REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

In Verbindung mit

FRANZ JOSEPH DÖLGER † UND HANS LIETZMANN †

und unter besonderer Mitwirkung von

JAN HENDRIK WASZINK UND LEOPOLD WENGER

herausgegeben von

THEODOR KLAUSER

BAND I:

A und O - Bauen



1950

HIERSEMANN VERLAGS-G.M.B.H. · STUTTGART

PRINTED IN GERMANY
DRUCK DER WIESBADENER GRAPHISCHE BETRIEBE GMBH

Vorwort

Das „Reallexikon für Antike und Christentum" ist gedacht als Hilfsmittel für das Studium der Beziehungen zwischen der Antike und dem frühen Christentum. Es will allen jenen dienen, die wissen wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Um es anders auszudrücken: das Lexikon möchte zeigen, wie weit die Kontinuität zwischen der vorchristlichen und der christlichen Periode des Altertums geht und inwiefern von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen ist. Wenn daher im Untertitel des Werkes der Begriff „Auseinandersetzung" auftritt, ist dieser im weitesten Sinne verstanden. Das Lexikon will also seine Aufmerksamkeit nicht etwa nur der literarischen Diskussion zwischen Trägern der antiken Kultur und Vertretern des alten Christentums widmen, sondern es will im umfassendsten Sinne das Verhältnis ins Auge fassen, das die heidnische Welt gegenüber der Erscheinung des Christentums und das die alte Christenheit gegenüber dem Gesamtkomplex der antiken Kultur eingenommen hat.

Hier wird man nun fragen, wie denn das ‚Reallexikon für Antike und Christentum' den Kreis der antiken Kultur abgrenzen wolle. Wird nur die griechische und römische Welt dazu gerechnet? Oder soll auch das Aegyptische, der Vordere Orient oder gar der Iran berücksichtigt werden? Es schien zweckmäßig, die Grenzpfähle nicht allzu eng zu setzen. Man weiß heute zu gut, wie stark alle Kulturen des Mittelmeerraumes sich um die Zeitwende und in den ersten Jahrhunderten unserer Ära vermischt haben. So wurde grundsätzlich allen Erscheinungen Heimatrecht im „Reallexikon für Antike und Christentum" zuerkannt, die irgendwie in die Welt des Mittelmeergebietes hineingewirkt haben.

Weiter wird man fragen, bis zu welchem Zeitpunkt der Prozeß der Auseinandersetzung in diesem Lexikon verfolgt werden solle. Wir haben geglaubt, keine allzufesten Schranken aufrichten zu sollen. Im allgemeinen, so entschieden wir uns, dürfte etwa das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze darstellen, bis zu der unser Lexikon die Entwicklung zu verfolgen hat. Wir rechneten aber auch mit der Möglichkeit, daß in dem einen oder anderen Falle die eigentliche und entscheidende Auseinandersetzung erst jenseits dieser Grenze erfolgt ist. Wir gestanden daher unseren Mitarbeitern das Recht zu, bis in die Karolingische Renaissance und darüber hinaus vorzustoßen, wenn es ihnen sachlich geboten schien.

Endlich wird man die Frage aufwerfen, welchen Gebieten des kulturellen Lebens denn das Lexikon seine Aufmerksamkeit zuwenden wolle. Die Antwort hierauf wurde schon oben angedeutet. Es gibt eine literarische Polemik zwischen Antike und Christentum, und diese betrifft vorwiegend den religiös-philosophischen Bereich. Aber neben dieser literarischen Auseinandersetzung läuft die nicht minder wichtige des täglichen Lebens einher, die auch auf allen übrigen Gebieten der Kultur endgültige Entscheidungen herbeiführt. Wenn das Lexikon keine wichtige Seite des Prozesses außer acht lassen soll, den es erforschen will, muß sein Programm so umfassend wie möglich sein. So ist also in unser Lexikon alles hineinzunehmen, was überhaupt zum menschlichen Leben gehört.

Nun wäre es freilich bedenklich, wenn das „Reallexikon für Antike und Christentum" sich unterfangen wollte, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Bei dem heutigen Stande der Forschung ist Selbstbescheidung am Platze. Wir müssen uns damit begnügen, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige und kritisch gesichtete

Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden (daher sind z. B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum“ und „heidnisch“ nur im fachlichen Sinne, nämlich als zusammenfassende Kennzeichnungen einer bestimmten Gruppe von Religionen und religiösen Einrichtungen gemeint). Eine spätere Zeit mag auf den Grundlagen, die im Lexikon gelegt werden, die auf eindringlichster Einzelforschung beruhende, abschließende Geschichte des Übergangs von der antiken zur christlichen Kultur aufbauen, und damit wiederum ein letztes historisches Verständnis des Mittelalters ermöglichen.

Die Stichworte, mit denen wir den gesamten Stoff zu meistern suchen, sind ohne Anlehnung an ältere Lexika in einem mehrjährigen Arbeitsprozeß gewonnen worden. Um dem Benutzer des Lexikons längeres Suchen möglichst zu ersparen, sind auch die Synonyma der Stichwörter sowie etwaige griechische und lateinische Äquivalente in den Nomenklator aufgenommen worden. Die einzelnen Themen sollen aber grundsätzlich unter dem Stichwort abgehandelt werden, das die Sache am eindeutigsten zu bezeichnen scheint. Auf die Beigabe von Abbildungen der herangezogenen Denkmäler mußte verzichtet werden. In besonderen Fällen suchen Strichätzungen das Verständnis der Darlegungen zu erleichtern.

Für die Auswahl der Mitarbeiter am „Reallexikon für Antike und Christentum“ waren weder nationale noch konfessionelle Gesichtspunkte maßgebend. Es wurde vielmehr versucht, für jedes Stichwort möglichst den besten Sachkenner der Welt zu ermitteln und zu gewinnen. Es darf wohl der Hoffnung Ausdruck gegeben werden, daß die in den ersten Lieferungen des Lexikons im Dienste der Wissenschaft verwirklichte internationale Zusammenarbeit trotz aller Bitternisse der verflossenen Jahre in verstärktem Maße fortgeführt werden kann.

Die erste Anregung zur Schaffung des „Reallexikons für Antike und Christentum“ ist von Franz Joseph Dölger, dem 1940 verstorbenen Bonner Religionshistoriker und Herausgeber der Zeitschrift „Antike und Christentum“ ausgegangen. Daß die Anregung schließlich verwirklicht wurde, ist der Tatkraft Helmut Kruses, dem Mut des Verlegers Anton Hiersemann, der Munifizenz der „Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft“ und der vertrauensvollen Mitarbeit der Gelehrten des In- und Auslandes zu verdanken.

Die wissenschaftliche und technische Vorbereitung des Unternehmens wurde in den Jahren 1935 bis 1941, unter opferwilligster Mitwirkung von Frau Margret Kruse, von Helmut Kruse, Jan Hendrik Waszink und dem Unterzeichneten besorgt. Hans Lietzmann stand uns in diesen Jahren als Berater und Fürsprecher treu zur Seite. Durch seine eigenen Veröffentlichungen absorbiert und durch gesundheitliche Störungen behindert, konnte sich Franz Joseph Dölger dem Lexikon leider nur gelegentlich widmen. Seit Kriegsbeginn sammelte sich die Last der Redaktionsarbeit und der Verantwortung mehr und mehr auf den Schultern des Unterzeichneten, der dann auch auf den Titelblättern der ersten acht Lieferungen als Hauptherausgeber zeichnete. Jan Hendrik Waszink stellte, so lange die Kriegsereignisse es gestatteten, den reichen Schatz seines philologischen Wissens zur Verfügung, während Leopold Wenger die Güte hatte, die Artikel unter rechtsgeschichtlichen Gesichtspunkten zu überprüfen. Helmut Kruse sah sich leider durch seine berufliche Tätigkeit genötigt, die Mitarbeit aufzugeben. Gegen Ende des Krieges sprang Paul Wilpert als philosophiegeschichtlicher Berater des Unterzeichneten ein.

Die ersten sechs Lieferungen erschienen in den Jahren 1941 bis 1943. Der fertige Satz der siebenten Lieferung ging im Sommer 1944 mit der ausgezeichneten Leipziger Druckerei Haag-Drugulin in Flammen auf; diese Lieferung wurde bei Hoppe in Borsdorf bei Leipzig neugesetzt und konnte noch vor Ende des Krieges, im Januar 1945, ausgegeben werden.

Inzwischen hatte der Unterzeichnete Herbst 1944 nach Zerstörung seines Heimes und der Bonner Bibliotheken die Redaktionsarbeit nach Eichstätt verlegen müssen. Als er im September 1945 nach Bonn zurückkehren konnte, erreichte ihn hier die Hiobsbotschaft, daß mehr als fünfhundert Manuskripte, die 1943 an einem sicher scheinenden Bergungsort im

rechtsrheinischen Gebiet Unterschlupf gefunden hatten, dort bei den Kämpfen im März 1945 ein Raub der Flammen geworden waren. Leider befanden sich darunter mehrere Manuskripte von Verfassern, die inzwischen verstorben sind, ohne Zweitschriften hinterlassen zu haben. Daß FRANZ CUMONT, einer der treuesten Freunde des Unternehmens, das Zeitliche segnete, ohne zur Neubearbeitung seiner verbrannten Beiträge gekommen zu sein, wird man mit uns besonders beklagen.

Erst im Frühjahr 1950 tat sich nach Begründung der HIERSEMANN VERLAGS-G.M.B.H. in Stuttgart und nach Gewinnung eines neuen Druckers endlich die Möglichkeit auf, das Lexikon weiterzuführen. In der im Sommer 1950 vollendeten Schlußlieferung des ersten Bandes sind ausschließlich Artikel enthalten, die bereits in den Jahren 1944 und 1945 erstmals gesetzt worden waren. Im Sommer 1950 konnte auch begonnen werden, die seit langem vergriffenen älteren Lieferungen neu aufzulegen. Daß dies möglich wurde, ist der Hilfsbereitschaft der inzwischen wiedererstandenen „Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft" zu verdanken. Es besteht Hoffnung, daß die dem Herausgeber durch FRANZ JOSEPH DÖLGERS Testament zugefallene Zeitschrift „Antike und Christentum" bald wieder erscheinen und zu einem Archiv ausgebaut werden kann, das Vorstudien und Nachträge zu den Artikeln des „Reallexikons" aufnimmt.

Ein besonderes Wort des Dankes gebührt den Assistenten und Assistentinnen, die dem Unterzeichneten, vor allem in den schweren Kriegsjahren, bei der Redaktionsarbeit opferwillig beigestanden haben. Es sind in der Reihenfolge ihres Wirkens: Dr. BERTA KÜSTER, Dr. KÄTHE SCHNEIDER, Dr. MAXIMILIANA HÖPFNER, Dr. EDUARD STOMMEL, Dr. ALFRED STUIBER und Dr. HERTA ELISABETH KILLY.

Bonn, den 18. Juli 1950 THEODOR KLAUSER

RAC

Liste der wichtigsten Abkürzungen

Antike Autoren werden im RAC grundsätzlich in lateinischer Form zitiert

AAA = Acta apostolorum apocrypha ed. LIPSIUS-BONNET (1891 ff).
Abel = E. ABEL, Orphica (1885).
AbhB, AbhG, AbhH, AbhL, AbhM, AbhW = Abhandlungen der Berliner, Göttinger, Heidelberger, Leipziger, Münchener, Wiener Akademie, phil.-hist. Kl.
AConcOec = Acta conciliorum oecumenicorum ed. E. SCHWARTZ (1914 ff).
Act. = Actus apostolorum.
Act.Pl. = Acta Pauli.
Act.Pt. = Acta Petri.
Ael. = Claudius Aelianus ed. HERCHER.
Ael. Arist. = Aelius Aristides ed. DINDORF resp. KEIL.
Aeschyl. = Aeschylus.
AGM = Archiv f. Geschichte der Medizin.
AGPh = Archiv f. Geschichte der Philosophie.
Altaner, Patrol. = B. ALTANER, Patrologie (1938).
Altheim, Rel. = F. ALTHEIM, Röm. Religionsgeschichte 1 (1931), 2 (1932), 3 (1933).
AM = Mitteilungen des (Kais.) Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung.
Ambr. = Ambrosius ed. PL 14/17 resp. CSEL.
Amelung, Vat. = W. AMELUNG, Die Skulpturen des Vatikanischen Museums (1903/8).
AmJArch = American Journal of Archaeology.
AmJPhil = American Journal of Philology.
AmJSLL = American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AmJTh = American Journal of Theology.
Amm. Marc. = Ammianus Marcellinus ed. CLARK.
Anacr. = Anacreon ed. DIEHL: Anth. Lyr. Gr. 1.
AnalBoll = Analecta Bollandiana.
AnnBrSchAth = Annuals of the British School of Athens.
AnnInst = Annali dell'Instituto di correspondenza archeologica.
AnnInstPhil = Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientale.
AntClass = L'Antiquité classique.
Anth. Lat. = Anthologia Latina ed. BUECHELER-LOMMATZSCH-RIESE.
Anth. Lyr. Gr. = Anthologia Lyrica Graeca ed. DIEHL.
Anth. Pal. = Anthologia Palatina Graeca ed. STADTMÜLLER-BUCHERER.
aO. = am angegebenen Orte.
AO = Der Alte Orient.
Apc. = Apocalypsis Johannis.
Apc. Petri = Apocalypsis Petri.
Apg. = Apostelgeschichte.
Aphr. = Aphraates ed. PARISOT: PSyr.
Apoll. Sid. = Apollinaris Sidonius ed. LÜTJOHANN: MG Auct. ant. 8.
Apophth. = Apophthegmata patrum ed. (nach COTELIER) PG 65, 71 ff.
Apost. KO = Apostolische Kirchenordnung ed. HARNACK = TU 2, 1 (1884).
Apul. = Apuleius v. Madaura edd. HELM-THOMAS.
ArchAnz = Archäologischer Anzeiger (Beilage von: JbInst).
ArchDelt = Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον.
ArchEph = Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς.
ArchEpMitt = Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Österreich-Ungarn.
ArchLatLex = Archiv f. latein. Lexikographie.
ArchLatMA = Archivum latinitatis medii aevi.
ArchPapF = Archiv f. Papyrusforschung.
Aristid. = Aristides ed. GOODSPEED: Die ältesten Apologeten (1914) 3 ff.
Aristoph. = Aristophanes.
Aristot. = Aristoteles ed. Acad. Reg. Borussica.
Arnim = J. v. ARNIM, Stoicorum veterum fragmenta (1921 ff).
Arnob. = Arnobius ed. REIFFERSCHEID: CSEL 4.

Artemid. = Artemidorus v. Ephesus ed. HERCHER (1864).
ARW = Archiv f. Religionswissenschaft.
Asc. Jes. = Ascensio Jesaiae ed. CHARLES.
Ascl. = Asclepius ed. SCOTT: Hermetica 1 (1924) 286ff.
ASS = Acta Sanctorum ed. J. BOLLANDUS (Antwerpen 1643ff = Paris 1866ff).
Assemanus = J. A. ASSEMANUS, Codex liturgicus ecclesiae universae (1749ff).
Ass. Moysis = Assumptio Moysis ed. CHARLES.
AT = Altes Testament; atl. = alttestamentlich.
Athan. = Athanasius ed. PG 25/28 resp. OPITZ.
Athen. = Athenaeus ed. KAIBEL.
Athenag. = Athenagoras ed. GOODSPEED: Die ältesten Apologeten (1914) 315ff.
AttiPontAc = Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia.
Audollent = A. AUDOLLENT, Defixionum Tabellae (1914).
Aug. = Aurelius Augustinus ed. PL 32/47 resp. CSEL resp. MORIN: Miscellanea Agostiniana 1 (1930).
Auson. = Ausonius ed. SCHENKL: MG Auct. ant. 5 resp. PEIPER.

b. = bei.
Bächtold-St. = H. BÄCHTOLD-STÄUBLI, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (1927ff).
Bar. = Baruch
Bardenhewer = O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur (1902ff).
Barn. = Barnabas.
Basil. = Basilius d. Gr. ed. PG 29/32.
Bauer, Wb. = W. BAUER, Wörterbuch zum NT[3] (1936f).
BCH = Bulletin de Correspondance Hellénique (1877ff).
Bedjan = P. BEDJAN, Acta martyrum et sanctorum (1890/7).
Berchem-Cl. = M. VAN BERCHEM-E. CLOUZOT, Mosaiques chrétiennes du IV[e] au X[e] siècle (1924).
BerRGK = Berichte der Röm.-German. Kommission.
Bernhart, Hdb. = M. BERNHART, Handbuch zur Münzkunde der röm. Kaiserzeit (1926).
BGU = Ägyptische Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin (1895ff).
BHG = Bibliotheca Hagiographica Graeca[2] (1909).
BHL = Bibliotheca Hagiographica Latina (1898 — 1911).
Bilderatl. = Bilderatlas zur Religionsgeschichte hrsg. von H. HAAS (1923ff).
BKV = Bibliothek der Kirchenväter (1911ff).
Blümner, Gr. Priv. = H. BLÜMNER, Die griech. Privataltertumer (1882).
Blümner, Priv. = H. B., Röm. Privataltertümer (1911).
Bousset, Hauptprobl. = W. BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis (1907).
Bousset, Kyrios = W. B., Kyrios Christos[3] (1921).
Bousset, Rel. = W. B., Die Religion des Judentums[3] (1926).
Bousset, Schulbetr. = W. B., Jüd.-christl. Schulbetrieb (1915).
Brightman, Lit. = F. E. BRIGHTMAN, Liturgies Eastern and Western 1 (1896).
BRL = K. GALLING, Biblisches Reallexikon (1937).
Bruns = H. TH. BRUNS, Canones apostolorum et conciliorum (1839).
BullAcInscr = Bulletin de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
Bullett = Bullettino di archeologia cristiana.
BullCom = Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma (1872ff).
BullInst = Bullettino dell'Instituto di corrispondenza archeologica.
Bursian = Jahresberichte über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft.
ByzNJb = Byzantinisch-Neugriech. Jahrbücher.
ByzZ = Byzantinische Zeitschrift.
BiblZ = Biblische Zeitschrift.
Bonn = Corpus Scriptorum Byzantinorum edd. BEKKER etc. (Bonn 1828ff).

Caes. = C. Julius Caesar.
Caesar. = Caesarius v. Arles ed. MORIN.
CAF = Comicorum Atticorum fragmenta ed. KOCK.
CAG = Collection des anciens alchimistes grecs publiée par BERTHELOT-RUELLE.
CAH = Cambridge Ancient History.
Can. Ap. = Canones Apostolici ed. FUNK: Didascalia et Constitutiones Apostolorum 1 (1905) 564/92; ed. LAUCHERT: Die Kanones der wichtigsten altkirchl. Konzilien (1896) 1/13.
Can. Hipp. = Canones Hippolyti ed. RIEDEL: Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (1900) 200/30.
Cant. = Canticum canticorum.
Cassian. = Johannes Cassianus ed. CSEL.
Cassiod. = Cassiodorus ed. PL 69/70 resp. MOMMSEN: MG Auct. ant. 11/12.
Cat. = Catullus.
Cat. codd. astr. = Catalogus codicum astrologicorum graecorum.
Cat. Gr. Coins = Catalogue of Greek Coins in the Brit. Mus. (Lond. 1873ff).
Christ = W. v. CHRIST, Geschichte der griech. Lit.[6] (1912ff).
Chron. = Libri Chronicorum (= Paral.).

Chrys. = Johannes Chrysostomus ed. MONTFAUCON: PG 47/64.
Chrysol. = Petrus Chrysologus ed. PL 52.
Cic. = Cicero.
CIG = Corpus Inscriptionum Graecarum.
CIJ = Corpus Inscriptionum Judaicarum ed. FREY.
CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum.
CIS = Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CivCatt = Civiltà Cattolica.
ClassJourn = Classical Journal.
ClassPhil = Classical Philology.
ClassQ = Classical Quarterly.
ClassRev = Classical Review.
ClassW = Classical Weekly.
CLE = Carmina Latina Epigraphica ed. BUECHELER-LOMMATZSCH-RIESE. (= Anthol. Lat. 2).
CMAG, CMAL = Catalogue des mss. alchimiques grecs (latins).
CMG, CML = Corpus Medicorum Graecorum (Latinorum).
Cohen = H. COHEN, Description des monnaies frappées sous l'Empire Romain (1880ff).
Conc. = Concilium.
Cor. (1. 2) = Epistula ad Corinthios (I. II).
Cpol. = Constantinopolitanus(m).
CRAcInscr = Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris.
CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
Cumont, Rel. = F. CUMONT, Les religions orientales[4] (1929); Cumont, Or. Rel. = F. C., Die oriental. Religionen, deutsche Ausgabe[2] (1930).
Cumont, Text. = F. C., Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra (1894ff).
Cyranid. = Kyraniden ed. MÈLY-RUELLE, Les lapidaires de l'antiquité 2 (Paris 1898) 3/124.

DACL = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie publié par F. CABROL-H. LECLERCQ.
Damig. = Damigeron ed. MÈLY-RUELLE, Les lapidaires de l'antiquité 2 (Paris 1898) 125/33.
DenkschrAkW = Denkschriften der Akademie Wien, phil. hist. Kl.
Denz.-B. = H. DENZINGER et C. BANNWART, Enchiridion symbolorum[16] (1928).
De Rossi, RS = G. B. DE ROSSI, Roma sotterranea (1864ff).
Dessau = Inscriptiones Latinae selectae ed. H. DESSAU.
Deubner, Feste = L. DEUBNER, Attische Feste (1932).
DictB = Dictionnaire de la Bible.
DictHistGE = Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques.
Diels = H. DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker[5] (1934/7).
Diels, Dox. = H. D., Doxographi Graeci (1879).
Dieterich, Abr. = A. DIETERICH, Abraxas (1891).
Dieterich, Erde = A. D., Mutter Erde[3] (1925).
Dieterich, Mithr. = A. D., Eine Mithrasliturgie[2] (1910).
Dieterich, Nek. = A. D., Nekyia[2] (1913).
Diog. L. = Diogenes Laertios ed. COBET.
DissPontAc = Dissertazioni della Pontif. Accad. Rom. di Archeologia.
Ditt. Or. = W. DITTENBERGER, Orientis Graeci Inscriptiones selectae (1903/5).
Ditt. Syll. = W. DITTENBERGER, Sylloge Inscriptionum Graecarum[3] (1915ff).
DizEp = E. DE RUGGIERO, Dizionario epigrafico (1895ff).
DLZ = Deutsche Literatur-Zeitung
Dmitriewskij = A. DMITRIEWSKIJ, Beschreibung der liturg. Handschriften in den Bibliotheken des orthod. Orients (1895ff).
Dölger, ACh = F. J. DÖLGER, Antike u. Christentum (1929ff).
Dölger, Ichth. = F. J. D., Ichthys (1910ff).
Dölger, Sol. sal. = F. J. D., Sol. salutis[2] (1925).
DS = DAREMBERG-SAGLIO, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines.
DThC = Dictionnaire de Théologie Catholique.
Dtn. = Deuteronomium.

Ebert, RL = M. EBERT, Reallexikon der Vorgeschichte (1924ff).
EJ = Encyclopaedia Judaica (1928ff).
Eisenhofer = L. EISENHOFER, Handbuch der kath. Liturgik (1932f).
EncBibl = Encyclopaedia Biblica.
EnzIsl = Enzyklopädie des Islam (1913ff).
EO = Echos d'Orient.
EpGr = Epistolographi Graeci ed. HERCHER (1873).
Eph. = Epistula ad Ephesios.
EphEp = Ephemeris Epigraphica.
EphLit = Ephemerides Liturgicae.
ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics ed. J. HASTINGS (1908ff).
Esr. = Esra.
Eus. = Eusebius.

FGH = Die Fragmente der griech. Historiker ed. F. JACOBY.
FHG = Fragmenta Historicorum Graecorum edd. C. et Th. MÜLLER.
FlP = Florilegium Patristicum (1904ff).
FPhG = Fragmenta philosophorum Graecorum ed. MULLACH.
Frg. (Fr.) = Fragment(um).

FuF = Forschungen u. Fortschritte.

Funk, Const. = F. X. FUNK, Didascalia et Constitutiones Apostolicae (1905).

Funk, PA = F. X. F., Patres Apostolici 1^2 (1901); 2^3 (1913).

Friedländer = M. FRIEDLANDER, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms[10] (1922).

Garrucci, Stor. = R. GARRUCCI, Storia dell'arte cristiana (Prato 1873 ff).

GCS = Die griech. christl. Schriftsteller (1897 ff).

Geffcken, Apol. = J. GEFFCKEN, Zwei griech. Apologeten (1907).

Geffcken, Ausg. = J. G., Der Ausgang des griech. röm. Heidentums[2] (1929).

Gell. = Aulus Gellius ed. HOSIUS.

Gen. = Genesis.

GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen.

GGM = Geographi Graeci Minores ed. MÜLLER.

Ghedini = G. GHEDINI, Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo (Milano 1923).

GrLat = Grammatici Latini ed. KEIL.

Greg. M. = Gregor der Große.

Greg. Naz. = Gregor von Nazianz.

Greg. Nyss. = Gregor von Nyssa.

Grégoire, Recueil = H. GRÉGOIRE. Recueil des inscriptions grecques chrétiennes et d'Asie Mineure I (1922).

Gressmann, Bilder = H. GRESSMANN, Altorientalische Bilder zum AT[2] (1927).

Gressmann, Texte = H. Gr., Altorientalische Texte zum AT[2] (1926).

Gruppe = O. GRUPPE, Griech. Mythologie u. Religionsgeschichte (1906).

Hab. = Habacuc.

Harnack, DG = A. v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte[4] (1909 f bzr. 1931 f).

Harnack, Miss. = A. v. H., Geschichte der Mission u. Ausbreitung des Christentums[4] (1923 ff).

Hdb. z. NT = Handbuch zum Neuen Testament hrsg. v. H. LIETZMANN (1906 ff).

h. e. = historia ecclesiastica.

Hebr. = Epistula ad Hebraeos.

Hefele = K. J. v. HEFELE, Konziliengeschichte[2] (1873 ff); Hefele-Leclercq = französ. Bearbeitung von H. LECLERCQ (1909 ff).

Helbig, Führer = W. HELBIG, Führer durch die öffentl. Sammlungen klass. Altertumer in Rom[3] (1912 f).

Hen. = Henoch.

Hennecke, = E. HENNECKE, Ntliche Apokryphen[2] (1923 f).

Hennecke, Hdb. = E. H., Handbuch zu den ntl. Apokryphen (1904).

Herm. = Pastor Hermae.

Herm. Trismeg. = Hermes Trismegistus ed. W. SCOTT: Hermetica (1924 ff).

Herzog-H. = Realencyclopädie f. protest. Theologie hrsg. von HERZOG-HAUCK[3] (1896 ff).

Hist. Aug. = Scriptores Historiae Augustae ed. HOHL (1927).

HistJb = Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.

HistZ = Historische Zeitschrift.

hl., hll. = heilig(er, e, en).

Holsten-B. = L. HOLSTEN-M. BROCKIE, Codex regularum (1759).

Hoops, RL = J. HOOPS, Reallexikon der german. Altertumskunde (1911 ff).

Hopfner, OZ = TH. HOPFNER, Griech.-ägyptischer Offenbarungszauber (1922/4).

Hos. = Hosea.

Hymn. Hom. = Hymni Homerici edd. ALLEN-HALLIDAY-SIKES.

J. = Jahr; iJ. = im Jahre; vJ. = vom Jahre.

Jac. = Epistula Jacobi.

JBiblLit = Journal of Biblical Litterature.

JbInst = Jahrbuch des (Kais.) Deutschen Archäol. Instituts.

JbKlPh = Jahrbücher für klass. Philologie.

JbLw = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.

JbPrTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.

JEA = Journal of Egyptian Archaeology.

Jer. = Jeremias.

Jeremias, Hdb. = A. JEREMIAS, Handbuch der altoriental. Geisteskultur[2] (1929).

Jeremias, ATAO = A. J., Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients[4] (1930).

Jes. = Jesaias.

JewEnc = Jewish Encyclopaedia (1901 ff).

IG = Inscriptiones Graecae (1873 ff).

JhÖInst = Jahreshefte des Österr. Archäol. Instituts.

JHS = Journal of Hellenic Studies.

Il. = Ilias.

ILCV = Inscriptiones Latinae Christianae Veteres ed. Diehl (1925 ff).

Inschr. Hierap. (Magn., Perg., Priene) = Die Inschriften von Hierapolis (1898), Magnesia (1900), Pergamon (1900), Priene (1906).

Inscr. Dél. = Inscriptions de Délos (1926 f).

Joh. = Evangelium Johannis; 1 (2. 3) Joh. = Epistula I (II. III) Johannis.

IPE = Inscriptiones orae Septentrionalis Ponti Euxini ed. LATYSCHEV (1885 ff).

JRS = Journal of Roman Studies.

JThSt = Journal of Theological Studies.

Jub. = Buch der Jubiläen ed. CHARLES (1917).

Jud. = Epistula Judae.
Judc. = Liber Judicum.
IUR = Inscriptiones Christianae Urbis Romae edd. DE ROSSI-GATTI-SILVAGNI (1861 ff).

Kaibel = G. KAIBEL, Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta (1878).
KAT = H. ZIMMERN-H. WINKLER, Die Keilinschriften u. das AT[3] (1902).
Kaufmann, Arch. = C. M. KAUFMANN, Handbuch der christl. Archäologie[3] (1922).
Kaufmann, Epigr. = C. M. K., Handbuch der altchristl. Epigraphik (1917).
Kautzsch, Apkr. = E. KAUTZSCH, Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des AT (1900).
Kern, Orph. = O. KERN, Orphicorum fragmenta (1922).
Kern, Rel. = O. K., Die Religion der Griechen (1926ff).
KlT = Kleine Texte hrsg. v. H. LIETZMANN.
Konz. = Konzil.
Kpel = Konstantinopel.
Kraus, RE = F. X. KRAUS, Realencyclopädie der christl. Altertümer (1880ff).
Kropp, Zaubert. = A. M. KROPP, Ausgewählte kopt. Zaubertexte (1931).
Krumbacher = K. KRUMBACHER, Byzantinische Literaturgeschichte[2] (1897).
Künstle, Ik. = K. KÜNSTLE, Ikonographie der christl. Kunst 1: Prinzipienlehre (1928); 2: Ikonographie der Heiligen (1926).

Labriolle, Réact. = P. DE LABRIOLLE, La réaction paienne (1934).
Lc. = Evangelium Lucae.
Lib. Pont. = Liber Pontificalis ed. DUCHESNE (1886ff); ed. MOMMSEN (1898).
Lietzmann, Gesch. = H. LIETZMANN, Geschichte der Alten Kirche (1932ff).
LThK = Lexikon f. Theologie u. Kirche (1930ff).
Luc. = Lucianus v. Samosata.
LXX = Septuaginta.

MA = Mittelalter.
Macc. (1. 2. 3. 4.) = Liber Maccabaeorum (I. II. III. IV).
Mansi = I. D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (Flor.-Vened. 1757ff).
Marquardt = J. MARQUARDT, Privatleben der Römer[2] (1886).
Marquardt-Mommsen = J. MARQUARDT-Th. MOMMSEN, Röm. Staatsverwaltung[2] (1881/5).
Mart. = Martyrium.
Martène = E. MARTÈNE, De antiquis ecclesiae ritibus (Rouen 1700ff).
Martial. = Martialis.
Mc. = Evangelium Marci.
mE. = meines Erachtens.
MélArch = Mélanges d'archéologie et d'histoire.
MélBeyr = Mélanges de la Faculté orientale de l'Université de Beyrouth.
Mély-Ruelle = F. DE MÉLY-C. E. RUELLE, Les lapidaires de l'antiquité 2 (1898).
MemAcInscr = Mémoires de l'Académie des Inscriptions.
MemAcLinc = Memorie della R. Accademia dei Lincei.
MemAmAcR = Memoirs of the American Academy at Rome
MemPontAc = Memorie della Pont. Accad. Romana di Archeologia.
Meyer, Gesch. = E. MEYER, Geschichte des Altertums (1912ff).
MG = Monumenta Germaniae historica.
Miss. Bobb. (Franc., Goth., Rom.) = Missale Bobbiense (Francorum, Gothicum, Romanum).
Mitteis-Wilcken = L. MITTEIS u. U. WILCKEN, Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde (1912): 1 Historischer Teil (WILCKEN), 2 Juristischer Teil (MITTEIS).
Mommsen, RG = TH. MOMMSEN, Röm. Geschichte (1902/4).
Mommsen, StR = Th. M., Röm. Staatsrecht (1887ff).
Mommsen, StrR = TH. M., Röm. Strafrecht (1899).
MonAcLinc = Monumenti della R. Accademia dei Lincei.
MonAsMinAnt = Monumenta Asiae Minoris Antiqua (1928ff).
MonEcclLit = Monumenta Ecclesiae Liturgica ed. CABROL-LECLERCQ (1900ff).
MonInst = Monumenti dell'Instituto di corresspondenza archeologica (1829ff).
Morin, Anecd. = G. MORIN, Anecdota Maredsolana (1893ff).
Mt. = Evangelium Matthaei.
Muratori = L. A. MURATORI, Liturgia Romana vetus (Vened. 1748).
MusBelge = Musée Belge.
mW. = meines Wissens.

Nah. = Nahum.
NBull = Nuovo Bullettino di archeologia cristiana.
nC. = nach Christus.
Neh. = Nehemias.
NF = Neue Folge.
NGGött = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl.
NJb = Neue Jahrbücher für das klass. Altertum bzw. für Wissenschaft u. Jugendbildung bzw. fur deutsche Wissenschaft.

Nilles = N. NILLES, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae (1897).
Nilsson, Feste = M. P. NILSSON, Griech. Feste von religiöser Bedeutung (1906).
Nilsson, Rel. = M.P.N., Geschichte der griech. Religion (1941).
Norden, Agnost. = E. NORDEN, Agnostos Theos (1913).
Norden, Geb. = E. N., Geburt des Kindes (1924).
Norden, Komm. = E. N., Vergilius Marco Aeneis Buch VI[2] (1916).
Norden, Kunstpr. = E. N., Kunstprosa[3] (1915ff).
NotScav = Notizie degli Scavi.
Not. dign. = Notitia dignitatum ed. BÖCKING bzw. OMONT.
NS = Neue Serie (Nouvelle Série, Nuova Serie).
NT = Neues Testament; ntl. = neutestamentlich.
Num. = Numeri.
NumChron = Numismatic Chronicle.
NumZ = Numismatische Zeitschrift.

OChr = Oriens Christianus.
Od. = Odyssee.
OLZ = Orientalistische Literatur-Zeitung.
Or. Sib. = Oracula Sibyllina ed. GEFFCKEN.
Orig. = Origenes edd. KOETSCHAU aliique: GCS resp. LOMMATZSCH.
Otto, Pr. u. T. = W. OTTO, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten (1905ff).

PA = Patres Apostolici ed. F. X. FUNK.
PalJb = Palästina-Jahrbuch.
PAmh. = The Amherst Papyri ed. GRENFELL-HUNT (1900f); POxy. = The Oxyrhynchus Papyri ed. GRENFELL-HUNT (1898ff). Ähnlich werden auch die übrigen Papyruspublikationen zitiert; vgl. die Zusammenstellungen bei Mitteis-Wilcken 1, 1, XXV/XXVIII u. Ghedini XXVI — XXVIII.
Par. = Parallelen.
Paral. = Paralipomena.
Paroem. Gr. = Paroemiographi Graeci ed. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN (1839).
Pass. = Passio.
Paul. Nol. = Paulinus v. Nola ed. HARTEL: CSEL 29f.
Peterson, HTh = E. PETERSON, Heis Theos (1926).
PG = MIGNE, Patrologia Graeca.
PGM = Papyri Graecae Magicae. Die griech. Zauberpapyri hrsg. von K. PREISENDANZ (1928ff); zitiert wird nach Ordnungsnummern und Zeilenzahl.
Phil. = Epistula ad Philippenses.
Philol = Philologus.
Phm. = Epistula ad Philemonem.
PhW = (Berliner) Philologische Wochenschrift.
Pist. Soph. = Pistis Sophia ed. SCHMIDT (1925).
PL = MIGNE, Patrologia Latina.
Platner-Ashby = S. B. PLATNER-TH. ASHBY, A Topographical Dictionary of Ancient Rome (1929).
PLM = Poetae Latini minores ed. BAEHRENS-VOLLMER (1911ff).
Plut. = Plutarchus.
PO = Patrologia Orientalis (1903ff).
PrähZ = Prähistorische Zeitschrift.
Preisigke, Wb. = E. PREISIGKE, Wörterbuch der griech. Papyrusurkunden (1925ff).
Preller-Robert = L. PRELLER-C. ROBERT, Griech-Mythologie[4] (1887/94).
Prellwitz, Wb. = W. PRELLWITZ, Etymologisches Wörterbuch der griech. Sprache[2] (1905).
PrincThRev = Princeton Theological Review.
ProcBrAc = Proceedings of the British Academy.
Prov. = Proverbia Salomonis.
Prud. = Prudentius ed. BERGMAN: CSEL 61.
Prümm, Gl. = K. PRÜMM, Der christl. Glaube u. die altheidnische Welt (1935).
PsAug. = Pseudo-Augustinus; PsClem. = Pseudo-Clemens; ähnlich werden auch die übrigen unechten Schriften zitiert.
Ps. Sal. = Psalmen Salomonis ed. v. GEBHARDT (1895).
PSyr = Patrologia Syriaca (1894ff).
Ptr. (1. 2) = Petri epistula (I. II).
PW = PAULY-WISSOWA-KROLL, Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft.

RechScRel = Recherches de science religieuse.
RechThAM = Recherches de théologie ancienne et médiévale.
Reg. (1. 2) = Liber Regum (I. II).
Reitzenstein, Myst. Rel. = R. REITZENSTEIN, Die hellenist. Mysterienreligionen[3] (1927).
Reitzenstein, Poim. = R. R., Poimandres (1904).
RendicAcLinc = Rendiconti della R. Accademia dei Lincei.
RendicPontAc = Rendiconti della Pontif. Accademia Romana di Archeologia.
RevArch = Revue archéologique.
RevBibl = Revue biblique.
RevBPhilH = Revue belge de philologie et d'histoire.
RevByz = Revue byzantine.
RevEtAnc = Revue des études anciennes.
RevEtGr = Revue des études grecques.
RevHist = Revue historique.
RevHistEccl = Revue d'histoire ecclésiastique.
RevHistLitRel = Revue d'histoire et de littérature religieuse.
RevHistPhilRel = Revue d'histoire et de philosophie religieuse.
RevHistRel = Revue de l'histoire des religions.

RevOrChr = Revue de l'Orient chrétien.
RevQHist = Revue des questions historiques.
RevScRel = Revue des sciences religieuses.
RevNum = Revue numismatique.
RevPhil = Revue de philologie.
RGG = Die Religion in Geschichte u. Gegenwart[2] (1927 ff).
RGVV = Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten (1903 ff).
Rhet. Gr. Sp. = Rhetores Graeci ed. SPENGEL; Rhet.Gr.W. = Rhetores Graeci ed. WALZ (1832 ff).
RhMus = Rheinisches Museum.
RicRel = Ricerche religiose.
Riedel = W. RIEDEL, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (1900).
Riessler = P. RIESSLER, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel (1928).
Rit. Rom. = Rituale Romanum.
RivAc = Rivista di archeologia cristiana.
RivFil = Rivista di filologia.
RM = Mitteilungen des (Kais.) Deutschen Archaologischen Instituts, Röm. Abteilung.
Rohde, Psyche = E. ROHDE, Psyche[9] (1925).
Roscher, Lex. = W. H. ROSCHER, Ausführliches Lexikon der griech. u. röm. Mythologie (1884 ff).
Rostovtzeff, Ges. = M. ROSTOVTZEFF, Gesellschaft u. Wirtschaft im Röm. Reiche (1931); Rostovtzeff, Hist. = M. R., The social and economic History of the Roman Empire (Oxf. 1926).
RQS = Römische Quartalschrift.
Ruinart = Th. RUINART, Acta martyrum[3] (Regensburg 1859).

s. (ss.) = sanctus (sancti).
s. = sermo.
Sacr. Gelas. (Greg., Leon.) = Sacramentarium Gelasianum (Gregorianum, Leonianum).
Sam. (1. 2) = Liber Samuelis (I. II).
Sap. = Sapientia Salomonis.
SavZGerm (Kan, Rom) = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische (Kanonistische, Romanistische) Abteilung.
SbB, SbH, SbL, SbM, SbW = Sitzungsberichte der Berliner, Heidelberger, Leipziger, Münchener, Wiener Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.
SC = Senatusconsultum.
Schanz, Gesch. = M. v. SCHANZ, Geschichte der röm. Literatur I[4] (1927); 2[3] (1914); 3[3] (1922); 4,1[2] (1914); 4,2 (1920).
Schmid-Stählin = W. SCHMID-O. STÄHLIN, Geschichte der griech. Literatur (1929 ff).
Schrader-Nehring = O. SCHRADER, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde[2] (1917 ff).
Schürer = E. SCHÜRER, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi[3/4] (1901 ff).
Seeck, GdU = O. SEECK, Geschichte des Untergangs der antiken Welt (1920 ff).
Sen. = Seneca.
SMG = Scriptores Musici Graeci ed. v. JAN (1895).
Scott = W. SCOTT, Hermetica (1924 ff).
Serv. = Servius Grammaticus edd. THILO-HAGEN.
Sir. = Jesus Sirach (Ecclesiasticus).
Sohm, Inst. = R. SOHM, Institutionen[17] (1923).
Soph. = Sophocles.
Sophocles, GL = E. A. SOPHOCLES, Greek Lexikon.
Soz. = Sozomenus.
St. = Sankt.
Stengel, Kult. = P. STENGEL, Die griech. Kultusaltertümer[3] (1920).
Stephanus = H. STEPHANUS, Thesaurus graecae linguae (1831 ff).
StItal = Studi italiani di filologia classica.
StMStR = Studi e materiali di storia delle religioni.
Strack-B. = H. STRACK-P. BILLERBECK, Kommentar z. NT aus Talmud u. Midrasch (1922 ff).
StudCath = Studia catholica.
StudRom = Studi Romani.
Suicer = J. C. SUICER, Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis (1682; [2]1728).
SupplEpigr. = Supplementum epigraphicum (Leiden 1923 ff).
Sybel, Antike = L. v. SYBEL, Christ. Antike (1906 — 1909).
SymbOsl = Symbolae Osloenses (1922 ff).
Syn. = Synode.
Synes. = Synesius v. Cyrene.

Tac. = Tacitus.
Tat. = Tatian.
Ter. = Terentius.
Tert. = Tertullianus.
Test. XII = Testamente der 12 Patriarchen ed. CHARLES.
Teuffel = W. S. TEUFFEL, Geschichte der röm. Literatur bearb. v. KROLL-SKUTSCH (1913 ff).
TGF = Tragicorum Graecorum Fragmenta ed. NAUCK[2] (1889).
ThBl = Theologische Blätter.
Theodrt. = Theodoretus v. Cyrus.
ThesLL = Thesaurus linguae latinae (1904 ff).
Thess (1. 2). = Epistula ad Thessalonicenses (I. II).
ThGl = Theologie u. Glaube.
ThLBl = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThprQS = Theologisch-praktische Quartalschrift.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThR = Theologische Rundschau.
ThR = Theologische Revue.

ThSt = Theologische Studien.
ThStKr = Theologische Studien u. Kritiken.
ThT = Theologisch Tijdschrift.
ThWb = Theologisches Wörterbuch zum NT hrsg. v. G. KITTEL (1933ff).
Tib. = Tibullus.
Tim. (1. 2) = Epistula ad Timotheum (I. II).
Tischendorf, AA = C. v. TISCHENDORF, Apocalypses apocryphae (1866).
Tischendorf, AAA = C. v. T., Acta apostolorum apocrypha (1851).
Tischendorf, EvAp = C. v. T., Evangelia apocrypha (1876).
Tit. = Epistula ad Titum.
TSt = Texts and Studies (1891ff).
TU = Texte und Untersuchungen z. Geschichte der altchristl. Literatur (1883ff).

uE. = unseres Erachtens.
Ueberweg = F. UEBERWEG, Grundriß d. Geschichte der Philosophie: 1[12] Philosophie d. Altertums bearb. v. PRAECHTER (1926); 2[11] Patrist. u. scholast. Philosophie bearb. v. GEYER (1928).
Usener, Götternamen = H. USENER, Götternamen[2] (1929).
Usener, Weihnachtsf. = H. U., Das Weihnachtsfest[2] (1911).
uW. = unseres Wissens.

V. = Vita.
V. Adae = Vita Adae et Evae ed. MEYER (1878).
vC. = vor Christus.
Viller-Rahner = M. VILLER-K. RAHNER, Askese u. Mystik in der Vaterzeit (1939).
VortrBiblWarb = Vorträge d. Bibliothek Warburg (1921ff).

Walde, Wb. = A. WALDE, Lateinisches etymologisches Wörterbuch[2] (1910).
Wendland, Kult. = P. WENDLAND, Die hellenist.-röm. Kultur[2] (1912).
Wenger, Inst. = L. WENGER, Institutionen des röm. Zivilprozessrechts (1925); Wenger, Istit. = L. WENGER, Istituzioni di procedura civile (Milano 1938).
Wettstein = J. J. WETTSTEIN, Novum Testamentum Graecum 1/2 (1751/2).
Wilamowitz, Gl. = U. v. WILAMOWITZ, Der Glaube der Hellenen (1931f).
Wilpert, Mal. = J. WILPERT, Die Malereien der Katakomben Roms (1903).
Wilpert, Mos. = J. W., Die römischen Mosaiken u. Malereien (1916).
Wilpert, Sark. = J. W., I sarcofagi cristiani antichi (1929ff).
WinckelmProgr = Programm zum Winckelmannsfeste der Archäol. Gesellschaft zu Berlin.
Wissowa, Rel. = G. WISSOWA, Religion u. Kultus d. Römer[2] (1912).
WSt = Wiener Studien.
Wulff, Bildw. = O. WULFF, Altchristl. u. mittelalterl. byzantin. u. ital. Bildwerke: Museen zu Berlin, Beschreibung der Bildwerke der christl. Epochen 3 (1909ff).
Wulff, Kunst = O.W., Altchristl. u. byzantinische Kunst(1913ff).

Xen. = Xenophon.
Xen. Eph. = Xenophon v. Ephesus.

Zach. = Zacharias (Sacharja).
Zahn, Kan. = TH. ZAHN, Forschungen zur Geschichte des ntl. Kanons (1881ff).
ZAss = Zeitschrift für Assyriologie.
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft.
zB. = zum Beispiel.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
Zeller = E. ZELLER, Die Philosophie der Griechen (1920/23).
Zeller-N. = E. Z., Grundriß der Geschichte der Philosophie bearbeitet v. W. NESTLE (1928).
Ziehen, Leg. = Leges Graecorum sacrae e titulis collectae ed. ZIEHEN (1906).
ZGArch = Zeitschrift fur Geschichte der Architektur.
ZGK = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZKTh = Zeitschrift für kath. Theologie.
ZMR = Zeitschrift für Missionskunde u. Religionswissenschaft.
ZNum = Zeitschrift für Numismatik.
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
zT. = zum Teil.
ZThK = Zeitschrift für Theologie u. Kirche.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
zZ. = zur Zeit.

A

A und O. 1. Erste Bezeugung. Die Chiffre findet sich zuerst Apc.1,8;21,6;22,18 als Selbstbezeichnung Gottes u. Christi. In der Textüberlieferung des NT ist sie stets geschrieben: αλφα (als Wort) και ω (als Zeichen, da der Name Omega weit später entstanden ist; Nestle: Philol. 70 [1911] 155f). Dem Seher Johannes ist sie wohl als feste Formel überliefert; dafür ist vielleicht das Rotas-Opera-Quadrat (*Sator-Arepo) aus Pompeji ein Beleg, wenn es in zweimaliges Pater noster und zweimaliges AO aufzulösen ist (zuletzt Dornseiff: ZNW 36 [1937] 222ff), kaum aber der aramäische Gebetsruf μαραναθα in der Deutung: Unser Herr ist (das Zeichen את und zugleich) das א und (ו) das ת (Hommel: ZNW 15 [1914] 321ff). Der Sinn ist durch die Erläuterung ‚Anfang und Ende' (21, 6) und das Zitat aus Jes. 44, 6: ‚Der erste und der letzte' klar bestimmt; er meint die Ewigkeit und Allheit Gottes und Christi. Die Chiffre hat verschiedene Wurzeln.

2. Wurzeln. Der erste und letzte Buchstabe wird bisweilen s richwörtlich verwandt (Martial. 9, 95; auch Auson.: Opuscula p. 166 Peiper); es geschieht immer mit einer gewissen Weihe. Denn die Buchstaben stellen die Elemente des Kosmos dar, haben Beziehungen zu den zwölf Tierkreiszeichen, in Ägypten wird der 12- und 24-Stunden-Tag nach ihnen benannt; deshalb versinnbildlichen A u. O den Kosmos. Auch in Alchemistenkreisen ist die Chiffre als Ruf des Agathodaimon belegt (CAG 79, 25f). Alle diese Beziehungen entstammen wohl vorderorientalischer Astrologie Auch das rabbinische Judentum kennt diese Buchstabenspekulation wohl schon aus alter Zeit: das Wort אמת = Wahrheit gilt als das Siegel Gottes, weil es aus dem ersten, mittleren und letzten Buchstaben des Alphabets besteht; in Gen. 1, 1 wird die hebräische nota accus. את vor ‚Himmel und Erde' zerlegt in א und ת und auf das All gedeutet (bab. Talmud, Chagiga 2, 1; jer. Sanhedr. 18a E). Doch stehen solche Deutungen unter hellenistischem Einfluß, da M nur im griechischen, nicht im hebräischen Alphabet der mittlere Buchstabe ist. Wie diese Buchstabenchiffre, so ist auch die Deutung überkommenes Gut: Gott als den Anfang und das Ende rühmen alttestamentliche (Exod. 3, 14; Jes. 41, 4; 44, 6), orphische (Plat. leg. 715 D), jüdische (Joseph. c. Ap. 2, 190), mandäische (Liturgien S. 130f Lidzbarski), indische (O. Weinreich: ARW 19 [1916/19] 181) und andere Zeugnisse. Der Apokalyptiker Johannes scheint das A u. O aus jüdischer Überlieferung zu nehmen, da er Jes. 44, 6 nach dem hebräischen Text, nicht nach LXX zitiert.

3. Verbreitung. A u. O ist früh verbreitet; wo immer es begegnet, ist sein Sinn durch Text oder Emblem eindeutig auf die Gestalt Christi bezogen, niemals mehr, wie es in Apc. 1, 8 geschah, auf Gott den Vater. Das älteste Beispiel, das schon berührte magische Quadrat aus Pompeji, bedeutet wohl eine apokalyptische Drohung gegen Rom, die durch die Chiffre begründet wird. Dann ist es zunächst in gnostischen Kreisen beliebt (vgl. Clem. Al. strom. 6, 141, 6; den Gnostiker Markos: Iren. haer. 1, 13/22; das Buch Jeû 2, 50) und verführt hier zu willkürlichen Deutungen. Ihre Blütezeit erlebt die Chiffre im Kampfe mit den Arianern und nach dem Siege über sie, da die Chiffre die Homousie des Vaters mit dem Sohne eindrücklich bezeugte.

4. Beispiele der Verwendung. Einige seien kurz erwähnt: Auf einer Grabplatte aus der Kalixtkatakombe (3. Jh. ?) steht in der oberen linken Ecke Ω. A. und in der rechten unteren Ecke, unter dem waagerechten Querbalken des Chri-

stogramms, A Ω, in der Mitte zwischen beiden das Swastika-Kreuz (Abbildung bei Cabrol 4; eine Tabelle, welche die Verwendung des Zeichens auf datierten und undatierten christlichen Inschriften veranschaulicht, bei Cabrol 7/12; vgl. auch Kaufmann und ILCV passim). Eine Münze Konstantins II zeigt auf der Vorderseite das diademgeschmückte Haupt des Herrschers, auf der Rückseite wiederum das Christogramm, das die Buchstaben A u. O mit seinen Schenkeln einschließt, beides umgeben von der Umschrift: Salus Augusti nostri (Abbildung: Cabrol 20). Häuser, Kirchen, Grabsteine, Sarkophage (zB. auf dem Deckel ravennatischer Sarkophage: Sybel, Antike 2 Taf. 53f), Lampen (DACL 8, 1, 1104. 1150f u. ö.) und Gläser (H. Vopel, Die altchristl. Goldgläser [1899] 23), Schmuckkästchen (Elfenbeinkästchen von Pola: Phot. Alinari 40023) und Buchdeckel, Medaillons (Phylakterien; vgl. zB. Dölger, Ichth. 3, 67) und Ringe, Siegel und Stempel werden durch die Chiffre geweiht und geschützt. Die Formen der Buchstaben wechseln wohl mannigfaltig, aber fast durchweg ist das A in monumentaler, das ω in vulgärer Schrift geschrieben; es ist wie eine epigraphische Variation des Wortes: Ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα (ausgeschrieben) καὶ τὸ ὦ (Apc. 1, 8). Oft erscheinen die Buchstaben in einem Lorbeerkranz (*Kranz) mit dem deutlichen Sinn: Christus Imperator (vgl. K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum [1940] 215/23), oder in einem einfachen Kreis, auch in einem Dreieck, unter dem Querbalken des Kreuzes hängend (Abbildung: Wilpert, Mal. Taf. 259) oder neben dem Querbalken angebracht (vgl. zB. Apsismosaik von S. Apollinare in Classe-Ravenna: Berchem-Cl. Abb. 202; Dölger, Ichth. 4, 198), mit Palmenzweigen oder Tauben vereint; ferner neben dem griechischen, dem Haken- oder auch, wenngleich selten, dem ägyptischen Henkelkreuz (CIG 4, 8947a). Frühzeitig werden die Buchstaben als ikonographisches Kennzeichen der Christusdarstellung verwendet; man setzt sie in den Nimbus (vgl. etwa DACL 12, 182) oder neben die Christusfigur (vgl. zB. Dölger, Ichth. 4, 193; vgl. auch Kropp, Zaubert. 3, 84. 215). Die Verbreitung reicht von Syrien (F. Cumont, Catalogue des sculptures antiques [Brux. 1913] 175) bis Spanien, von Nordafrika bis Deutschland und England. Auch in der Liturgie spielen die apokalyptischen Buchstaben eine Rolle; vgl. Cabrol 24f. Dem MA wird es zum viel verwandten hl. Symbol, das es auf Münzen prägt (Friedensburg aO. 59ff) und in Hymnen preist (Hildebert v. Tours: PL 171, 1411).

F. Boll, Sphaera (1903) 469ff. – F. Cabrol, Art. AΩ: DACL 1, 1, 1/25. – Dölger, Ichth. 1, 341. – F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie [2] (1925) 122ff. – W. Friedensburg, Die Symbolik der Mittelaltermünzen 1 (1913) 59ff. – A. Jacoby, Art. Alpha et Omega: Bächtold-St. 1, 310. – Kaufmann, Epigr. 41. – G. Kittel, Art. AΩ: ThWb 1, 1/3. – N. Müller, Art. AΩ: Herzog-H. 1, 1/12. – R. Reitzenstein, Das Iran. Erlösungsmysterium (1921) 244. *E. Lohmeyer.*

Aal. A. Griech.-römisch. Bei Homer wird der A. von den Fischen noch unterschieden (Il. 21, 203. 353; vgl. Athen. 7 p. 298d). Die spätere Naturbeschreibung berichtet über ihn folgendes: Es gibt Flußaale (ἔγχελυς, anguilla) u. Seeaale (γόγγρος, conger; vgl. Aristot. hist. animal. 1, 5 p. 489b; partib. animal. 4, 13 p. 696a; Plin. n. h. 9, 73). Beide Arten gehören zu den ‚schuppenlosen', glatten Fischen (Aristot. hist. an. 2, 13 p. 504b). Nicht zu den Aalen wird gerechnet der gefleckte Meeraal, die *Muräne (σμύραινα, muraena), die nicht nur ‚schuppenlos', sondern auch flossenlos ist, während Fluß- u. Seeaal doch wenigstens zwei Vorderflossen besitzen (vgl. Aristot. hist. an. 2, 13 p. 504b; part. an. 4, 13 p. 696a; Plin. n. h. 9, 73). Der A. hält sich im tiefsten Grunde des Wassers, im Schlamm auf (Aristot. hist. an. 6, 16 p. 570a). An seiner Entstehung ist ein Muttertier nicht beteiligt; der Bodenschlamm bringt vielmehr durch Urzeugung einen Erdwurm hervor, der zum A. wird (Aristot. hist. an. 6, 16 p. 570a; Athen. 7 p. 298c; abweichend PsAristot. b. Athen. 7 p. 298c; Plin. n. h. 9, 160; vgl. 10, 189). Der A. hat infolgedessen keine Geschlechtsorgane (Aristot. hist. an. 6, 14 p. 569a; Plin. n. h. 10, 189); die Komödiendichter nennen ihn daher ‚jungfräulich' (vgl. Athen. 7 p. 299a. 300b c). Seine Fortbewegung ähnelt der der Schlange, mit der er ja überhaupt verwandt scheint (Aristot. part. an. 4, 13 p. 696a; Plin. n. h. 9, 73; Juven. 5, 103; vgl. auch die Etymologie von ἔγχελυς u. anguilla). Der A., der vor allem nachts auf Nahrungssuche geht (Aristot. hist. an. 9, 2 p. 592a; Athen. 7 p. 298c; Plin. n. h. 9, 74) u. lichtscheu, ja blind ist (Archiloch. b. Athen. 7 p. 299a), nährt sich im allgemeinen von Schlamm u. Speiseresten (Aristot. hist. an. 9, 2 p. 591b/92a). Man erzählt sich gern von riesenhaften Exemplaren der Gattung (vgl. Matron bei Athen. 4 p. 135d; Plin. n. h. 9, 4). Der A. vermag mehrere Tage außerhalb des Wassers zu existieren (Aristot. part. an. 4, 13 p. 696b; hist. an. 9, 2 p. 592a; Plin. n. h. 9, 74. 177), ja man kann ihm wie den Ziegen u. Schildkröten das Herz herausnehmen, ohne daß er gleich zu leben u. zu emp-

finden aufhört (Asclepiad. b. Tert. an. 15, 2). Er kann ein Lebensalter von 7 bis 8 Jahren erreichen (Aristot. hist. an. 9, 2 p. 592a; Athen. 7 p. 298c; Plin. n. h. 9, 74). — Die antike Spruchweisheit findet am A. besonders bezeichnend den ‚aalglatten', der zufassenden Hand leicht entgleitenden Körper; sie sagt daher von einem schlauen Menschen: Anguilla est, elabitur (Plaut. Pseudol. 747; Parallelen bei A. Otto, Sprichwörter u. sprichwörtliche Redensarten der Römer [1890] 25; dazu Dölger 364_1; vgl. auch die Traumdeutung bei Artemid. 2, 14). Als Speise war der A. sehr geschätzt (Aristoph. Acharn. 880/2; pax 1005); Anaxandrid. b. Athen. 7 p. 299f nennt ihn geradezu den besten unter den Fischen (vgl. auch p. 299a/300d). Weniger günstig lautet das Urteil der Ärzte (vgl. zB. Galen. bon. mal. suc. 9, 4 [CMG 5, 4, 2, 418 Helmr.]). Die Volksmedizin weiß, daß der Genuß von Wein, in dem tote Aale gelegen haben, heftigen Widerwillen gegen das Weintrinken erregt (Plin. n. h. 32, 138). — Weil Fischopfer in der Antike etwas Seltenes sind, muß es auffallen, daß für Griechenland Aalopfer als eine geläufige Erscheinung bezeugt werden (Stengel, Kultusalt. 123f). Zwei Menanderfragmente bei Athen. 4 p. 146e u. 8, 364e verraten aber deutlich, daß die Aale in der Regel nicht den himmlischen, sondern den unterirdischen Gottheiten geopfert wurden (vgl. Dölger 19f); das Staunen der Alten darüber, daß die Böoter große Aale aus dem Kopaissee den Himmlischen darbrachten, weist in die gleiche Richtung (vgl. Agatharchid. b. Athen. 7 p. 297d). Die Erklärung für die Verwendung des Aals als Opfermaterie im Kult der Unterirdischen ist vor allem wohl darin zu suchen, daß er wegen seiner dunklen Farbe, seines schlangenartigen Aussehens u. wegen seines Aufenthaltes im Grundschlamm leicht als ein den chthonischen Mächten nahestehendes, ihnen gehöriges u. von ihnen geliebtes Wesen gelten konnte. Zu der eben behaupteten Beziehung des Aals zur Unterwelt passen freilich schlecht die Nachrichten über die bei Heiligtümern himmlischer Gottheiten gelegenen Quellen u. Teiche, in denen mit goldenen Ohrringen oder Halsbändern geschmückte ‚heilige' Aale gehalten wurden (Athen. 8 p. 331e; Plin. 32, 16; vgl. Porph. abst. 3, 5; Suid. s. v. Κρίσαμις; Ael. n. an. 12, 30; 8, 4). Vielleicht reichen diese Aalteiche in eine ältere, nicht reingriechische oder nicht eindeutig dem Kult von Himmelsgottheiten zugewendete Entwicklungsstufe der betreffenden Heiligtümer zurück. Anderseits wird aber aus der Beziehung des Aals zu den chthonischen Mächten verständlich, warum er explicite oder implicite (als einer aus der Gattung der schuppen- u. flossenlosen Fische) vielfach als verbotene Opfergabe (Cass. Hemina b. Plin. n. h. 32, 20; Festus s. v. pollucere 298 Linds.) u. als verbotene Nahrung galt, warum also zB. die von der ‚Hl. Krankheit', der Epilepsie, Befallenen keinen Aal essen durften (PsHippocr. morb. sacr. 1 [1, 589 Kühn]). Freilich wird auch noch eine andere Erklärungsmöglichkeit für das Speiseverbot in Betracht gezogen werden müssen: wenn ein Wesen um so niedriger steht, je stärker es der Erde verhaftet ist, u. wenn infolgedessen die Rangordnung der Geschöpfe durch die Reihe Mensch – Vogel – Landtier – Fisch bezeichnet wird (vgl. Plato Tim. 92 a b), dann gehört der A. als der im Grundschlamm der Gewässer lebende Fisch notwendig zu den niedrigsten u. verächtlichsten Kreaturen, die es gibt, u. der nach dem Geistigen strebende Mensch tut gut daran, ihn zu meiden. — Erwähnt sei noch, daß man in den römischen Schulen auch ein ledernes, aus Aalhaut hergestelltes Strafwerkzeug des Lehrers als ‚Aal' (anguilla) zu bezeichnen pflegte (Plin. 9, 77; vgl. Isid. or. 5, 27, 15; Blümner, Priv. 319).

B. Orientalisch. In Ägypten wurde der A. heilig gehalten u. nicht gegessen (Herodot 2, 72; Antiphan. u. Anaxandrid. b. Athen. 7 p. 299e f). Nach der Vermutung Dölgers (113f) wäre der Grund darin zu suchen, daß der Aal der ins Totenreich hinabsinkenden Abendsonne, dem Atum, geweiht war. Dazu könnte passen, daß nach PGM IV 2105f Aalblut als Zaubertinte zu verwenden ist, wenn es sich um die magische Beschriftung des aus dem Wasser stammenden Schreibstoffs, des Papyrus, handelt (anders Hopfner, OZ 2, 159f § 367/9). Der Kopte Horapollon weiß zu erzählen, daß man einen mit allen verfeindeten Menschen hieroglyphisch durch einen Aal darstellte, in Erinnerung daran, daß der Aal nicht mit anderen Fischen zusammen anzutreffen ist (hierogl. 2, 103). — Das mosaische Gesetz hält die mit Flossen u. Schuppen versehenen Fische u. die schuppen- u. flossenlosen scharf auseinander; die ersteren dürfen gegessen werden, die letzteren sind unrein u. ihr Genuß ist verboten (Lev. 11, 9/12; Dtn. 14, 10). Kein Zweifel, daß auch der A. unter die zweite Gruppe fällt; genannt wird er nirgendwo.

C. Christlich. Origenes weiß, daß der Aal u. die schuppen- u. flossenlosen Fische überhaupt im Schlamm verweilen, ja daß sie nicht einmal imstande sind, an die Oberfläche des Wassers aufzusteigen. Das soeben (B) zitierte atliche Ge-

setz mahne, tiefer verstanden, den Menschen, es nicht mit diesen schuppen- u. flossenlosen Wesen zu halten, sondern mit den anderen, d. h. aus dem Schlamm der Ungläubigkeit zum Netz des Glaubens hinauf zu eilen; zu diesem Aufstieg brauche der Mensch ‚Schuppen', d. h. die Bereitwilligkeit u. Möglichkeit, das alte Kleid der Sünde abzuwerfen (in Lev. hom. 7, 7). Tertullian (an. 15, 2/6) bekämpft den Schluß des Arztes Asklepiades v. Prusa, daß die führende Kraft, das ἡγεμονικόν, deswegen nicht im Herzen des Menschen ihren Sitz haben könne, weil man ja den Aalen das Herz herausnehmen könne, ohne sie gleich zu töten (s. oben A). Ebd. 32, 6 werden, um mit den in den äußersten Räumen lebenden Wesen zu exemplifizieren, Adler u. Aal genannt. Basilius (hex. 7, 2) greift die alte Auffassung, daß die Aale mit den Drachen u. Muränen im Schlamme leben u. den giftigen Reptilien näher stehen als den Fischen, wieder auf (auf den Ausführungen des Basil. beruht wieder Ambros. ex. 5, 2, 5). Hieronymus kritisiert ep. 121, 10, 17f die überlieferten jüdischen Speisegesetze u. hebt dabei eigens das Verbot des Aalgenusses hervor; er muß sich dabei (ähnlich wie Barnab. ep. 10, 5) auf die spätere jüdische Lehrtradition gestützt haben, da ja an den unter B angeführten Stellen des AT die unter das Gesetz fallenden Fische gar nicht einzeln genannt sind. Isidor (orig. 12, 6, 41 Linds.) leitet das Wort anguilla von anguis, Schlange, ab. Er fährt fort: origo huius ex limo; unde et quando capitur, adeo lenis est ut quanto fortius presseris, tanto citius elabitur. Plinius folgend erzählt er, im Ganges gebe es Aale von 30 Fuß Länge. Er weiß auch von dem Rezept der Volksmedizin gegen Trunksucht (s. oben A). — In der Priscilla-Katakombe findet sich ein Emailbruchstück mit der Darstellung eines Aals als Graberkennungsmarke eingelassen (Dölger 403: ders., ACh 6,68). Aale neben Broten waren vielleicht auf der jetzt verschollenen Inschriftplatte ILCV 3236 aus dem Coemeterium Lucinae abgebildet. Man möchte sie hier mit Dölger (403) auf Grund der unter A behandelten antiken Vorstellungen u. mit Rücksicht auf die Brote als Totenspeise deuten; doch ist der christliche Charakter der Inschrift nicht über jeden Zweifel erhaben. — Zum mittelalterlichen Nachleben der im Vorstehenden gesammelten antiken Vorstellungen u. Übungen s. Dölger 364_4.

Dölger, Ichth. 2, Register s. v. Aal. – E. Hoffmann-Krayer, Art. Aal: Bächtold-St. 1, 1/5. – O. Keller, Antike Tierwelt 2 (1913) 357/60. – Oder, Art. Aal: PW 1, 1/4. *Th. Klauser.*

Abaton. Von heiligen Orten können alle oder einzelne Menschen bzw. Menschengruppen aus verschiedenen Gründen ausgeschlossen sein. Nämlich a. weil die Heiligkeit des Ortes die Unreinheit der Menschen überhaupt oder die einer bestimmten Menschengruppe nicht erträgt (*Unreinheit); b. weil vermieden werden soll, daß eine Personengruppe durch das Auftreten einer anderen ethisch gemindert oder gefährdet wird (*Klausur, *Katochos); c. weil eine gewisse Unterscheidung u. Gliederung innerhalb der Religionsgemeinschaft aufrechterhalten u. zum Ausdruck gebracht werden soll (*Priester, *Klerus, *Laien, *Cancelli, *Ikonostase). Dem unter a genannten Motiv entspricht der antike Begriff des Abaton (dafür, besonders bei unterirdischen Räumen, auch Adyton). — Darunter versteht man einen hl. Ort, der von niemand (göttl. Fußspur [PsAristot. mir. ausc. 97], Blitzmal) oder nicht von bestimmten Personengruppen (Mördern, Unreinen, Fremden, Sklaven, Frauen oder Männern, Uneingeweihten) oder nur von bestimmten (Priesterpersonal, Hiketai) betreten werden darf. Es kann ein ganzer Berg sein (Karmel: Jambl. v. Pyth. 2, 15), meist ist es ein eingefriedeter Platz oder Bau im hl. Bezirk oder eine Abteilung des Tempels als Gotteshauses, in der der Gott gegenwärtig erscheinen kann (Mysterien-, Orakel- oder Heilraum; *Incubatio). Im Tempel von Jerusalem sind Teile vom inneren Vorhof bis zum Allerheiligsten mit Abstufungen der Personengruppen A. (Joseph. a. J. 14, 72; b. J. 1, 152; Beer, Art. Jerusalem: PW 9, 935/42. 947/9). Zuwiderhandlung kann bis zur Todesstrafe führen (Mysterien von Eleusis: Liv. 31, 14; Tempel von Jerusalem: Ditt. Or. 598). Zum Verständnis der Vorschriften kann der religionsgeschichtl. Begriff ‚Tabu' helfen, der ‚heilig, unrein, gefährlich' vereinigt. Die innerliche Auffassung in der von Porphyr. abst. 2, 19 u. Clem. Al. strom. 5, 1, 13, 3 zitierten epidaurischen Vorschrift ἁγνὸν χρὴ ναοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα / ἔμμεναι· ἁγνεία δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια (Parallelen bei Wächter 8/10) vertritt auch scharf das Frg. eines außerkanonischen Evangeliums (POxy. 5 [1908] nr. 840; KlT 31 [1908] 3/9 Swete; Hennecke 31 nr. 13) durch Christi Mund gegenüber dem äußerlichen Tempelritual. — Die christl. Kirche ist als Gemeindehaus (ἐκκλησία) grundsätzlich allen Gemeindegliedern zugänglich; nur Unreine (wie Wöchnerinnen bis zur Aussegnung, vgl. Lc. 2, 22/4 nach Lev. 12, 1/8), Exkommunizierte u. Büßer sind ausgeschlossen (*Wöchnerin, *Menstruation, *Exkommunikation, *Buße); an den entgegen-

gesetzten heidn. Übungen wird Kritik geübt (zB. Minuc. Fel. 24, 3). In der alten Kirche war den Büßern meist wohl nur der äußere *Narthex zugänglich (vgl. Koch). — Frühzeitig ist der Altarraum für die Frauen zum A. geworden. Syn. v. Laodic. cn. 44: ὅτι οὐ δεῖ γυναῖκας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ εἰσέρχεσθαι; für weitere Belege s. Braun u. Eisenhofer.

J. Braun, Der christl. Altar 2 (1924) 656f. – Eisenhofer 367f. – H. Hepding, D. Begrabnis d. Wöchnerin: Volkskundl. Beiträge, Festschr. f. Wossidlo (1939) 151/65. – H. Koch, Der Bußerplatz im Abendland: ThQS 85 (1903) 254/70. – W. Smith-R. Stübe, Die Religion der Semiten (1899) 110/22. – Stengel, Art. Abaton u. Adyton: PW 1, 20f. 441. – H. Usener, Keraunos: Kl. Schriften 4 (1913) 471/97. – Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult: RVV 9, 1 (1910) 6/10. *R. Herzog.*

Abbas s. Abt.

Abbatissa s. Äbtissin.

Abendgebet. A. Nichtchristliches. Ein A. wird dem häufiger in diesem Sinne bezeugten *Morgengebet als Brauch des täglichen Lebens Plato leg. 10, 887 E u. Hor. carm. 4, 5, 37/40 gegenübergestellt, wenn anders hier durch ‚integro sicci mane die‘ und ‚uvidi, cum sol oceano subest‘ nicht nur der Begriff eines ‚immer‘ umschrieben werden soll. Hesiod. op. 338f erfolgt die gleiche Gegenüberstellung für eine mit Weihrauchopfer verbundene Weinspende. Auch zur Verrichtung von Zaubergebet galt wie die Zeit des *Sonnenuntergangs, so auch der spätere Abend und näherhin die Zeit unmittelbar vor dem Schlafengehen als besonders geeignet (PGM II 21 [1, 22]: ἑσπέρας μέλλων κοιμᾶσθαι; VII 363 [2, 16]: ἑσπέρας οὖν, ὁπόταν μέλλῃς κοιμᾶσθαι). Einmal scheint aber auch eine Zauberanweisung (PGM II 12 [1, 20]: λέγεται .. μετὰ τοῦ εἰσελθεῖν ἀπὸ τῆς εὐχῆς πρὶν κοιμηθῆναι) auf den verbreiteten Brauch eines vor dem Schlafengehen unter freiem Himmel oder doch noch außerhalb des Schlafgemachs verrichteten eigentlichen A.s Bezug zu nehmen, wie schon bei Homer Od. 18, 419 (ὄφρα σπείσαντες κατακείομεν) eine das abendliche Gelage abschließende Weinspende dem Schlafengehen voraufgeht. Dargebracht wird diese dabei ebd. 3, 333f neben ‚anderen Unsterblichen‘ (vielleicht nur mit Rücksicht auf die Seereise, auf der Telemachos u. Athene-Mentor sich befanden) dem Poseidon, dagegen 7, 136/8 grundsätzlich dem Hermes (τῷ πυμάτῳ σπένδεσκον, ὅτε μνησαίατο κοίτου). Nach Athen. 1, 16, 6 empfing letzterer diese Libation in seiner Eigenschaft als Gott des Schlafes (so auch Schol. Od. 7, 138 [1, 338, 26/9 Dindorf]) u. wäre als ihr Empfänger in späterer Zeit durch Zeus Τέλειος abgelöst worden. Verbunden mit der Libation ist Od. 3, 341 bzw. 332 u., wohl in literarischer Abhängigkeit von der Homerstelle, Apollon. Rhod. Argon. 1, 516/8 ein Brandopfer von Tierzungen. Über dieses handeln eingehender als Athen. aO. u. unter verschiedenartiger Deutung des, wie es heißt, von Hause aus ionischen oder speziell attischen Brauches Schol. Od. 3, 332 u. 341 (1, 152, 13/154,17 Dind.), Aristoph. Plut. (381a 37/b 2 Dübner), Apollon. Rhod. aO. (44, 27/45, 16 Wendel) u. Eustathios zu Od. 3, 332, wobei gelegentlich (Schol. Od.: 1, 153, 12f Dind.) auch von Gesang zu Ehren der Götter (τὸ τοὺς θεοὺς ὑμνεῖν) die Rede ist, der vor dem Schlafengehen stattzufinden habe (πρὸ γὰρ τοῦ κοιμηθῆναι δεῖ ψάλλειν). Doch ist zu beachten, daß nach den Μεγαρικά des Dieuchidas (fr. 8 [FHG 4, 390], mit sagenhaftem Aition) mindestens in Megara das Zungenopfer auch abgesehen von abendlichem Mahlbrauch den Abschluß aller Staatsopfer gebildet hat. Nach Heliod. Aethiop. 3, 4 wurde die hier als ein τὰ κοιταῖα τοῖς νυκτίοις θεοῖς ἐπισπείσασθαι bezeichnete Weinspende als Abschluß des gewöhnlichen Tageslaufs unmittelbar nach Anzünden der Lampe auch dann vollzogen, wenn geselliges Zusammensein sich noch weiter in die Nacht hinein fortsetzte. Inhalt des begleitenden Gebetes an Hermes u. andere Götter ist ebd. 5 die Bitte um eine von guten Träumen erfüllte Nacht u. speziell darum, im Traum die Liebsten zu sehen. — Für das Judentum wird das im Tempelkult nicht begründete A. des späteren synagogalen Brauchtums (über dieses J. Elbogen, D. jüd. Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung[2] [1924] 99/106) bereits durch Joseph. ant. 4, 8, 13 bezeugt.

B. Christliches. Dem Christen wurde auch unabhängig von dem schon auf jüdischem Boden üblichen ein zunächst privates A. durch atl. Schriftstellen wie Ps. 54, 18 und 140, 2 nahegelegt. Bezeugt wird die Verrichtung eines solchen mit dem Inhalt des Dankes von Clem. Al. paed. 2, 4 (71). Mit dem Morgengebet wird das A. von Tert. or. 25 (198, 1f) zu dem Paar der ‚sine ulla admonitione‘ zu verrichtenden ‚legitimae orationes‘ zusammengefaßt; es erscheint in gleicher Gegenstellung bei Cypr. dom. or. 35 (1, 292f) und als letztes von drei nach Dan. 6, 13 täglich gebotenen Gebeten bei Orig. or. 12, 2 (325 K.); erst recht fehlt es natürlich nicht in Aufzählungen noch zahlreicherer *Gebetszeiten. — Im Rahmen des liturgischen Tagzeitengebetes trägt einen mit antikem A. sich berührenden Charakter zunächst das *Lychnikon

bzw. die *Vesper. Ein noch späteres, zu Anfang der Nacht unmittelbar dem Schlafe vorangehendes liturgisches A. ist aus dem täglichen Gemeinschaftsleben der klösterlichen Familie erwachsen u. wird zuerst für das innere Kleinasien durch Basil. reg. fus. tr. 37 (PG 31, 1016), für die Umgebung von Konstantinopel unter dem Namen πρωθύπνια durch die Biographie des Hypatios (Callin. v. Hypat. ed. Semin. philol. Bonn. sodales [1895] 54) u. wohl auch für Antiocheia durch Joh. Chrys. in 1 Tim. hom. 4, 5 (PG 62, 577) eindeutig bezeugt. Ob Ambros. virginib. 3, 4 (PL 16, 237) im gleichen Sinne, oder noch von privatem A. zu verstehen ist, muß dahingestellt bleiben. Einem Anschluß an die Mahlzeit entspricht auch für dieses liturgische A. seine spätere griech. Bezeichnung als ἀπόδειπνον, während die lat. als ,completorium', unter der es von Bened. reg. 16.18 vorgesehen wird, es als Ergänzung der Vesper bzw. des gesamten Tagesgebets einführt. Auf die Zeit des völligen Dunkelwerdens oder (im Anschluß an Ps. 90, 1) die für die Nacht erflehte göttliche ,Beschirmung' geht der syr. Name Suttārā, unter dem eine Komplet den syr. Jakobiten (vgl. A. Baumstark, Festbrevier u. Kirchenjahr der syr. Jakob. [1910] 155/8), Maroniten u. Nestorianern (Übersetzung bei A. J. Maclean, East Syrian Daily Offices [Lond. 1894] 185/210) gemeinsam ist. Eine sogar doppelte hierhergehörige Erscheinung (,Friedensstunde' u. ,Stunde der Ruhe') weist die endgültige Gestalt des armenischen kirchlichen Tagzeitengebets auf (Übersetzung: Breviarium Armenium sive dispositio communium armen. eccles. precum [Vened. 1908] 239/68. 269/90 bzw. F. C. Conybeare, Rituale Armenorum [Oxf. 1905] 483/6. 486/8) auf. Doch kennt Chosrau (um 950) in seinem Kommentar diese Unterscheidung noch nicht, u. überhaupt noch unbekannt war (um 718) ein weiteres auf die Vesper folgendes liturgisches A. dem Katholikos Johannes v. Odsun (vgl. Conybeare aO. 506 bzw. 488/502). Engste Beziehungen in Aufbau u. textlichem Bestand vor allem zwischen dem griech. Apodeipnon (Horol. 105/25: 'Α. μέγα für die Fastenzeit; 126: 'Α. μικρόν, eine außerhalb derselben übliche Kurzgestalt) u. dem kopt. ,Gebet des Schlafes' (Übersetzung: J. Marquis of Bute, The Coptic Morning service of Lord's day[2] [Lond. 1908] 157/63), aber auch jene beiden armen. Erscheinungen gehen auf den Einfluß des Kultes des frühchristlichen Jerusalem zurück, für den schon Aether. peregr. 27, 7 während der Quadragesima eine kompletartige Erweiterung des Lychnikon bezeugt. Ps. 90 (91) wird für das spätere liturgische A. bereits durch Basil. aO. angesetzt u. ist hier den verschiedensten Riten der Folgezeit gemeinsam. Übereinstimmung im Gebrauch von Ps. 4 besteht zwischen dem griech., jakobit., armen. u. der auch in der nichtmonastischen röm. Liturgie heute an Sonn- u. höheren Festtagen festgehaltenen Regelung Benedikts. Übereinstimmung in der Verwendung von Ps. 133 besteht zwischen der Ordnung Benedikts u. der mozarabischen Komplet (PL 86, 461/72). Eine Bezugnahme auf das Traumerlebnis wird seit frühester Zeit auch christlichem A. in dem negativen Sinne eigentümlich gewesen sein, in dem Basil. aO. von einer αἴτησις τοῦ ἀπρόσκοπον ἡμῖν καὶ φαντασιῶν ἐλευθέραν ὑπάρξαι τὴν ἀνάπαυσιν redet u. der röm. Komplethymnus bittet: Procul recedant somnia et noctium phantasmata.

P. Batiffol, Histoire du bréviaire romain[3] (Par. 1911) 115f. – S. Baeumer, Geschichte des Breviers (1895) 178. 253. 343f. – A. Baumstark, Palastinensisches Erbe im byzantinischen u. koptischen Horologion: Atti V. Congresso intern. Studi Biz. 2 (Rom 1940) 463/9. – C. Callewaert, Liturgicae institutiones 2 (Brügge 1931) 177/87. – E. Fehrenbach, Art. Complies: DACL 3, 2466/70. – J. Pargoire, S. Pétridès, Art. Apodeipnon: DACL 1, 2579/89.

A. Baumstark.

Abendmahl s. Eucharistie.

Abendstern s. Lucifer.

Aberglaube s. Superstitio.

Aberkios. A. Problem. 1883 entdeckte W. Ramsay in Hieropolis bei Synnada in Kleinphrygien 2 heute im Lateranmuseum befindliche Bruchstücke einer Inschrift (Abb.: Dölger, Ichth. 3, 50), die alsbald als Teile einer in der legendarischen Vita des Bischofs A. v. Hierapolis (Ende des 4. Jh., später erweitert; Ausg.: Th. Nissen [1912]) mitgeteilten Grabschrift erkannt wurden. Der Text der Inschrift bezeichnet indessen den A. nicht als Bischof, sondern nur als μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ, als ,Jünger des heiligen (oder: reinen) Hirten'; nach dem Fundort der Fragmente handelte es sich außerdem nicht um Hierapolis (am Lykos), sondern um Hieropolis (am Glaukos). Die von Ramsay ebenfalls in der Nähe von Synnada gefundene, vom J. 216 datierte christliche Grabschrift eines gewissen Alexander, in welcher die des A. benutzt ist, liefert den Terminus ante quem für die letztere (Text der Alexandrosinschrift: Dölger 455; Leclercq 69; Abel 322; die Abhängigkeit der Alexandrosinschrift von der des A. bewies abschließend De Sanctis; Dieterich nahm das umgekehrte Verhältnis an). Die Vita könnte natürlich rein legendarische Dichtung auf Grund der

christlich gedeuteten Inschrift sein; sie könnte aber auch geschichtliche Erinnerungen enthalten. Denkbar wäre es, daß es sich bei der Grabschrift (und Vita) um den Avirkios Markellos handelt, der bei Euseb. h. e. 5, 16, 3 als Adressat einer 192/3 verfaßten Schrift gegen den Montanismus erscheint. Erste Voraussetzung für die Identifizierung des A. der Inschrift mit dem Montanistengegner des 2. Jh. ist, daß der christliche Charakter der Inschrift erwiesen wird. Hierüber hat man bis in die jüngste Zeit heftig gestritten. Nicht wenige haben die Inschrift als Zeugnis heidnischer Mysterienfrömmigkeit aus dem Bereich des Attiskults deuten wollen (Ficker, Dieterich, Reitzenstein u. a.), während Harnack sie als Produkt eines heidnisch-christlichen Synkretismus verstand. Die Mehrzahl der Gelehrten, an ihrer Spitze der Entdecker Ramsay, hat sich für die christliche Herkunft entschieden; das Material hierfür haben am reichhaltigsten Th. Zahn u. F. J. Dölger zusammengetragen.

B. Text: Ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολείτης τοῦτ' ἐποίησα / ζῶν, ἵν' ἔχω καιρῷ σώματος ἔνθα θέσιν. / οὔνομ' Ἀβέρκιος ὁ ὢν μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ, / ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε, / 5 / ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας. / οὗτος γάρ μ' ἐδίδαξε<ν ἅπαντα τὰ> γράμματα πιστά, / εἰς Ῥώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲν βασιλείαν ἀθρῆσαι / καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον. / λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα. / 10 / καὶ Συρίης πέδον εἶδα καὶ ἄστεα πάντα, Νισῖβιν, / Εὐφράτην διαβάς. πάντη δ' ἔσχον συνομήμους / Παῦλον ἔχων ἐπ' ὄχων. πίστις πάντη δὲ προῆγε / καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς / πανμεγέθη καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή. / 15 / καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντὸς / οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου. / ταῦτα παρεστὼς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι, / ἑβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς. / ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός. / 20 / οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει. / εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχίλια χρυσᾶ / καὶ χρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει χίλια χρυσᾶ.

6 ἅπαντα τὰ Orth] om. Mss.; τὰ ζωῆς Pitra; τὰ Ῥώμης Nissen; τὰ ἱερὰ Dölger; ἀληθῆ (-ῶς) Casel; φυλάξαι Grégoire. — 7 βασιλείαν Mss.] βασ<ι>λ.. (βασλη..?) Lapis; βασιλῆαν Ramsay. — 11 συνομήμους Grégoire, Calder (verweist auf JRS 19 [1899] 296 nr. 212); συνο.. Lapis; συνομηγύρους Mss.; συνομίλους Lightfoot; συνοδίτας Dieterich. — 12 ἐπ' ὄχων Hirschfeld] επο.. Lapis; ἑπόμην Ramsay; (δὲ) ἔσωθεν Mss.

Übersetzung: Als Bürger einer auserlesenen Stadt hab' ich dies Grabmal errichtet, / da ich noch lebte, damit ich rechtzeitig eine Ruhestätte des Leibes hier habe. / Mein Name ist Aberkios, Schüler bin ich eines reinen Hirten, / der seine Schafherden weidet auf Bergen und Ebenen, / 5/ der große Augen hat, überallhin hinabschauende. / Dieser nämlich hat mich gelehrt <jegliches> verläßliche Wissen, / er, der nach Rom mich sandte, ein Reich zu schauen / und eine Königin zu sehen im Goldgewand und goldenen Schuhen. / Ein Volk aber sah ich dort, das ein glänzendes Siegel besitzt. / 10 / Auch Syriens Ebene sah ich und die Städte all, Nisibis auch, / nachdem ich den Euphrat überschritten. Überall fand ich Glaubensbrüder, / ich hatte ja Paulus auf meinem Wagen. Überall zog mir die Pistis (Glaube) voran / und setzte mir vor als Speise an jeglichem Ort den Fisch von der Quelle, überaus groß und rein, den gefangen eine reine Jungfrau. / 15 / Und diesen bot sie (Pistis) den Freunden zum Mahle immerdar; / denn sie verfügte über einen köstlichen Wein — als Mischwein reichte sie ihn mit Brot. / Dabeistehend habe ich dies diktiert, damit es hier geschrieben werde. / Im zweiundsiebzigsten Jahre stand ich, ungelogen. / Der dies versteht, jeder Glaubensgenosse, bete für Aberkios. / 20 / Niemand aber soll mir ins Grab noch einen anderen legen. / Tut er es aber dennoch, so zahle er dem Fiskus der Römer zweitausend Goldstücke und der lieben Vaterstadt Hieropolis tausend Goldstücke (vgl. Übers. bei Zahn, Averc. 315f; Dölger 459; Abel 348).

C. Kommentar. 1 braucht nicht Anspielung auf den christlichen Gedanken des Himmelsbürgers zu sein (so zuletzt Abel); der Vf. kann hier an seine Zugehörigkeit zu der geliebten und darum für ihn erlesenen (vgl. 22) oder zu der Attis bzw. Christus anhängenden und darum von diesem auserwählten Vaterstadt Hieropolis denken. — 3 Sowohl Attis wie Christus sind als ‚Hirten' bezeichnet worden; der Ausdruck ποιμὴν ἁγνός ist für Attis jedoch nicht nachgewiesen (Dieterich 20/2; Dölger 464/6). — 4 In den Worten ‚auf Bergen und Ebenen' kann man die Nachwirkung christlicher Exegese sehen, die unter diesem Bilde das Walten des Gotthirten im Himmel und auf dem Erdkreis darstellte (Dölger 467). — 5 Die ‚großen, alles sehenden Augen' können sowohl von Attis, dem ‚Hirten der leuchtenden Sterne' und ‚tausendäugigen' (Hippol. ref. 5, 9), wie von Christus, dem Hirten (Hebr. 13, 20) und παντεπόπτης (Clem. Al. paed. 3, 8, 44, 1), verstanden werden. — 6 Eine restlos überzeugende Ergänzung der Textlücke ist noch nicht gefunden. Die Worte γράμμ. π. könnten

Zauberbuchstaben sein, die den Gottesnamen bezeichnen, oder Geheimlehren oder Kultformeln; aber sie sind auch in christlichem Munde denkbar als Bezeichnung für die Heilige Schrift oder für die christliche Lehre überhaupt (Abel 360). — 7/8 Daß βασιλείαν zu lesen ist, ist nach Calders Revision sicher. Unter βασιλῆαν verstanden die Anhänger dieser Lesart den Kaiser (Ramsay) oder den Sonnengott von Emesa (Dieterich); βασιλείαν dagegen sollte Attribut zu Rom sein (Duchesne) oder das geistige Reich der Kirche bedeuten (Dölger). Das Wort βασιλίσσαν bezog man entweder auf die Göttermutter Kybele (Ficker) oder auf die Virgo Caelestis von Karthago (Dieterich) oder auf die Kaiserin (Ramsay) oder auf die Kirche, die nach Dölgers Nachweisen schon um 200 und früher als goldgekleidete Königin geschildert wurde. Nach Abel (362) redet A. hier ‚exoterisch' von einem Besuch beim Kaiserpaar, ‚esoterisch' von Christus und seiner Braut, der römischen Kirche. — 9 λαον deutet Dieterich, indem er λᾶον versteht, auf den Stein von Emesa, den Heliogabal zwischen 219 und 222 zur Götterhochzeit nach Rom bringen ließ; das ‚Siegel' bleibt dabei aber völlig unverständlich. Es ist indessen nicht λᾶον, sondern λαόν zu lesen. Ficker versteht darunter die römischen Anhänger der Attis, die vielleicht ein Erkennungszeichen trugen. Einleuchtender ist Dölgers Deutung, wonach hier an die römische Christengemeinde und ihren sündenfreien, dem Taufgelöbnis gemäßen Wandel zu denken ist; σφραγῖδα ἄσπιλον τηρεῖν war für das letztere nach Dölgers Nachweisen geläufiger Ausdruck. — 10/11 Die Vertreter beider Richtungen der Auslegung finden hier das Interesse an der universalen Ausbreitung des Bekenntnisses ausgedrückt. Nisibis ist Grenzort, bezeichnet also die weite Ausdehnung der Reisen. — 12 Paulus ist für Ficker und Dieterich irgendein Reisebegleiter, etwa der Kutscher; die Anhänger der christlichen Auslegung denken an den Apostel, den A. als sein Reisevorbild betrachten konnte oder dessen Schriften er als Reiselektüre bei sich führte (vgl. Act. 8, 27). Πίστις ist nach Ficker mystischer Name für Atargatis; Dieterich setzte willkürlich Νῆστις, die nährende Göttin des Wassers, ein; die Personifizierung des Glaubens ist aber der frühchristlichen Literatur geläufig; gerne wird auch von seiner Führerrolle geredet. — 13/14 Der Fisch ist für Ficker Symbol des Attis; die Jungfrau ist Rhea, die Attis aus dem Wasser zog. Nach Dieterich ist davon die Rede, daß A. überall die von der Kultregel vorgeschriebene Speise bekam, d. h. Fisch, von jungfräulicher Hand gefangen. Dölger deutet die Verse, gestützt auf eindeutige altchristliche Texte, plausibler auf Christus und Maria (kritisch dazu Greiff). — 15/16 Nach Dieterich wäre außer Fisch auch Wein und Brot gereicht worden; nach Dölger besteht die Fischspeise eben in Wein und Brot; der ‚Fisch' ist also hier Symbol für die Eucharistie.

D. Ergebnis. Der symbolistisch-mysteriöse Charakter der Inschrift konnte durch allerlei Anklänge an die heidnisch-hellenistische Mysterienfrömmigkeit, besonders an die Attismysterien, zwar den Versuch nahelegen, die Inschrift als Zeugnis solcher Mysterienfrömmigkeit zu verstehen. Die Durchführung dieses Versuches stößt jedoch auf unüberwindliche Schwierigkeiten (Kritik bei Abel 389/94). Die Inschrift ist vielmehr christlich, wofür auch ihre Verwendung in der Vita Abercii u. in der Alexandergrabschrift sprechen. Der hl. Hirt mit den großen Augen ist also nicht Attis, sondern Christus; das Siegel ist die Taufe; die πιστὰ γράμματα sind nicht Zauberbuchstaben, sondern die hl. Schriften der Christen oder auch ihre Lehren; die Königin ist die christl. Kirche; die Bemerkung über die hl. Jungfrau bezieht sich auf das Mt. 1, 18/23 Angedeutete; die vom Glauben überall vorgesetzte Mahlzeit meint das Herrenmahl. Das religionsgeschichtlich Bedeutsame ist aber gerade die an die Sprache des hellenistischen Mysterienwesens anklingende, gewollt symbolistisch-mysteriöse Ausdrucksweise, vermöge deren A. die christl. Lehren u. Kultgeheimnisse ebensosehr dem Eingeweihten andeutet, wie dem Uneingeweihten verhüllt. Das Christentum erscheint als eine Art Mysterienkult u. man spürt den Geist der Arkandisziplin. Hierin, ebenso auch in der Übernahme der landläufigen Grabmulta, bleibt die Inschrift ganz im Rahmen der übrigen epigraphischen Denkmäler des orthodoxen phrygischen Christentums, die unverhüllte Hinweise auf das religiöse Bekenntnis vermeiden (W. M. Calder: Anatolian Studies present. to W. Ramsay [Manch. 1923] 65). Ist die christl. Deutung der Inschrift richtig, dann ist es möglich, daß der A. der Inschrift (und der Vita) mit dem Montanistengegner des 2. Jh. identisch ist (dafür schon Zahn, Avirc. 316; zuletzt Abel 405); in A., dem Bischof von Hieropolis, wäre dann ein bedeutsamer Kirchenführer des 2. Jh. faßbar.

A. Abel, Etude sur l'inscription d'A.: Byzant. 3 (1926) 321/411 (dort Bibliographie). – W. H. Calder, The Epitaph of Avircius Marcellus: JRS 29

(1939) 1/4. – G. DE SANCTIS, Die Grabschrift des A.: ZkTh 21 (1897) 673/95. – A. DIETERICH, Die Grabschrift d. A. (1896). – DÖLGER, Ichth. 2, 454/507. – G. FICKER, Der heidn. Charakter der A.-Inschrift: SbB 1894, 187/212. – H. GRÉGOIRE, Encore l'inscription d'A.: Byzant. 8 (1933) 89/91. – A. GREIFF, Zum Verständnis der A.-Inschrift: ThGl 18 (1926) 78/88. – A. HARNACK, Zur A.-Inschrift: TU 12, 4 b (1895). – H. HEPDING, Attis (1903) 84f. 188f. – A. JÜLICHER, Art. A.: PW 2, 2393f. – H. LECLERCQ, Art. A.: DACL 1, 1, 66/87 (Bibliogr. bis 1902). – E. ORTH, Zur Grabschrift des A.: BPhW 48 (1928) 1149/52 (zu v. 6). – J. QUASTEN, Monumenta eucharist. et liturg. = FlP 7, 1 (1935) 21/5. – TH. ZAHN, Art. Avercius v. Hieropolis: Herzog-H. 2 (1897) 315/7; Forschungen 5 (1893) 57/99.

A u. D: *H. Strathmann;* B u. C: *Th. Klauser.*

Ablanathanalba s. Zauberworte.

Ablutio s. Waschungen, Taufe.

Abmessen. Das Maß ist ein sympathetischer Teil und Vertreter lebender Wesen. Die Regel ist, daß das Längenmaß des Menschen übereinstimmt mit dessen Breite, gemessen bei ausgebreiteten Armen über der Brust von Hand zu Hand (Plin. n. h. 7, 77). Schwanken die Maße, so ist am Menschen etwas nicht in Ordnung. Das Messen der Körperlänge wird geradezu Heilbrauch (F. Pradel, Griech. u. südital. Gebete [1907] 36, 5). So mißt man bei Nasenbluten die Kopfweite des Patienten mit einem Papyrusstreifen, den man Männern um das membrum virile, Frauen um die Brust bindet (Seren. Samm. 635). Auch bei Tieren wird das Verfahren angewendet. Haben Rinder eine faltige Haut und lassen sie Haare, so haben sie Wasser unter der Haut; man beseitigt es, wenn man sie vom Kopf bis zur Schwanzspitze mißt: quattuor digitos sic in recto facies et omnem tumorem exsiccabis (Veget. mulomed. p. 794). Auch beim Bindezauber hilft diese Heilmethode. Hat man einen Hund gekauft, mißt man ihn vom Kopf bis zum Schwanzende mit einem Rohr, das man dann mit Butter bestrichen vom Tier ablecken läßt (Ael. n. a. 9, 54; Geopon. 19, 2, 16) oder das man unters Dach steckt (Demetr. Pep. cynosoph. p. 598 H.). Durch das Maßnehmen ist der Hund gewissermaßen festgebannt; solange das Maß vorhanden ist, kann er nicht mehr entlaufen. — Caesar. s. 184, 4 wendet sich in schärfster Form gegen die heidnische Anschauung, ein Zauberer könne nach Prüfung der Körpermaße den Kranken heilen (mitte ad illum divinum, transmitte ad illum cingulum aut fasciam tuam, mensuretur et aspiciat).

A. JACOBY, Art. Maß, messen: Bächtold-St. 5, 1852/61. – L. WEISER, Das Lebensmaß: Mitt. Anthropol. Ges. 56 (1926) 305/7. *E. Stemplinger.*

Abortus s. Abtreibung, Frühgeburt.

Abraham.

I. Altes Testament. Abraham, orientalischer Herdenbesitzer u. größter unter den atl. Patriarchen, lebt am Anfang des 2. Jahrtausends vC. Über sein Leben berichtet Gen. 11/25: In Ur in Chaldaea, also in Südbabylonien geboren, wandert er auf göttlichen Befehl nach Kanaan aus. Hier lebt er als Nomade; eine Grabstätte bei Hebron (Mamre) ist das einzige Eigentum, das er erwirbt; doch wird ihm der Besitz des Landes wiederholt von Gott als Lohn seines Gehorsams für seine Nachkommenschaft verheißen. Eine Hungersnot führt ihn vorübergehend nach Ägypten. Nach einem Siege A.s opfert Melchisedech, König von Salem, Brot u. Wein u. segnet den Kämpfer, empfängt dabei seinerseits von A. den Zehnten. .s Nebenfrau, die Magd Hagar, gebiert ihm einen Sohn namens Ismael. Gott schließt mit A., den sein unbeirrter Glaube zu einem Gerechten stempelt (Gen. 15, 6), einen wiederholt erneuerten Bund; als Zeichen desselben wird die Beschneidung eingesetzt. Bald danach ist der Herr mit zwei Engeln ‚an den Eichen Mamres' zu Gast u. kündigt A. die Geburt eines Sohnes aus der Ehe mit Sara u. den Untergang Sodomas an. A. ist 100jährig, als Sara Isaak gebiert. Der Befehl Gottes, Isaak zu opfern, stellt die schwerste Glaubens- u. Gehorsamsprüfung in seinem Leben dar. A. stirbt 175jährig. — A. ist der Stammvater der Israeliten (Jos. 24, 3 u. ö.); diese sind daher die Erben der A. erteilten Verheißungen (Ex. 2, 24 u. ö.). A.s Gott ist ihr Gott; daher begegnet man immer wieder der Formel ‚der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs . .' (Ex. 3, 6 u. ö.). A. ist das unerreichte Vorbild des Glaubens (Sir. 44, 20f).

II. Späteres Judentum. Auch die Rabbinen haben A.s Glaubensgehorsam gepriesen (Stellensammlung: Strack-B. 3, 186/201). Gen. 15, 7 verstanden sie so: ‚ich bin der Herr, der dich aus dem Feuerofen der Chaldäer gerettet hat'; nach der Legende hatte Nimrod A. in diesen Feuerofen werfen lassen (Stellen bei Strack-B. 2, 666; 3, 34f). — Für Philo stellen die Patriarchen des AT den dreifachen Weg dar, auf dem man nach Aristoteles (Diog. L. 5, 18) zur Tugend aufsteigen kann; A. ist Vertreter der durch Belehrung (μάθησις) erreichten Vollkommenheit, während Jakob auf dem Wege des Kampfes (ἄσκησις), Isaak durch seine glückliche Veranlagung (φύσις)

dazu gelangt ist (de Abr. 52). Beim Erlernen der Tugend geht A. von der Astronomie aus, die ihn aber nicht befriedigen kann; dann durchläuft er die weltlichen Wissenschaften, die ἐγκύκλιος παιδεία, deren Symbol Hagar ist; schließlich gelangt er zur vollen Glaubenserkenntnis, die durch Sara versinnbildlicht wird (virt. 212. 214; congr. erud. gr. 9f. 14. 20f. 77. 80). Nach diesem Aufstieg erhält A. auch einen anderen Namen: aus Abram (πατὴρ μετέωρος) wird Abraham (πατὴρ ἐκλεκτὸς ἠχοῦς; cherub. 4/7); weitere Einzelheiten bietet Heinisch, Einfluß 185/98. Zu der von Philo geteilten u. vermutlich unter den alexandrinischen Juden entstandenen Vorstellung, daß A., der gebürtige Chaldäer, sich auf die Astronomie verstand, ja ihr Erfinder oder doch ihr Vermittler an die Ägypter gewesen ist, vgl. noch Jos. ant. Jud. 1, 8, 2; Strack-B. 2, 403f; 3, 312f. 541; A. Bouché-Leclercq, L'Astrologie grecque [Par. 1899] 578. — Daß die Juden des 2. Jh. Beschwörungen ‚im Namen des Gottes A.s, des Gottes Isaaks u. des Gottes Jakobs' vornahmen, geht aus Justin. dial. 85, 3 hervor. — Die Bedeutung A.s für die religiöse Vorstellungswelt des späteren Judentums verrät sich auch darin, daß zwei apokryphe Schriften sich mit seiner Person befassen. Die eine ist die von Haus aus wohl essenische, dann auch in judenchristlichen Kreisen verbreitete u. hier überarbeitete ‚Apokalypse Abrahams', die A.s Abkehr von allem Götzendienst, seine Auserwählung u. seine Begnadung mit allerhand Offenbarungen über die Heilsgeschichte schildert (vgl. Schürer 3^4, 336/8; Rießler 1267/9; deutscher Text: ebd. 13/39). Die andere Schrift ist das ‚Testament Abrahams'; auch dieses Buch, das von den Besuchen des Todesengels Michael, von Abrahams Reise in das Paradies u. seinem Tod erzählt u. zugleich eine Verherrlichung der Tugend der Gastfreundschaft darstellt, stammt aus essenischen Kreisen u. ist dann christlich überarbeitet worden (vgl. Schürer 3^4, 338f; Rießler 1332f; G. H. Box, The Test. of Abr. [Lond. 1928]; deutscher Text: Rießler 1091/103). Zum Ganzen vgl. noch die reichhaltigen Nachweise bei Schmitz 99/116. Spätmittelalterliche Fassungen der A.-Legenden bei A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen 1 (1907) 14/60.

III. Heidentum. Auch die Heiden haben A. gekannt; vgl. die bei Jos. ant. Jud. 1, 7, 2 u. Euseb. praep. ev. 9, 16/20 gesammelten Zeugnisse. Firmicus Maternus schöpfte in seiner neuplatonischen Periode bei der Abfassung der Mathesis aus einer astrologischen Schrift, die A. zugeschrieben wurde (vgl. math. 4, 17, 5; 4, 18, 1 usw.). Wenn Severus Alexander außer den Statuen Christi, des Orpheus u. des Apollonius von Tyana in seinem Lararium auch die Statue A.s aufstellte (Hist. Aug. v. Alex. 29), so geschah es vielleicht, weil auch er in Anlehnung an die bei Juden u. Neuplatonikern verbreitete Vorstellung A. für den Urheber der Astronomie u. Astrologie hielt. Der Name A.s spielte auch in der heidnischen Magie eine gewisse Rolle; vgl. Orig. c. Cels. 1, 22: ‚viele Geisterbeschwörer verwenden in ihren Sprüchen den Ausdruck »der Gott A.s« u. erzielen zwar eine gewisse Wirkung wegen des Namens u. wegen der Vertrautheit Gottes mit diesem gerechten Manne, weshalb sie eben die Wendung »Gott A.s« benutzen; sie wissen aber nicht, wer A. war'. Beispiele heidnischer Zaubertexte, in denen der Name A. so oder anders auftritt, sind noch erhalten (vgl. etwa PGM V 480; XXII b 6; XXXV 14; Hopfner, OZ 1 § 709. 725f; 2 § 224. 64). In diesen Texten ist ‚Abraham' oder ‚A., Isaak, Jakob' vielfach als Name des Judengottes verstanden (Reitzenstein, Poim. 14_1).

IV. Neues Testament. A. ist, gerechtfertigt durch seinen Glauben (Rom. 4, 1/12; Jac. 2, 23/6), ‚Freund Gottes' (Jac. 2, 23) u. Träger der heilsgeschichtlichen Verheißung (Gal. 3, 16; Rom. 4, 13 u. ö.). Zum Erben dieser Verheißung macht nicht die leibliche Abstammung von A., sondern der Glaube, der eine geistige Verwandtschaft mit A. herstellt (vor allem Rom. 3, 9/25; Gal. 3, 7. 22; 4, 22/31). A. ist daher der Vater aller Gläubigen (Mt. 3, 9; Gal. 3, 7). Solche Kinder kann Gott dem A. auch außerhalb der Reihe Israels erwecken (Mt. 3, 9); A. wird so zum Vater auch derer, ‚die in der Vorhaut Gott dienen' (Rom. 4, 11f); gläubig gewordene Heiden werden daher im Himmelreich mit A., Isaak u. Jakob zu Tische sitzen (Mt. 8, 11f). Eigentlicher Gegenstand von A.s Glauben war Christus (Joh. 8, 56/8); Christus ist zugleich als der ‚Same A.s' der eigentliche Erbe, dem die Verheißungen gelten (Gal. 3, 16); nachdrücklich arbeitet daher die Genealogie bei Mt. 1, 1/17 die Tatsache heraus, daß A. der Stammvater des Erlösers dem Fleische nach ist. Der Gott A.s ist der Gott, der Christus verherrlichte (Act. 3, 13). Die Geschichte von A.s beiden Frauen u. deren Söhnen hat einen tieferen allegorischen Sinn: Hagar u. Sara bedeuten den Alten u. den Neuen Bund oder das irdische u. das zukünftige Jerusalem, Ismael u. Isaak dementsprechend das Judentum u. die christlichen Gläubigen (Gal. 4, 21/30). Weiteres *Abrahams Schoß. Vgl. auch Schmitz 116/22.

V. Patristik. Die Väter haben sich in Homilien u. theologischen Traktaten ungemein häufig mit A. befaßt; manche haben eigene Abhandlungen über A. geschrieben. ‚Der große A.' wird mit anderen Großen des Alten Bundes an der Seite Christi zum Weltgericht erscheinen (Or. Sib. 2, 246; Parallelen in Geffckens Ausgabe zSt.). A., Isaak u. Jakob sind die drei ‚Großen vor Gott', symbolisiert durch die drei hyssopsprengenden Knaben des aus der Vorschrift Num. 19 erwachsenen jüdischen Reinigungsritus bei Barn. ep. 8, 4. Als A. seine 318 Mannen beschnitt, tat er es im Gedanken an Jesus, der in der Zahl 318 als Gekreuzigter symbolisch-isopsephisch angedeutet ist (300 = τ' = Kreuz; 18 = ιη' = Jesus: ebd. 9, 7f; vgl. Clem. Al. strom. 6, 11, 84, 1/4; Ambros. Abr. 1, 3, 15). A. ist wie Isaak, Jakob, die Propheten, die Apostel u. die gesamte Kirche durch die Türe, die Christus ist, zum Vater eingegangen (Ign. ad Philad. 9, 1; vgl. Iren. haer. 4, 15). Mit A. beginnt das Geschlecht der Gerechten (Hippol. ap. trad. 3, 2 Dix = Const. Ap. epit. 4, 1). Die Apostel sind rechte Kinder A.s; denn wie A. dem Logos gehorsam in die Fremde folgte, so taten auch die Apostel, als sie ihre Kähne verließen (Iren. haer. 4, 10, 1). Clemens Alex. übernimmt die philonische Vorstellung, daß A. der Vertreter der durch Belehrung gewonnenen Tugend ist, u. stellt den Aufstieg A.s auf diesem Wege in enger Anlehnung an Philo eingehend dar (strom. 1, 5, 31f u. ö.; vgl. oben II u. Heinisch, Einfluß 185 -191). Die Verheißung wurde A. durch den sich offenbarenden Gott, das ist durch Christus, den Logos, erteilt (Euseb. h. e. 1, 4, 11). In Anlehnung an Mt. 8, 11 u. unter Benutzung des jüdisch-antiken Bildes von den *‚Schatzkammern' der Unterwelt bittet Serapion von Thmuis, Gott möge die Seele des Verstorbenen ausruhen lassen in den Schatzkammern der Ruhe (ταμιεῖα ἀναπαύσεως) mit A., Isaak u. Jakob (euchol. 30 bzw. 18). Gaudent. ad Beniv. praef. 14. 18. 23 u. andere nennen A. ‚sanctus'. A.s Glaube war kein anderer als der des Paulus u. Athanasius; er war Glaube an den dreifaltigen Gott (Lucif. Calar. s. Athan. 1, 41 [140 H.]; non parc. in D. delinqu. 2 [211 H.]). Die Erscheinung Gottes in Menschengestalt inmitten der 2 Engel war Vorwegnahme der Menschwerdung u. Hinweis darauf; hierbei bewies A. seinen Glauben; dies war der Tag, wovon Christus Joh. 8, 56 spricht (Hilar. trin. 4, 27). A.s Glaube war eine spontane, nicht durch Vernunftgründe erzeugte Tat (Zeno tr. 2, 12, 1; Ambr. Abr. 2, 3, 21). Plato hat einen Idealstaat zur Bildung staatsmännischer Persönlichkeiten u. Xenophon eine Kyropädie zur Bildung weiser Menschen erfunden; wieviel mehr verdient die nichterfundene Gestalt A.s gezeichnet zu werden, um hl. Menschen heranzubilden (ebd. 1, 1, 2)! A. kam dem ἕπου θεῷ der 7 Weisen durch die Tat zuvor (ebd. 1, 2, 4; vgl. Cic. fin. 3, 22, 73; Diels, Vorsokr. 1^5, 62_{18}). In seinem Gehorsam geht A. selbst in das für seine Ehe mit der schönen Sara so gefährliche lüsterne Land Ägypten (ebd. 1, 2, 6/9). Der Glaube A.s bestand darin, daß er im menschgewordenen Christus seinen wahren Herrn erblickte (ebd. 1, 3, 21). Daß A. bei der Erscheinung Gottes Gen. 18, 2 drei Männer vor sich hatte, war Hinweis auf die Trinität (ebd. 1, 5, 33). Zenos Spruch ‚omnia sapientis sunt' ist schon durch Gottes Wort an A. Gen. 13, 14f vorweggenommen (ebd. 2, 7, 37; vgl. Diog. L. 7, 125; Arnim 3, 590). Das Gen. 15, 9/11 von A. dargebrachte Opfer hat äußere Ähnlichkeit mit den Riten der haruspicina, hat aber in Wirklichkeit nichts damit zu tun (ebd. 2, 8, 50/60). Vor den Weisen des alten Ägypten war schon der weise A. da (Aug. civ. D. 18, 37). Verleumdung ist es, wenn der Manichäer Faustus behauptet, A. habe Sara an Abimelech u. Pharao verkuppelt (ders. c. Faust. 22, 33; vgl. auch civ. Dei 16, 19). Daß der aus Chaldaea, dem klassischen Lande der superstitio, Stammende zum Glauben berufen wird, soll die superstitio der Chaldäer zum Schweigen bringen (Ambros. Abr. 1, 4, 22). In der Auseinandersetzung mit Lot beweist A. seine Weisheit (μεγάλη τοῦ δικαίου ἡ φιλοσοφία: Joh. Chrys. in Gen. hom. 33, 4 [4, 336 e Montf.]); er bewährt sich als Diamant (ἀδάμας), als starker Kämpfer Gottes (ders. hom. 38, 4 [4, 389 d M.]). Durch A. hat Gott die Wahrheit nach Ägypten u. Persien verbreitet (ders. expos. in Ps. 4, 6 [5, 15 d M.]). A. war Perser (ebd. 113, 6 [5, 301 d M.]). Ungemein häufig ziehen die Väter die Parallele zwischen dem Opfer Isaaks u. dem Kreuzesopfer Christi (vgl. zB. Melito Sard. frg. [PG 5, 1216f]; Iren. haer. 4, 5, 4; Tert. adv. Jud. 10. 13 [2, 727. 737 Oehl.]; Orig. in Gen. hom. 8, 8; Cyrill. Al. glaph. in Gen. 3 [PG 69, 138/43]; Ambr. Abr. 1, 8; enarr. in Ps. 39, 12; exc. fr. Sat. 2, 98; Aug. civ. D. 16, 32, 1; weiteres s. Wilpert, Opfer 143/50).

VI. Christl. Kult. Daß man mit Lesungen aus der Genesis, unter denen die Abrahamsperikopen natürlich zu den eindrucksvollsten gehörten, schon früh die Liturgie der Fastenzeit u. damit auch den Lehrplan des Katechumenenunterrichts ausgestattet hat, ist unmittelbar bezeugt oder zu erschließen für Jerusalem (Aeth. peregr. 46, 2), für Antiochien (Joh. Chrys. hom. in Gen.; bes.

33,1; ad pop. Antioch. 7; vgl. die Einleitungen Montfaucons), fur Caesarea in Kappadozien (Basilius hielt die Vorträge über das Hexaemeron in der Fastenzeit), für Mailand (hier hieß der 2. Fastensonntag Dominica de Abraham: DACL 5, 1, 285) u. für Rom (die Einrichtung der Vorfastenzeit gab hier Anlaß, schon an Septuagesima mit der Genesis zu beginnen; den Nachhall der Abrahamslesungen in der römischen Liturgie der Fastenzeit stellt DACL 1, 1, 125 zusammen). Diese weitgehende Übereinstimmung der Kirchen des Ostens u. Westens zwingt, eine uralte kirchliche Tradition anzunehmen, die längst vor dem 4. Jh. bestand (vgl. noch A. Baumstark, Syrische Perikopenordnungen [1921] 20f). Man hielt also schon früh darauf, den Taufanwärtern in A. ein lebendiges Vorbild für Glaubensgeist u. Gehorsam vor Augen zu stellen. — Sehr alt muß auch die Sitte sein, die Perikope vom Opfer Isaaks in der für die Katechumenen u. für das gesamte kirchliche Leben so bedeutsamen Ostervigil zu verlesen. Diese Praxis ist bezeugt für Jerusalem (vgl. die alte Leseordnung bei F. Conybeare, Rituale Armenorum [Oxf. 1905] 186), für den mozarabischen Bereich (G. Morin, Anecdota Maredsolana 1 [Mareds. 1893] 186), für das Einflußgebiet von Mailand (DACL 5, 1, 286), für Gallien (ebd. 275), aber wohl kaum für Rom (hier wird das unsichere positive Zeugnis des nicht rein römischen Sacr. Gelas. 82 Wils. gegenüber dem klar negativen des Sacr. Gregor. 51 Lietzm. vernachlässigt werden müssen). Unverkennbar ist das Opfer Isaaks im Zusammenhang der Osterliturgie als Typus des Kreuzesopfers Christi gedacht. — Die Gebetsformeln der Meßliturgie bringen A.s Opfer mit dem eucharistischen Opfer in Verbindung; vgl. etwa die Präfation des Sacr. Leon. für Weihnachten (161, 24 F.; 470 Mur.): tuae laudis hostiam iugiter immolantes, cuius figuram Abel iustus instituit, agnus quoque legalis ostendit, celebravit Abraham, Melchisedech sacerdos exhibuit, sed verus agnus et aeternus pontifex hodie natus Christus explevit. In der römischen Liturgie ist frühzeitig, d. h. spätestens Ende des 4. Jh., eine Erwähnung des Opfers A.s in den Kanon eingebaut worden; in dem Gebet Supra quae wird nämlich Gott gebeten, er möge das gegenwärtige Opfer annehmen ,sicuti accepta habere dignatus es .. sacrificium patriarchae nostri Abrahae‘ (vgl. Text u. Testimonia bei B. Botte, Le canon de la messe romaine [Louvain 1935] 42f). — Das Sacr. Gelas. enthält in der missa pro sterilitate mulierum die Oration (3, 54 [269 Wilson]): Deus, qui emortuam vulvam Sarae ita per Abrahae semen fecundare dignatus es, ut ei etiam contra spem soboles nasceretur. Ferner kommt A. vor im Brautsegen, in der Segnung des Weihrauchs am Karsamstag, bei der Consecratio der Altäre, bei der Segnung u. Weihung des Friedhofes usw. Das Sacr. Leon. bringt im Taufritus der Pfingstvigil für die Segnung von Milch u. Honig folgende Worte (25, 8 F.; 318 Mur.): enutri eos (Täuflinge) de hoc lacte et melle, quemadmodum patribus nostris Abraham, Isaac et Iacob (promisisti) introducere te eos in terram promissionis terram fluentem melle et lacte. — Insbesondere aber wird A.s als eines ,Rettungstypus‘ seit alters gedacht in der Commendatio animae; Rituale Roman. tit. 5 ep. 7: Libera, Domine, animam servi tui, sicut liberasti Abraham de Ur Chaldaeorum, Amen. Libera .., sicut liberasti Isaac de hostia et de manu patris sui Abrahae, Amen. Das hohe Alter dieser Gebetsform ist durch die pseudocyprianischen Gebete bezeugt (Cypriani Opera ed. Hartel 3, 144/51; die Parallelüberlieferung verzeichnet H. Leclercq: DACL 12, 2, 2331f; zur ,Befreiung aus Ur‘ vgl. die oben II vermerkte jüdische Deutung). Auch in der übrigen Totenliturgie wird A. öfters genannt; *,Abrahams Schoß‘ ist hier ein beliebtes Bild der Seligkeit. Für das Offertorium der Totenmesse ist die A. gegebene Verheißung des Besitzes Kanaans in Wirklichkeit Verheißung des Himmels: Michael möge die Verstorbenen führen ,in lucem sanctam, quam olim Abrahae promisisti et semini eius‘ (das hohe Alter dieses Textes steht fest, wenn er auch im Antiphonar Gregors d. Gr. noch nicht nachweisbar ist; vgl. etwa R. Podevijn: Tijdschr. v. Liturgie 2 [1920] 338/49; 3 [1921] 249/52). Sehr beliebt ist in der liturgischen Sprache, namentlich in Segens- u. Exorzismusformeln (s. unten VII), die Wendung ,Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob‘ o. ä.; sie ist dem AT entnommen (vgl. oben I). — Man erwies in altchristlicher Zeit dem Patriarchen auch einen wirklichen Kult. Im 4. Jh. trifft Aetheria (peregr. 20, 3. 5) in Charran an der Stelle des Hauses des A. eine Kirche an. Nach den Berichten des Euseb. (v. Const. 3, 51/3) u. Sozomenos (h. e. 2, 4) läßt Konstantin im Tale Mambre, wo alljährlich im Sommer Juden, Heiden u. Christen zu einem mit kultischen Feiern verbundenen Jahrmarkt zusammenströmten, eine Kirche bauen (vgl. Mader 250/2). Im 6. Jh. glaubt man in Jerusalem den Altar zu besitzen, auf dem A. seinen Sohn zu opfern sich anschickte (Antonin. Plac. itin. 19 [CSEL 39, 172 Geyer]). Jüngere Festverzeichnisse des Orients (ASS oct. 4, 571f) u. Okzidents (H. Quentin, Les mar-

tyrologes historiques [Par. 1908] Register) führen A. am 9. X. auf.

VII. Christl. Exorzismus u. Magie. Wie Juden (s. oben II) u. Heiden (s. oben III) bedienen auch christliche Kreise sich des Namens A. zu exorzistischen oder gar magischen Zwecken. Beispiele für christliche Exorzismen mit der Formel ‚Deus Abraham usw.' bei Martène lib. 3 cp. 9 ordo 3. Magische Texte mit der genannten Formel oder mit sonstiger magischer Nennung des Namens A. findet man bei A. Delatte, Anecdota Atheniensia (Liège 1927) 657 s. v. A.; Kropp, Zaubert. 2, 236; F. Pradel, Griech. u. süditalienische Gebete (1907) 32, 2; DACL 10, 1, 1107. Ein christliches Phylakterion für einen Hauseingang enthält die Formel: Ἀβραάμ ὧδε κατοικεῖ (PGM P 2 a, 7 [2, 190 Pr.]). — Die Väter wissen von der jüdischen Vorstellung, derzufolge A. der Schöpfer der Gestirnkunde u. Sterndeutung bzw. der Vermittler dieser Wissenschaft an die Ägypter gewesen sein soll (vgl. Euseb. praep. ev. 9, 16/8); Cyrill. Alex. adv. Julian. 1, 17 (PG 76, 528 c) weist sie ausdrücklich zurück, wohl ein Zeichen, daß es auch Christen gab, die diese Vorstellung teilten (A. Bouché-Leclercq, L'Astrologie grecque [Par. 1899] 578_1).

VIII. Christl. Kunst. Wenige andere biblische Szenen sind in der altchristl. Kunst so oft dargestellt worden wie das Isaakopfer. Es begegnet auf Fresken (Wilpert, Mal. 350: ‚in den Katakomben 22mal'), Mosaiken, Sarkophagen, Elfenbeintäfelchen, Terrakotten, Goldgläsern, Gemmen u. Medaillons (Katalogversuch: Wilpert, Opfer 130; Einzelheiten: DACL 1, 112/9; Heuser 1/3). Von der Szene gibt es in der altchristl. Kunst 3 Fassungen: 1. Der bärtige A. hält in der erhobenen Rechten das Opfermesser; sein Blick ist nach oben gewandt, von wo die durch eine Hand symbolisierte Stimme Gottes erschallt; vor oder auf dem Altar (ersteres heidnischer, letzteres christlicher Opferpraxis entsprechend; vgl. Sybel, Antike 2, 116) kniet Isaak, den Todesstreich erwartend; neben A. erscheint der Widder. 2. Neben Holzbündel u. Widder stehen, dem Beschauer zugewendet, A. u. Isaak in Orantenhaltung. 3. A. steht neben dem Altar, Isaak schleppt ein Holzbündel herbei. Fassung 2 ist nur durch ein Fresko in einer der sog. Sakramentskapellen der Kallistuskatakombe mit Sicherheit vertreten (Wilpert, Mal. Taf. 41, 2), Fassung 3 nur durch je eine Malerei in zwei anderen römischen Zömeterien; die überwältigende Masse der Denkmäler folgt Fassung 1. Diese gehört sicher zu den ältesten Bildtypen (P. Styger, Die altchristl. Grabeskunst [1927] 75/9). Ob jüdische, judenchristliche oder heidenchristliche Künstler ihre Erfinder waren, steht dahin; da diese Fassung auch in der Synagoge von Dura vJ. 245 vorkommt (Cte. du Mesnil du Buisson, Les peintures de la synagogue de Doura-Europos [Rom 1939] T. 13,2), hat die Annahme jüdischen Ursprungs eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich. Ungeklärt ist auch noch, ob klassische Vorbilder bei der Schaffung des Motivs Pate gestanden haben. Ebenso ist die Frage noch offen, ob diese Komposition innerhalb des christlichen Bereichs zunächst für Kulträume, für Grabanlagen oder für die Dekoration von Privathäusern erfunden bzw. verwendet worden ist; am wahrscheinlichsten ist, daß sie zunächst in Kulträumen erschien. — Der Sinn, den man mit der Darstellung des Isaakopfers verband, war ein wechselnder. In der ältesten erhaltenen christlichen Denkmälergruppe, vertreten durch die Malereien der oben erwähnten Sakramentskapellen, muß die Szene trotz der Einwendungen Stygers (aO. 20/9) wohl als Rettungsbild im Sinne der Commendatio animae verstanden werden (s. oben VI). Seit in der konstantinischen Zeit das Prinzip der Antithese in die Kunst eindringt, wird das Isaakopfer entsprechend der schon lange üblichen typologischen Auslegung der Genesisperikope der Passion Christi gegenübergestellt (vgl. die ‚Passionssarkophage': Bassus-Sarkophag von 359 [F. Gerke, Der Sarkophag des Jun. Bass. 1936]; Lateransarkophag 174 [Sybel, Antike 2 Abb. 19]; vgl. H. v. Campenhausen, Die Passionssarkophage: Marburger Jahrbuch f. Kunstwiss. 5 [1929] 25/8. 46f). In der Mosaikkunst Ravennas erscheint die Szene deutlich als Prototyp der Eucharistie (San Vitale: Berchem-Cl. 151 Abb. 191; S. Apollinare in Classe: ebd. 164 Abb. 208; die Szene fehlte vielleicht im Bilderzyklus von S. Maria Maggiore in Rom, vgl. die oben VI geschilderten liturgischen Verhältnisse; anders jedoch K. Schefold: RivAC 16 [1939] 307). —Anderswo hat man das ganze AT u. NT, jedes durch eine Reihe ausgewählter Szenen vertreten, einander gegenübergestellt; unter den atlichen haben die Abrahamsbilder ihren bevorzugten Platz gehabt. So in S. Maria Maggiore in Rom, wo das AT auf den Mosaiken des Langhauses, das NT auf dem Triumphbogen Platz gefunden hat. Es stimmt zur Bedeutung, die der Gestalt A.s in der gleichzeitigen Theologie u. Liturgie beigemessen wird, wenn die Abrahamsbilder hier die Reihe der atl. Bilder eröffnen (Begegnung mit Melchisedech, Abschied von Lot, Engelbewirtung: Wilpert, Mos. 3 Taf. 8/10; vgl. Schefold aO. 315; zu den

verlorenen Mosaiken des Laterans vgl. J. Wilpert: RivAC 6 [1929] 78/100). In den erhaltenen Tituli der Kirchenbilder ist freilich nichts davon zu spüren, daß die Absicht auf Gegenüberstellungen der eben geschilderten Art ging (Ambros. tit. 12f [ed. Merkle: RQS 10, 1896, 218]; Prudent. dittoch. 4f [435f Bergm.]).

F. M. Th. Böhl, Das Zeitalter A.s = AO 29,1 (1930). – F. Cabrol u. H. Leclercq, Art. A.: DACL 1, 1, 111/27. – U. Cassuto, M. Guttmann usw., Art. A.: EJ 1, 374/405. – P. Dhorme, A. dans le cadre de l'histoire: RevBibl 37 (1928) 367/85; 481/511; 40 (1931) 364/74; 503/18. – J. Döller, A. u. seine Zeit[3] (1911). – K. Fruhstorfer, A.s Kindesopfer Gen. 22: ThprQS 89 (1936) 18/29. – P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese (1908) 185/201; A.s Sieg über die Könige des Ostens u. seine Begegnung mit Melchisedech: StudCath 2 (1925) 152/78. 217/32. – Heuser, Art. A.: Kraus RE 1, 3/6. – Künstle, Ikonogr. 1, 282/5. – A. E. Mader, La basilica Constantiniana presso Hebron secondo la tradizione e gli ultimi scavi: RivAC 6 (1929) 249/312.

E. Mangenot, Art. A.: DThC 1, 94/111. – O. Schmitz, A. im Spätjudentum u. im Urchristentum: Aus Schrift u. Geschichte, Theol. Abhandlungen A. Schlatter dargebracht (1922) 99/123. – Strack-B. 4, Register s. v. Abr. – J. Wilpert, Das Opfer A.s in der altchristlichen Kunst: RQS 1 (1887) 126/60; Mal., Text 350/6; Mos., Text 2, 604/7; Sark., Text 2, 231/5.

Th. Klauser.

Abrahams Schoß. Lc. 16, 22 heißt es von dem verstorbenen Bettler Lazarus, daß ihn die Engel fortgenommen hätten in ‚A.Sch.' Sachlich entspricht diesem Ausdruck die Wendung ‚zu Vater A. gehen', ‚von Abraham, Isaak und Jakob aufgenommen werden' (4 Macc. 13, 17; vgl. Lc. 16, 9). — Das Bild ist schon im AT geläufig; vgl. Num. 11, 12 und Ruth 4, 16, wo es von der Wärterin, die das Kind im Bausch des Gewandes trägt, ausgesagt wird. Im NT vgl. Joh. 1, 18. Es macht engste Liebesgemeinschaft zwischen Abraham und seinen frommen Nachkommen anschaulich, bzw., wenn die Vorstellung von der Tischgemeinschaft einwirkt (vgl. Mt. 8, 11), die Seligkeit des Geborgenseins, die man in A.s Gemeinschaft genießen darf; daher die Wendung ‚im Schoß der Gerechten liegen'. Die beste Erklärung gibt Pes. R. 43, wo die Mutter der 7 Märtyrer zum jüngsten Sohne sagt: ‚willst du, daß alle deine Brüder in der jenseitigen Welt im Sch.A.s liegen sollen, du aber nicht?' — Der Ausdruck A. Sch. wird aus der Bibel in die frühchristliche Literatur herübergenommen. Er bedeutet hier zunächst a. den Ort, wo sich Abraham und mit ihm die anderen Gerechten aufhalten (Aug. an. et eius orig. 4, 16, 24; Ambr. i. Ps. 38, 11, 3; Tert. adv. Marc. 4, 34; an. 7, 4. 55, 2; Gaudent. ad Beniv. praef. 18 [CSEL 68, 6]). Jesus hat diesen Ort bei seinem Abstieg besucht (Aug. ep. 187, 2, 6; 164, 3, 7). A. Sch. ist aber dann b. mehr u. mehr Bezeichnung für den Ort der ewigen Glückseligkeit geworden (Aug. ep. 187, 2, 6; conf. 9, 3, 6; id. Gen. ad litt. 8, 5, 9; Pass. Pionii 14, 7; Firm. Mat. error. 18, 6; Vigil. Trident. ep.: Ruinart 625; Gaudent. aO. 27; Joh. Chrys. de Abr. 3; Greg. in ev. hom. 40, 2). Bei vielen Texten stehen beide Vorstellungen ungeschieden nebeneinander (vgl. Aug. ep. 164, 3, 7; id. Gen. ad litt. 8, 5, 9). — Der Ausdruck ‚A. Sch.' im Sinne von b ist vermutlich schon früh auch in die Totenliturgie übernommen worden. Darauf deuten hin Const. Ap. 8, 41, 2; Sacram. Serap. 30, 2 (Funk, Const. 2, 193), ferner die noch heute gebräuchliche Antiphon ‚Chorus angelorum te suscipiat, et cum Lazaro quondam paupere aeternam habeas requiem' (Rit. Rom. tit. 6 cp. 3 nr. 11), wo für A. Sch. requies aeterna eingesetzt scheint (vgl. CLE 684. 749. 1729; gnost. Inschr.: ICLV 3424, 9; 3482); ferner weist darauf der Umstand hin, daß in Grabschriften der Nachhall entsprechender Formeln zutage tritt (vgl. zB. ICLV 60, 4; 1545; Damas. epigr. 26, 5; besonders aber G. Lefèbvre, Recueil des inscript. grecques-chrét. de l'Égypte [Le Caire 1907] XXX).

R. Meyer, Art. κόλπος: ThWb 3, 824/6; dort weitere Lit.

W. Staerk.

Abrakadabra s. Zauberworte.

Abraxas s. Zauberworte.

Abrenuntiatio s. Apotaxis.

Abrotonon. Das A. (Stabwurz, Eberraute, Zypressenkraut) tötet den Eingeweidewurm (Ael. n. a. 9, 33; Plin. n. h. 21, 162) und verscheucht alle Schlangen, Skorpione und anderen giftigen Tiere (Plin. n. h. 21, 162). Ein Zweig, unter das Kissen gelegt, stachelt den Geschlechtstrieb an und ist ungemein wirksam gegen jeden Zauber, der den Beischlaf verhindert (ebd. 162). Gekocht ist A. gut bei Augenentzündungen und Drüsenbeulen (ebd. 161). Die Blätter nützen bei Nervenleiden, Husten, Engbrüstigkeit, Verstauchung, Bruch, Lendenschmerzen und Harnzwang (ebd. 160). Über Verwendung des A. im Zauber Galen. simpl. medicam. temperam. 7 (11, 793 Kühn); dazu Hopfner, OZ 1, 120 § 479. — Epiphan. haer. 51, 2, 5 setzt die oben erwähnten antiken Anschauungen über die Wirkung des A. auf Schlangen voraus. Isidor. or. 17, 11, 7 führt das A. unter den odorata olera an.

Marzell, Art. Eberreis: Bachtold-St. 2, 527/29.

E. Stemplinger.

Abschiedsreden.

A. G r i e c h i s c h - r ö m i s c h. I. Der exitus clarorum virorum. Die letzten Worte großer Männer bilden ein Lieblingsthema der antiken Literatur. Das Beispiel des wortreichen Cicero, der wortlos seinen Hals dem Mörder darbietet, ist verhältnismäßig vereinzelt (Plut. Cic. 48). Meist wird wenigstens eine ultima vox berichtet, ein Ausruf oder ein kurzer Satz des Sterbenden, der die Endsumma seines Lebens enthält, so das stolze Perikleswort: ‚Kein athenischer Bürger hat um meinetwillen ein Trauergewand angelegt' (Plut. Pericl. 38; reiches Material bei Schmidt). Häufig aber wird uns auch ein Gespräch überliefert, das der Verstorbene in seinen letzten Stunden mit seinen Vertrauten geführt haben soll. Das klassische Paradigma ist der Dialog des Sokrates, der seine Jünger als ‚Waisen' zurücklassen muß, aber seine letzten Erkenntnisse nicht mit ins Grab nehmen soll u. darum vor seinem ‚Weggang' noch über die Probleme der Seele und des Jenseits mit ihnen redet, ἕως ἔτι φῶς ἐστιν (Plat. Phaed. 61 B. 63 D. 69 C. 81 E. 89 C. 108 C. 113f. 116 A). Wie dann die ‚Stunde' da ist und ‚das Schicksal ruft', trifft er seine letzten Verfügungen, spricht ein kurzes Bittgebet u. stirbt sodann mit der ultima vox vom Dankopfer für den Heilgott (ebd. 115f. 117 C. 118). Platons Phaidon ist von den Sterbenden gelesen (Plut. Cat. min. 66), von den Literaten nachgeahmt worden (Dio Chrys. or. 30; Hinweis von H. Herter). Die verschiedenen Formelemente, die in diesem Abschiedsgespräch vereinigt sind, entwickeln sich aber auch mehr u. mehr zu selbständigen Formen der Abschiedsrede. Wir nennen: Todesahnungen u. Todesansagen (Plut. Pomp. 78; ders. Sulla 37; ders. Anton. 75), letztwillige Verfügungen über die Betreuung der Hinterbliebenen, die Regelung der Nachfolge o. ä. (Plut. Cat. min. 66; ders. Otho 16f; Dio Chrys. 30, 4; Diog. L. 10, 16ff; Weinreich 643), Dankgebete an die Götter (Plut. Marius 46), Abschiedsworte u. Trostreden im engsten Kreis (Plut. Otho 14; Dio Chrys. 30, 6; Tac. agr. 45), Rechenschaftsberichte, Lehr- u. Mahnreden vor großer Versammlung (Plut. Lyc. 29), politische u. philosophische Testamente (Plut. Lyc. aO.; Diog. L. aO.). Platon stirbt der Überlieferung nach am Schreibtisch, Seneca diktiert seine letzten Worte fürsorglich seinem Sekretär (Tac. ann. 15, 63) u. Dions sterbender Charidemos diktiert gar einen ganzen Traktat über das Todesproblem (Dio Chrys. 30, 8ff).

II. Die Anabasis des Theios Anthropos. Mit besonderem Glanz wird naturgemäß die Verklärung des Gottmenschen ausgestattet, u. auch hier begegnen uns Züge aus dem sokratischen Abschiedsdialog, nun mythisch transformiert. Vorzeichen kündigen den Tod an (Plut. Alex. 73; ders. Caes. 63; Suet. Caes. 81). Er selbst prophezeit sein Schicksal, seine Erhöhung oder den Gang der Dinge nach seinem Tod (Soph. Oed. Col. 1518ff; Plut. Cat. mai. 27; Philostr. v. Apoll. 11. 8, 24, 28; Weinreich 639). Mit mysterienhaften Offenbarungsreden weiht er seine Jünger in die anthropologischen u. kosmologischen Geheimnisse ein (vgl. Dio Chrys. Tars. 1, 4). Mit einem hymnischen ‚Schwanengesang' grüßt er das Licht des jenseitigen Lebens (Plat. Phaed. 61 B. 85 B; Epiktet 2, 6, 26; vgl. Philostr. v. Apoll. 8, 24, 31). Dann ‚stirbt' der Gottmensch (sein Leib bleibt unversehrt, sein Grab unbekannt), oder er verschwindet spurlos, oder er steigt zum Himmel empor, von himmlischen Stimmen gerufen u. von himmlischen Chören empfangen (Soph. aO.; Philostr. v. Apoll. 7, 41; 8, 24, 30; Celsus b. Orig. c. Cels. 3, 22. 26; Kerényi 25ff. 137ff; Bieler 1, 44ff; 2, 110; 119). Meist aber erscheint er später noch einmal oder gar mehrmals den Lebenden, um ihnen seine göttliche Fortexistenz zu bezeugen u. die kultische Verehrung seiner Person zu begründen. In diesen Rahmen fügt sich dann gern eine posthume Abschiedsrede, die oft die verschiedensten Elemente u. Formen der antiken A. verwertet u. sie alle ins Jenseitige transponiert (Il. 23, 58ff; Plut. Rom. 27f; Philostr. v. Apoll. 8, 24, 31).

III. Die Epiphanie der Gottheit. Die mythologische Hochform der griechischen A. hat ihren Platz in einem Epiphanieschema, dessen Spuren in der antiken Literatur weit zerstreut sind: Die Götter, etwa Zeus u. Hermes oder auch irgendwelche Gottwesen, wandern in Menschengestalt unerkannt durch die Erdenwelt u. stellen die Frömmigkeit der Sterblichen auf die Probe (Od. 17, 485ff; Ovid. fast. 5, 495ff; vgl. Act. 14, 11f). Bei den meisten Menschen finden sie Ablehnung, nur bei einzelnen gastliche Aufnahme. Wunder verraten bald ihre göttliche Macht. Zuletzt offenbaren sie ihre himmlische Herkunft u. Majestät in einem göttlichen Abschiedswort, bedenken die Gottlosen mit Strafen, die Frommen mit herrlichen Abschiedsgaben oder Abschiedsverheißungen u. verschwinden spurlos (Ovid. met. 8, 615ff; vgl. Eunap. v. soph. bei K. Latte, Die Religion der Römer [1927] 54f; späteres bei Bolte-Polívka).

B. Alttestamentlich. I. Altbiblische Gottesmänner. In der altorientalischen Literatur sind uns vergleichbare A. nicht erhalten, wohl aber in der altbiblischen. Zwar spielen hier die ultimae voces eine geringere Rolle. Um so mehr jedoch wird die Gattung der großen A. ausgebaut u. in der überreichen Testamentsliteratur zu einem festen Schematismus durchgeformt. Das Subjekt dieser A. ist indessen nicht ein vir praeclarus, ein Meister, der seine Jünger durch Wort u. Praxis in die ars moriendi einführt (Dio Chrys. 30, 43), auch nicht ein Gottmensch, ein Mittelwesen, das durch seine gottmenschliche Natur eine Mittelstellung einnimmt zwischen Gotteswelt u. Menschenwelt, sondern ein Anthropos Theou, Amtsträger u. Mittelsmann Gottes, ein Zeichen, das von Gott aufgerichtet ist u. in allen Stücken über sich selbst zurückweist auf Gott. In diesem Sinne empfängt u. verkündet der altbiblische Gottesmann die Offenbarung über seinen nahen Hingang; dann trifft er seine letzten Verfügungen, setzt einen Nachfolger ein, wendet sich mit Rechenschaftsberichten u. Mahnreden an das versammelte Volk, mit Weherufen u. Streitreden an seine Feinde, mit Trostreden u. Verheißungsworten, aber auch geschichtstheologischen Rückblicken u. apokalyptischen Zukunftsoffenbarungen an seine Vertrauten, betet für sie u. segnet sie im Namen Gottes. Dann legt er sich zum Sterben nieder wie die Patriarchen der Zwölfertestamente, verschwindet wie Moses, der von Gott selbst an unbekanntem Ort begraben wird, oder fährt zum Himmel empor wie Elia, Henoch u. viele andere. Gelegentlich hören wir, daß die Zurückbleibenden vor dem lichtverklärten Vater Henoch oder dem Dominus Moses niederfallen, um ‚anzubeten‘ u. seinen Segen zu empfangen. Aber das ist die Anbetung vor dem Gott, der hier am Werk ist, nicht die kultische Verehrung eines Halbgottes. Posthume Epiphanien mit A. kennt die altbiblische Literatur kaum, wohl aber Offenbarungsreden, die der Apokalyptiker nach seiner Rückkehr von einer episodischen Himmelsreise u. vor seinem endgültigen Aufstieg hält.

II. Altbiblische Epiphanien. Hie u. da berichtet auch das AT davon, wie Gott in Menschengestalt auf Erden erscheint. Meist aber bleibt das Geheimnis seiner Person im Helldunkel. Auch der Engel der Manoahgeschichte fährt wieder zum Himmel empor, ohne seinen Namen preiszugeben. Anders der Geleitengel des Tobias, der bis zur Vollendung seiner Mission unerkannt bleibt, dann aber in Form einer großen A. seinen Namen u. Auftrag offenbart (ἐγώ εἰμι Ῥαφαήλ), um sodann spurlos zu verschwinden. Der Rahmen dieser A. erinnert an antike Götterepiphanien. Ihr Geist ist gut altbiblisch. Es ist eine doxologische Engelrede von Gottes Werk u. Weg; ihre Absicht und Folge ist, daß Tobias Gott anbetet u. verherrlicht mit einem Dankeshymnus (Belege zu B I/II bei Stauffer).

C. Neutestamentlich. I. Der Christus des NT. Im NT ist eine reiche Fülle von A. um die Christusgestalt konzentriert; dabei haben die verschiedenen Erzähler vielfach dieselben Traditionsstücke an verschiedenen Stellen der Passionsgeschichte eingeordnet. Wir hören von Todesweissagungen, geschichtstheologischen Rückblicken u. Ausblicken, Ichworten, Mahnreden, Weherufen, Streitreden, Verheißungsworten, Trostreden, Fürbittgebeten, letztwilligen Verfügungen über den Nachfolger, den Lieblingsjünger, die Mutter u. endlich von den ultima verba des Sterbenden. Auch posthume Epiphanien u. A. sind bezeugt u. gewinnen in den Spätformen der Christusüberlieferung (Act., Joh., Apc.) immer mehr den Akzent. Die Formen dieser A., auch die Stilelemente der posthumen A., sind durchweg altbiblisch. Ihr Inhalt indessen ist christologisch potenziert. Denn das Subjekt dieser A. ist nicht ein Gottesmann oder auch ein Gottesengel, sondern der Menschensohn, der vom Himmel herabsteigt, sein Leben für die Vielen dahingibt, zum Himmelsthron emporsteigt u. nun Anbetung fordert. Aber der Geist des altbiblischen Monotheismus bleibt gewahrt: gerade da, wo die christologische Potenzierung ihre Vollendung erreicht, in den Johannesschriften, ist die totale Rückbezogenheit des Sohnes auf den Vater das Leitmotiv aller A. Diese Rückbezogenheit ist das Geheimnis seines Offenbarungs- u. Heilswerkes wie die Voraussetzung seiner göttlichen Majestät u. Verehrung.

II. Stephanus u. Paulus in der Apg. Außerhalb der Christustradition begegnen uns A. im NT nur ganz vereinzelt. Die Geschichte vom Ende des Stephanus zeigt altbiblische Elemente, im Sinne der Imitatio Christi umgeformt (Streitrede, Fürbitte, ultima vox), u. wird weithin normativ für die Märtyrerpassiones der frühkirchlichen Literatur (Visionswort). Auch die große A. des Paulus in Ephesus ist im wesentlichen aus altbiblischen Voraussetzungen erwachsen u. in paulinischem Geiste ausgestaltet: Rechenschaftsbericht, letztwillige Verfügungen, Zukunftsworte, Mahnworte, Fürbitte, Abschiedsworte. Allenfalls die Rückführung der Todesahnung u. Todesansage auf das Geisteszeugnis mag hellenistischen Einfluß verraten (Belege zu C I/II bei Stauffer).

D. Kirchliches. I. Christusbild. Die Frühkirche hat zunächst die Christustraditionen des NT weitergeführt u. vor allem die posthumen A. ausgebaut. So berichtet die sog. Epistola apostolorum, ein wohl kleinasiatisches ‚Sendschreiben' des 2. Jh., von Gesprächen des Auferstandenen mit seinen Jüngern: apokalyptischen Zukunftsoffenbarungen, letzten Willenskundgebungen, Ankündigung u. Vollzug der Anabasis (TU 43 [1919] 43ff. 95. 154; auch 48*ff; vgl. Freerlogion zu Mc. 16, 14). Aber die Stellungnahme zu den scheinbar verwandten hellenistischen Traditionen von den letzten Stunden u. Worten der Gottmenschen war unvermeidlich. Celsus zieht die ‚Parallelen' systematisch ans Licht und stellt die Alternative: alles wahr oder alles unwahr? (Orig. c. Cels. 1, 6; 2, 55. 58; 3, 31ff; 7, 9). Hierokles macht aus der Vita des Apollonius von Tyana eine antichristliche Konkurrenzschrift zu den Evangelien. Die junge Christenheit hat die Auseinandersetzung mit diesen Problemen in 3facher Weise vollzogen: Origenes (aO.) schlägt den Weg der Antithese ein u. verwirft die Mythen von der Anabasis der Gottmenschen als Fabeleien bzw. Teufelswerk ohne heilsgeschichtliche Frucht. Die synkretistische Gnosis geht den Weg der Rezeption u. nimmt die wichtigsten Formen u. Motive der hellenistischen A. in die Christustradition auf, so zB. anthropologische u. kosmologische Offenbarungsreden oder hymnische Schwanengesänge (Hennecke, Apkr. 66. 70f; Act. Joh. 94ff; auch die Himmelfahrt vom Kreuz aus ist kein christliches Urmotiv, sondern ein hellenistisches Fremdmotiv, s. Kerényi 131ff; anders G. Bertram: Festschrift A. Deißmann [1927] 197/216). Die christozentrische Geschichtstheologie aber geht den Weg der typologischen Zuordnung: Orpheus u. andere ‚Gottmenschen' sind Vorzeichen, Verheißungen u. Notforderungen dessen, was in Christus endlich u. allein zur Erfüllung gekommen ist (*Typus). Die Lösungsversuche sind verschieden, die Denkvoraussetzung aber ist in allen drei Fällen die gleiche: der Christus ist einzig u. allumfassend, der absolute Beziehungspunkt aller kosmischen u. geschichtlichen Relativitäten.

II. Apostellegenden. Reicher u. selbständiger noch als die Überlieferung von der Passion Christi entwickelt sich in der Frühkirche die Legendenbildung um die letzten Stunden u. Worte der Apostel. Die Angleichung an die Passion Christi im Sinne des Mimesisgedankens u. die Steigerung des Wunderhaften ad maiorem dei gloriam sind die beiden Grundtendenzen der Entwicklung: wir hören von ultimae voces, aber auch von einer Abschiedspredigt vom Kreuz aus u. gar von einer dreitägigen A. (Hennecke, Apkr. 247f. 256). Auch hier wird die Auseinandersetzung mit dem Hellenismus akut. Hier aber gehen Antithese u. Rezeption eigentümlich Hand in Hand. Die Petrusakten zeichnen als teuflisches Gegenbild des Apostelfürsten die Karikatur des Simon Magus u. berichten triumphierend von seiner mißglückten Himmelfahrt (Act. Vercell. 32). Zugleich aber nimmt das Bild vom Exitus der Apostel Züge des Theios Anthropos in sich auf bis zur völligen Überfremdung: Abschiedshymnen, Dankgebete, schmerzloses Sterben oder schweigendes Neigen des Hauptes zum Todesstreich, wunderbare Entrückung oder Unverweslichkeit des Leichnams, vielfache Epiphanien u. a. m. (Act. Pauli 5ff; C. Schmidt, Πράξεις Παύλου [1936] 7ff; Monarchian. Prol. z. d. Evv.: TU 15, 1 [1896] 5ff; Act. Joh. 106ff; Act. Andr. 13ff; Act. Vercell. 35ff; Act. Thom. 142ff. 169f).

III. Heiligenbiographien. Zu einer sorglos-harmonischen Synthese zwischen griechischer u. biblischer Tradition kommt es erst nach dem vollen Sieg des Christentums, so in den A. der Vitae Sanctorum. Klassisches Beispiel u. Muster ist die Vita Antonii: der Heilige empfängt eine Offenbarung über seinen nahen Tod, richtet eine paränetische A. an die versammelten Brüder, zieht sich mit zwei Jüngern in die Einsamkeit zurück, trifft dort seine letzten Verfügungen u. legt sich friedlich zum Sterben. Sein Leichnam ist ‚in jeder Hinsicht unversehrt' u. wird an unbekanntem Ort begraben (Athan. v. Ant. 89ff; späteres bei Bieler 45). Anabasiswunder, Epiphanien u. posthume A. fehlen. Die wunderreiche Vita Antonii mag mancherlei Züge aus dem Lebensbilde des Theios Anthropos in sich aufgenommen haben; der wunderarme Schluß erzählt das Ende des christlichen Gottesmannes nach dem Muster des exitus clarorum virorum: ‚Wie ging es zu bei seinem Sterben..., was wurde gesprochen u. getan u. wer war zugegen?' (Plat. Phaed. 58 C).

L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ 1/2 (1935/6). – J. Bolte-G. Polívka, Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm 2 (1915) 210/29. – K. Holl, Die schriftstellerische Form des griech. Heiligenlebens (1912) = Gesamm. Aufsatze 2 (1928) 249/69. – K. Kerényi, Die griech.-oriental. Romanliteratur in religionsgeschichtl. Beleuchtung (1927). – H. Mertel, Die biographische Form der griech. Heiligenlegenden (1909). – R. Reitzenstein, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius: SbH 1914, 8. – W. Schmidt, De ultimis morientium

verbis (1914). – G. Stählin, Der Tod der Meister: W. Gerber, Vom Missionswerk d. luth. Kirche 2 (1939) 14/23. – E. Stauffer, Theologie des NT (1941) 117f. 327/30. – O. Weinreich, Antikes Gottmenschentum: NJb (1926) 633/51. *E. Stauffer.*

Abschwörung s. Apotaxis.

Absetzung.

A. Griechisch-hellenistisch. I. Öffentliches Recht. a. Athen. Aus der Natur der attischen u. jeder voll ausgebildeten Demokratie ergibt sich mit der Idee der Volkssouveränität die Unterordnung des Beamten unter das Volk, die Möglichkeit der Überprüfung seiner Amtsführung u. damit letztlich auch die Absetzbarkeit des Beamten noch während seiner Amtsdauer. Nähere Kunde haben wir hierüber aus der Staatslehre der attischen Demokratie. In früher archaischer Zeit mögen Absetzungen auch revolutionären Charakter getragen haben (Kahrstedt, Untersuch. 108). Nach dem extremen attischen Staatsrecht fanden während der Amtsdauer des Beamten regelmäßige Abstimmungen durch Handaufheben (daher ἐπιχειροτονίαι) der Volksgemeindeversammlung darüber statt, ob der Beamte sein Amt richtig führte, also Vertrauensabstimmungen. Fiel eine solche Abstimmung negativ aus (ἀποχειροτονία), so war der Beamte zunächst suspendiert (Kahrstedt, aO. 116/8), worauf gegen ihn ein Gerichtsverfahren vor einem Gerichtshofe oder gar dem ganzen Volk stattfand, das mit Verurteilung oder Freispruch mit folgender Wiedereinsetzung des Suspendierten endete (Kahrstedt, aO. 105/8; Lipsius 295; Busolt-Swoboda 988. 1006f.). Ein anderes von der Epicheirotonie unabhängiges Verfahren gibt jedem Bürger das Recht der Eisangelie, d. h. einer beim Volk angebrachten Anklage, worüber vor dem Volk oder vor dem Gerichtshof der Heliaia entschieden wird (Kahrstedt aO. 110/2; Lipsius 295f; Busolt-Swoboda 1007/10). Gegen den Beamten gibt es ferner noch wegen Gesetzesverletzung eine Reihe von Klagen, γραφαί (Kahrstedt, aO. 118/21). Ein Mitglied des Rates (Bule) oder des Areopags kann in einem eigenartigen Verfahren ausgestoßen werden, worauf aber ebenfalls erst ein Gerichtsverfahren folgt, das bei Freispruch das Amt zurückgibt, bei Schuldspruch die Ausschließung bestätigt (Kahrstedt, aO. 109f). Endlich konnte der bekannte Ostrakismos aktive Beamte u. Areopagiten (so Themistokles u. Aristeides) verbannen u. damit ihres Amtes entsetzen (Kahrstedt, aO. 108f; Busolt-Swoboda 884/6. 1587). Gründe der Absetzung waren demnach strafbare Handlungen, aber auch unglückliche Amtsführung, namentlich, aber nicht nur, im Felde; aber auch unkontrollierbare Mißgunst: der athenische Beamte entbehrte jeder Sicherheit seiner Stellung. Zum Ganzen Kahrstedt, Untersuch. 105/24. Die Quellen berichten begreiflicherweise nur von bekannteren Fällen der A., so meist von Anklagen gegen Strategen wegen Verrat im Felde, bekannt ist auch die Anklage gegen Alkibiades wegen Asebeia (Kahrstedt, aO. 110/6). Kleinere Unterbeamte werden auch von ihren Vorgesetzten, sofern sie von diesen eingesetzt worden waren, wieder abgesetzt worden sein, wenn Gründe vorlagen, doch war die Macht des Oberbeamten im Frieden auch hier beschränkt; größer, aber auch durchs Volk eingeschränkt, die Macht des Feldherrn (vgl. Kahrstedt, aO. 196/237. 238/48); tätlicher Angriff auf einen Vorgesetzten wird Lys. 3, 45 durch Ausstoßung bestraft, ἐκκηρύττειν (Kahrstedt, aO. 247). — b. Sparta. Auch hier ist der Beamte grundsätzlich absetzbar. Selbst ein König, höchste Beamte, Feldherrn zur See u. zu Lande können vom Volke abgesetzt werden. Die Ephoren können die Beamten nur suspendieren, worauf dann das Volk über A. oder Freispruch mit Wiedereinsetzung entscheidet. Auch bei der A. von Unterbeamten, selbst wo diese vom Oberbeamten ernannt waren, scheint das Volk entschieden zu haben. Nur muß wohl der Feldherr grundsätzlich das Recht gehabt haben, unfähige Unteroffiziere zu entfernen. Indes sind wohl Wandlungen im ganzen A.-Recht vorgekommen u. baut sich unser Wissen mehrfach wie in Athen auf der Mitteilung von Einzelvorkommnissen auf. Vgl. Kahrstedt, Griech. Staatsrecht 150/3. 156, auch 153/8. — c. In den hellenistischen Diadochenreichen (bes. Makedonien, Ägypten, Syrien) üben die Könige eine grundsätzlich absolute Gewalt, die natürlich die Möglichkeit der Einsetzung u. A. von Beamten in sich schließt. A. u. Verurteilung von höheren Würdenträgern erfolgt wiederholt unter Mitwirkung der Heeresversammlung oder durch diese. Ja diese maßt sich auch bei Thronwirren u. politisch unsicherer Lage das Recht an, in ihren Augen unfähige oder mißliebige Könige abzusetzen (vgl. Granier 86. 112. 134f. 148/52. 155. 177). Im Ganzen bietet die Geschichte besonders des Ptolemäer- u. Seleukidenstaates deutliche Fälle mehr revolutionärer als rechtlich irgendwie geordneter A. von Königen.

II. Privatrecht. Im griech. Privatrecht begegnet die A. bei Entziehung des Vertrauens in den Be-

auftragten, Geschäftsführer, besonders den unfähigen oder ungetreuen Vormund, wofür im attischen Recht mehrere Klagen vorgesehen sind (vgl. Schultheß 189/242; Beauchet 2, 261; Lipsius 344/9).

B. Römisch. I. Öffentliches Recht. a. Alter Grundsatz der Unabsetzbarkeit. Kann man für den athenischen u. wohl überhaupt den Beamten der griechischen Polis die Regel aufstellen, daß er grundsätzlich auch während der Amtsdauer von der A. durch einen Volksbeschluß betroffen werden kann, so gilt für den römischen Beamten die entgegengesetzte Regel: er ist grundsätzlich während der Amtsdauer unabsetzbar. Diese starke, wohl im etruskischen Element des römischen Königtums wurzelnde Eigenart der römischen Magistratur kennt eine Beendigung des Amtes vor Ablauf der Amtsdauer nur durch Tod u. freiwilligen Rücktritt des Trägers. Ja selbst dieser Rücktritt ist in republikanischer Zeit außerhalb Roms vor Eintreffen des Nachfolgers u. in der Kaiserzeit, soweit Zwang zur Amtsübernahme gilt (Mommsen 1, 474), überhaupt nicht gestattet (ebd. 1, 626/8). Eine A.-Möglichkeit ist in der Rechtsordnung nicht vorgesehen. Der Rücktritt kann freilich indirekt veranlaßt werden, indem der Senat den unfähigen oder in der Amtsführung unglücklichen Beamten zum Rücktritt auffordert (ebd. 1, 595_3. 627_2), worauf Festus (Pauli exc. p. 23 M.; p. 21 Lindsay): ,Abacti magistratus dicebantur, qui coacti deposuerant imperium' hinweist. Aber das Grundprinzip bleibt doch Freiwilligkeit des Rücktritts aus eigenem freien Entschluß, wenn auch auf indirektes Drängen. Historische Beispiele bietet Mommsen, aO. 595_3. 627_2. Einen Einzelfall der Anweisung zum Rücktritt, die der zurücktretende Diktator seinem Reiterführer gibt, erörtert Mommsen, aO. 627f. — b. Absetzung des Beamten. In der röm. Überlieferung läßt sich der konservativen älteren Auffassung gegenüber der Durchbruch einer späteren demokratischen Praxis beobachten, die von der Theorie der Volkssouveränität gestützt wird, wonach das Volk dem von ihm gewählten Beamten das Vertrauen u. damit das Amt entziehen kann. Diese jüngere Theorie wird in der nicht eindeutigen Überlieferung auch auf ältere Fälle zurückprojiziert. Auch können revolutionäre gelungene (A. des letzten Königs) u. versuchte A. so legal erklärt werden. Nachdem vom Volk auf Antrag des Volkstribunen Ti. Gracchus sein Kollege abgesetzt worden war, mehrten sich solche Fälle der Abrogation des Konsulats u. Volkstribunats (vgl. Mommsen 1, 628/30). — c. In der Prinzipats- u. Kaiserzeit äußert sich die revolutionäre Theorie in der A. des Kaisers durch den Senat oder das Heer, die beide den angeblichen Volkswillen zum Ausdruck bringen. Der Senat erklärt dabei den Abgesetzten zum Staatsfeind. Ist er bereits tot, so wird sein Gedächtnis geächtet (Mommsen 2, 1133f; 3, 1226f. 1250f. 1266f). — d. Der Oberbeamte kann von ihm eingesetzte Unterbeamte, der Feldherr Unteroffiziere absetzen, vom Volke gewählte Amtsträger aber nicht, ein Grundsatz, den die Juristen noch gegen Vitellius tadelnd festhalten (Tac. hist. 3, 37; zum Ganzen Mommsen 2, 930f). — e. Ausstoßung aus dem Senat obliegt dem Zensor regelmäßig bei Revision der Liste der Senatoren wegen Wegfall der Qualifikation oder wegen Unwürdigkeitsfall, dann freilich nach freiem Ermessen, seit Domitian durch den Kaiser (Mommsen 2, 945/7).

II. Im Privatrecht begegnet die A. als Folge der Entziehung des Vertrauens an den Beauftragten, den Geschäftsführer. Besonders ausgebildet ist im Recht der Vormundschaft die A. eines verdächtigen Vormunds wegen schlechter Vermögensverwaltung sowohl im Wege von Privatklagen als auch besonders der accusatio tutoris suspecti, die zu dessen remotio (A.) führen kann; s. Inst. Iust. 1, 26; Dig. 26, 10; Cod. Iust. 5, 43; Rudorff 3 (1834) 176/204. Die A. hat meist Infamie, eventuell weitere Strafen zur Folge (Rudorff 3, 197/202).

C. Christlich. I. Begriff u. Wirkung. Die A. von Inhabern geistlich-kirchlicher Würden, Ämter u. Dienste, depositio, auch degradatio genannt (ohne Unterschied in der Bedeutung), ist die schwerste, u. ursprünglich auch die einzige kirchliche Strafe, die sinngemäß nur gegen Personen des geistlichen Standes angewendet werden kann, die sich durch ihr Verhalten ihres besonderen Vorrangs unwert gemacht oder sich in schwerer Weise gegen ihre Amtspflichten verfehlt haben. Sie steht auch auf Verbrechen, für die bei Laien die excommunicatio angedroht ist (zB. Can. ap. 51. 59. 62f. 65). Die Einstellung war hier nicht einheitlich; teils wird die Doppelbestrafung als zu strenge abgelehnt (Can. ap. 25), teils tritt die excommunicatio als strafschärfend hinzu (Can. ap. 29. 30. 31). Doch konnte auch die Strafschärfung nur in der Unwiderruflichkeit der A.-Strafe bestanden haben, wie dies ein Vergleich von Can. ap. 29 mit Syn. v. Antioch. vJ. 341 cn. 4 nahelegen könnte u. wie München 2, 142f aus der Ähnlichkeit mit der remotio aus dem ordo senatorius oder der decuriones schließen möchte. Dazu Hinschius 4, 739. Die häu-

figsten u. kennzeichnendsten Bezeichnungen für diese Strafe sind καθαιρεῖσθαι (τοῦ κλήρου), deponi, degradari. Siehe die Zusammenstellungen bei Hinschius 4, 726f u. Kober 3f. Die A. vernichtet völlig die amtliche Stellung des Betroffenen, sie ist die dauernde Ausstoßung aus Amt u. Würde; vgl. die Bezeichnung ἐκπίπτειν τοῦ οἰκείου βαθμοῦ (Conc. Chalced. cn. 27) oder die Übersetzung des καθαιρεῖσθαι in Can. ap. 28 durch ab officio suo deici bei Dionys. Exig. (cn. 7 D 45). Jeder öffentliche, aus Weihe oder Amt fließende Dienst, λειτουργία, ist ihm verboten (Can. ap. 29; Basil. ep. can. 2 cn. 27 [PG 32, 724]). Das Amtseinkommen geht verloren; der Abgesetzte muß die Amtswohnung räumen u. verliert seine sonstigen Einkünfte, vgl. den Fall des Paulus v. Samosata (Euseb. h. e. 7, 30, 19). Der Bestrafte ist also gezwungen, von der Hände Arbeit oder aus einem anderen Beruf seinen Lebensunterhalt zu suchen. Milderungen kommen vor; vgl. die Pension für Domnus (Conc. Chalced. act. 10 [Mansi 7, 270f; Schwartz 2, 2, 2, 19f]). Die Gewährung der sog. communio peregrina (zB. Syn. v. Agde vJ. 506 cn. 2) ist ähnlich als Zulassung zu den Liebesgaben u. Wohltaten der Kirche zu verstehen, wie sie Fremden zugebilligt wurden, ohne sie an der Eucharistie teilnehmen zu lassen (vgl. Hefele-Leclercq 2, 2, 891, u. Hinschius 4, 734_5). Dagegen stellen ein strenges Verbot von weiteren Einkünften auf Syn. v. Dowin vJ. 527 cn. 5 (Hefele-Leclercq 2, 2, 1078); Syn. v. Orleans III vJ. 538 cn. 12 (MG Conc. 1, 77). Der Abgesetzte verliert die Zugehörigkeit zum Klerus u. damit Titel, Rang u. Ehrenrechte; vgl. zB. Syn. v. Serdica vJ. 343 cn. 20: τὴν τιμὴν καὶ τὸ ἀξίωμα ἀποβάλλειν; Syn. v. Elvira vJ. 306 cn. 33: ab honore clericatus exterminari; vgl. ferner Syn. v. Antioch. vJ. 341 cn. 1. Diese Wirkung der A. wurde vielleicht auch schon durch äußere Zeichen ausgedrückt; vgl. die *Akklamation ‚Gottloser', ‚Unwürdiger' (dazu Socr. h. e. 1, 24; Peterson, HTh 177; vgl. auch Syn. v. Toledo IV vJ. 633 cn. 28). Milderungen kamen insofern vor, als dem Bestraften etwa der bloße Titel eines Bischofs (Socr. h. e. 1, 9) oder der Ehrensitz (τῆς τιμῆς τῆς κατὰ τὴν καθέδραν μετέχειν: Syn. v. Ancyra vJ. 314 cn. 1) unter Verbot der sonstigen geistlichen Verrichtungen belassen wurden (vgl. auch Basil. ep. can. 2 cn. 27 [PG 32, 724]). Vollstreckt wurde das Strafurteil hauptsächlich durch Streichung aus der Liste der Geistlichen (κανών; zB. Conc. v. Nicaea cn. 17). Infolge der Ausstoßung aus dem geistlichen Stande wird der Abgesetzte unfähig zur Übernahme eines Amtes und steht rechtlich dem Laien gleich, der von keiner Strafe betroffen ist; Can. ap. 62: μετανοήσας δὲ ὡς λαϊκὸς δεχθήτω. Er hat die sog. communio laica. Damit sind ihm die besonderen liturgischen Standesvorrechte, abgesehen von den oben erwähnten Milderungen, entzogen; die allgem. Laienrechte auf Teilnahme am Gottesdienst, Sakramentenempfang bleiben jedoch gewahrt, manchmal aber nur nach Ableistung einer Bußzeit (Syn. v. Elvira vJ. 306 cn. 76; Syn. v. Toledo I vJ. 400 cn. 4. Bei Nichtbeachtung des Strafurteils werden auch die Laienrechte entzogen (Can. ap. 29). Das Amt des Abgesetzten ist erledigt, so daß ein Nachfolger bestellt werden kann, zB. für die von Novatus verführten Bischöfe (Euseb. h. e. 6, 43, 10; Cypr. ep. 68, 3).

II. Teilweise Absetzung. Im Laufe der Entwicklung setzte sich das Bedürfnis nach einer weiteren Ausgestaltung des Strafmittelsystems durch. Die schon erwähnten Milderungen der Folgen der A. sind die ersten Anzeichen. Daneben kommt auch die Aberkennung von Weihegraden vor; zB. wird ein Diakon oder Subdiakon unter die Minoristen versetzt (Syn. v. Neocaesarea cn. 10; Syn. v. Toledo I vJ. 400 cn. 4).

III. Inhaber der Absetzungsgewalt sind die allgemeinen Inhaber der Strafgewalt über die Geistlichen, also die Bischöfe für ihre Untergebenen (vgl. Syn. v. Antioch. vJ. 341 cn. 4); geraten ist die Beiziehung von Beiräten (vgl. Gregor. M. reg. 13, 46), in Afrika die Beiziehung von Nachbarbischöfen (Syn. v. Karthago II vJ. 387/90 cn. 10). Die Absetzungsgewalt über Bischöfe lag bei den Synoden, wenn auch anfangs nicht unbestritten (vgl. Hippolyt. ref. 9, 12, 21), u. zwar nicht nur bei den provinzialen, sondern auch bei den größeren u. allgemeinen. Das unmittelbare Angehen des Kaisers wird mißbilligt u. mit Strafe bedroht (Syn. v. Antioch. vJ. 341 cn. 12; Conc. v. Kpel I vJ. 381 cn. 6), seine Vollstreckungshilfe mußte jedoch schon frühzeitig angerufen werden (vgl. den oben erwähnten Fall des Paulus v. Samosata). Eine letzte Überprüfungsmöglichkeit ist im Spruch des römischen Papstes gegeben (vgl. Syn. v. Serdica vJ. 343 cn. 3. 5).

IV. Mit A. bestrafte Vergehen. Da nur die Ansätze zu einem Strafmittelsystem wahrnehmbar sind, wird die A. verhältnismäßig häufig, zunächst fast ausschließlich angedroht. Sie ist auf schwere Verbrechen gesetzt, die Laien gegenüber mit Bann bestraft werden, zB. Abfall vom Glauben, Wucher, Selbstentmannung, Verfehlung gegen die Fastenordnung, Meineid, Unzucht u. Diebstahl. Daneben wird sie häufig für die verschiedensten Arten von Amtsvergehen, Verfeh-

lungen gegen Amtspflichten oder für ein dem geistlichen Stand in schwerer Weise widersprechendes Verhalten angedroht, zB. für unbotmäßiges Verhalten gegen den Bischof, Verfehlungen gegen Treue u. Gehorsam, gegen wesentliche liturgische Gesetze, Priesterheirat u. auch allgemein für Übertretung von Synodalgesetzen (Syn. v. Karthago I cn. 14). Vergl. hierzu DThC 4, 473/83.

L. Beauchet, Histoire du Droit privé de la République Athénienne 2 (Par. 1897). – G. Busolt-Swoboda, Griechische Staatskunde 2³ (1926). – F. Granier, Die makedonische Heeresversammlung (1931) – P. Hinschius, System des kath Kirchenrechts⁴ (1888). – U. Kahrstedt, Griechisches Staatsrecht 1 (1922); Untersuchungen zur Magistratur in Athen (1936). – F. Kober, D. Deposition u. Degradation nach den Grundsätzen des kirchl. Rechts (1867). –J. H. Lipsius, Das attische Recht u. Rechtsverfahren 1/3 (1905/15). – Th. Mommsen, StR. 1/3. – N. München, Das kanonische Gerichtsverfahren u. Strafrecht 2 (1866). —A. F. Rudorff, Das Recht der Vormundschaft 3 (1834). – O. Schulthess, Vormundschaft nach attischem Recht (1886). – E. Vacandard, Art. Déposition et dégradation des clercs: DThC F 451/521.

A/B: *L. Wenger;* C: *K. Hofmann.*

Absolution s. Buße, Sündenbekenntnis.

Abstinenz (vom Lebensgenuß) s. Askese.

Abstinenz (sexuelle). Sie wurde im Altertum aus verschiedenen Motiven geübt bzw. abgelehnt. Diese waren a. religiös-kultische und ethische (darüber *Keuschheit, *Jungfräulichkeit, *Virgo sacra); b. hygienisch-praktische. An dieser Stelle soll nur unter dem zweiten Gesichtspunkt über die A. gehandelt werden.

A. Befürwortung. Schon Homer (Od. 10, 341) sagt, daß der Sexualverkehr den Mann seiner Stärke beraube, weil nämlich, wie PsAristot. (probl. 4, 6) darlegt, der Mensch die verhältnismäßig größte Samenmenge entleert. Von den Hoden (als Zubereitungs- bzw. Aufbewahrungsorganen des Samens) aus verbreitet sich nämlich nach Galen (sem. 1, 16; vgl. Schol. Pers. 1, 104) eine gewisse Kraft (δύναμις) durch den ganzen Körper, ebenso wie vom Gehirn durch die Nerven Gefühl und Bewegung und vom Herzen durch die Arterien der Pulsschlag. Daher macht der Samen die Männer warm, gelenkig, haarig, schön, d. h. tiefstimmig, hochgemut und stark im Denken und Handeln (Aret. 4, 5), während der Samenverlust den Mann erschöpft (Aët. Am. tetrab. 4, 41; Ovid. am. 3, 11, 13f), weshalb Demokrit (Clem. Al. paed. 2, 10, 94, 3; Plin. 28, 58) und Hippocrates (Gell. 19, 2, 8; Macrob. sat. 2, 8, 16) den Sexualverkehr geradezu einen kleinen epileptischen Anfall nannten, dem man sich nur dann hingeben solle, wenn man gerade den meisten Schaden nehmen wolle (Plut. conv. disp. 3, 6, 3). Denn durch Ausschweifung würden auch Starke geschwächt und sogar schwächer als von Natur Schwache (Aret. aO.). Deshalb mußten die Athleten den Sexualverkehr meiden; denn diese wurden nach Aret. (aO.) kühn und wehrhaft wie die wilden Tiere, wenn sie als von Natur Starke auch noch enthaltsam lebten. Besonders während des Trainings mußten sie Enthaltsamkeit üben (Philostr. gymn. 48) und auch den Weingenuß meiden (Horat. ep. 2, 3, 413; Plut. conv. disp. 3, 6, 4). Deshalb weisen gelegentlich sogar christliche Moralisten wie Johannes Chrysostomus (hom. 4 in 2 ad Tim. 7) auf die Athleten als Muster keuschen Lebenswandels hin, obwohl sie sich aller Lüste nur des Körpers wegen enthielten, was sich natürlich auch auf den homosexuellen Verkehr bezog (Plat. leg. 8, 7). Der erste Athlet, der während des Trainings sehr enthaltsam lebte, war Ikkos aus Tarent (Plat. aO.; Ael. var. hist. 11, 3; hist. an. 6, 1), dann der Himeräer Krison (Plat. aO.; Clem. Al. strom. 3, 6, 50, 4), Astylos aus Kroton (Plat., Clem. aO.) und Diopompos (Plat.); man hat aber auch in der Siegerbinde, die eine Bronzestatue des hochberühmten Athleten Milon aus Kroton in Olympia zierte, ein Symbol seiner Sittsamkeit sehen wollen (Philostr. v. Apoll. 4, 28). Die Athleten hatten sich aber sogar auch aller libidoerregender Anblicke, Schauspiele und Gedanken zu enthalten, damit nicht gerade wegen ihrer A. Priapismus eintrete (Galen. loc. affect. 7, 6, 8, 451 K.), weshalb der Pankratiast Kleitomachos sich abwandte, wenn er Hunde einander belegen sah, und davonging, wenn beim Gelage vom Sexualverkehr gesprochen wurde (Plut. conv. disp. 7, 7; Ael. var. hist. 3, 58). — Ferner war den Alten auch der Zusammenhang zwischen Sexualreife und Stimmbruch bzw. Hoden und Stimmlage wohlbekannt (Aristot. hist. an. 7, 1, 2; generat. an. 5, 7; Alex. Aphrodis. probl. 1, 125; id., Galen. us. part. 14, 7 [4, 172 K.]; Hesych s. v. τραγίζειν; Censorin. 14, 7; Gloss. Lat. 2, 92, 23; Paul.-Fest. 1, 72, 4f Th.; ib. 74, 33; Plin. hist. nat. 11, 270); deshalb sollte besonders im Pubertätsstadium die Stimme geschont werden, doch sollten ihr auch beim völlig geschlechtsreifen Jüngling und Manne Sexualverkehr und Masturbation schaden (Mart. Cap. 5, 541). Daher mußten sich nicht nur die Kitharoeden (Stob. flor. 3, 5, 39), sondern auch die tragischen und komischen Schauspieler (Schol. Iuv. 6, 379) des Sexualverkehrs enthalten, und in dieser

Hinsicht werden der Kitharoede Amoibeus (Ael. var. hist. 3, 30, 50; hist. an. 6, 1; Clem. Al. strom. 3, 6, 50, 4) und die tragischen Schauspieler Diogenes (Ael. aO.) und Theodoros (Plut. conv. disp. 9, 1, 2) besonders gerühmt. Da aber diese Enthaltsamkeit nicht leicht zu halten war, so trugen sowohl ‚die dem Gesang ergebenen und hierzu abgerichteten Knaben' die Fibel (s. u.), wie oft auch die Schauspieler. Aber auch der Redner sollte sich des Sexualverkehrs enthalten, um seine Stimme stark und wohltönend zu erhalten u. sie nicht bis zur Zartheit einer Kastraten- oder Weiberstimme schwächen zu lassen (Quintil. 11, 2. 19; vgl. Suet. Dom. 10). — Außereheliche Enthaltsamkeit Fremden gegenüber verlangte man endlich auch vom Arzte, da sich ihm ja auch Frauen und Jungfrauen anvertrauen mußten (Hippocr. med. 1, 20 H.), deshalb enthielt schon der hippokratische *Ärzteeid (1, 5 H.) den Satz: ‚Ich werde kein Haus Kranker betreten, um dort Sexuallust mit freien Weibern, Männern oder Sklaven zu genießen.' Namentlich die Erwähnung der Sklaven ist beachtenswert, da der Sklave sonst auch in sexualibus als vogelfrei und rechtlos betrachtet zu werden pflegte.

B. Einwendungen. Hieronymus (Demetr. 17) war, jedenfalls durch Beobachtungen an sich selbst und anderen Eremiten und Mönchen, der Meinung, daß durch allzu strenge Enthaltsamkeit bei beiden Geschlechtern das Gehirn Schaden leiden könne, besonders wenn die Betreffenden auch noch in feuchten und kalten Zellen wohnten; sie wußten dann oft nicht mehr, was sie taten, wohin sie gingen, was sie aussprechen oder verschweigen sollten. Der Arzt Sabinus (Galen. comm. 1 in Hippocr. epid. 3, 4 [17 A 521 K.]) leitete aus der sexuellen Enthaltsamkeit sogar Irrsinn (παραφρονεῖν) ab, weil das Gehirn durch die Anhäufung des Samens beschwert werde, wobei er sich auf den von Hippokrates beschriebenen Fall eines gewissen Sythion stützte. Galen (aO. 520/21) aber trat ihm entschieden entgegen und leugnete sogar daraus resultierende Vollsaftigkeit oder Vollblütigkeit (πληθώρα) ab, falls nicht Untätigkeit damit Hand in Hand gehe, wobei er auf die Athleten verwies. Er konstatierte folgende Wirkungen (vener. 3 [5, 912/13 K.]): Schwere im Kopf, Ekel vor Speisen, fieberhafte Zustände, geringer Appetit, schlechte Verdauung, auch Steifheit und Unbeweglichkeit; ferner würden Leute von cholerischem (gallischem) Temperamente dadurch traurig, mutlos, feige und verzweifelt (loc. aff. 7, 5 [8, 420/21 K.]). Denn die Galle tritt aus, wie schon PsAristoteles (probl. 4, 29) behauptet hatte, der Schleim wird bitterlich und salzig und es tritt eine Veränderung der Farbe ein, weil der Überschuß nicht abgeht und sich daher bei Leuten mit hitzigem Temperament, die dazu auch noch wohlgenährt und stark sind, ins Bittere und Salzige verändert. Galen (loc. aff. 7, 5) machte seine Beobachtungen an einem Witwer und kam zu dem Schluß (vener. 3 [5, 913]), daß die Zurückhaltung des Samens sehr schädlich sei, besonders wenn man vorher an Beischlaf gewöhnt war, wie sich auch alle geschilderten Symptome sehr schnell durch den Sexualverkehr wieder verlören. Deshalb befreite sich der Kyniker Diogenes, obwohl er der allerenthaltsamste Mann gewesen sei, sogar durch Masturbation von seinem Samen, als eine bestellte Hetäre nicht kam, und deshalb frönten auch Sittsame der Lust, nicht der Lust wegen, sondern um sich von derartigen Beschwerden zu befreien. Ebendasselbe täten auch die Tiere, wie sie sich auch des Kotes und Harnes als einer beschwerlichen Last entledigen müßten (Galen. loc. aff. 7, 5 [8, 421 K.]). Weiter sollte die Enthaltsamkeit nach der Auffassung gewisser Ärzte auch eine Überfülle von Speichel erzeugen, was Galen (17 A 522) bekämpfte, jedenfalls aber verursache der im Körper angesammelte, überschüssige Samen großes Unbehagen (Galen. sympt. differ. 6 [7, 127 K.]). Artemidor (4 prooem.) behauptet, daß Leute von moralischer Lebensweise nicht durch eitle Träume und sinnlose Phantasiebilder (erotischer Art) belästigt würden. In christlichen Asketenkreisen wird der ‚süße Geruch der Enthaltsamkeit' (suavis odor abstinentiae) gerühmt, so von Simeon Metaphrastes (v. s. Mariae meretr. 7), und betont, daß die Enthaltsamkeit tatkräftiger mache, was auch für Demosthenes gegolten habe (Serv. Aen. 3, 14). Der Gynäkologe Soranos (1, 7, 30/32) hat auch die Folgen der Enthaltsamkeit und ständigen Jungfräulichkeit beim weiblichen Geschlechte behandelt und kommt im Gegensatz zu anderen Ärzten zu dem Schluß, daß Enthaltsamkeit für dieses Geschlecht nicht von schädlichen Folgen begleitet sei, ja er möchte das sogar von beiden Geschlechtern behaupten. — Weiteres *Ehelicher Verkehr. *Th. Hopfner.*

Abstinenz (von Speise und Trank) s. Fasten.

Abstreifen. Weitverbreitet ist die Sympathetik des A. (Durchziehens, Durchkriechens, Durchgehens). Hat ein Knabe einen Bruch, so spalte man einen jungen Kirschbaum in der Mitte und ziehe den Kranken hindurch; dann vereinige

man die Rißstelle, und je schneller sie zusammenwächst, desto schneller heilt der Bruch (Marcell. 33, 26). Hier spielt offenbar mimischer Analogiezauber mit herein. — Anders zu deuten ist die Lustration heimkehrender Krieger, wenn sie durch ein entzweigeschnittenes Opfertier (Plut. qu. rom. 111) oder durch die porta triumphalis ziehen (NJb 14, 324), ferner die Reinigung der Kriegsgefangenen, wenn sie durch das Kaudinische Joch gehen (Th. Zachariae, Das kaudinische Joch: Zs. d. Vereins f. Volkskunde 24 [1914] 201). Hier handelt es sich um die Abstreifung einer Befleckung. — Umgekehrt werden Heilungen erzielt, indem man Pflanzenstücke durch erkrankte Körperteile zieht, um so Krankheitsstoffe zu übertragen. So heilt man den Rotz der Schafe und Lasttiere, wenn man ihnen die schwarze Nieswurz durch ein durchlöchertes Ohr zieht und am nächsten Tag wieder herausnimmt (Plin. n. h. 25, 55). Krankheiten von Schweinen und anderen kleineren Haustieren (ebd. 26, 38) werden auf dieselbe Weise durch Lungenkraut, die Rinderpest durch die Consiligopflanze beseitigt (Colum. rust. 7, 5, 17).

H. Bachtold-Staubli, Art. Abstreifen: Bächtold-St. 1, 121. *E. Stemplinger.*

Abt.

Abbas (ἀββᾶ[ς]) ist die gräzisierte Form des biblisch-aramäischen stat. emph. von אַב: אַבָּא, ὁ πατήρ. Im Koptischen apa (sahidisch) u. abba (memphitisch); apa ausschließlich in Ägypten. Im Sprachgebrauch der Mischna u. Talmud auch in der Bedeutung von ‚mein Vater' (ὁ πατήρ μου) bzw. ‚unser Vater' (ὁ πατὴρ ἡμῶν), ferner als Vokativ verwandt (πάτερ, πάτερ μου, πάτερ ἡμῶν). Ursprünglich Anrede des Vaters in der Familie. Dann auch Titel u. Eigenname Gottes, schließlich auch Anrede an Gott, doch seltener u. spät, erst im NT häufiger (vgl. ThWb 1, 4f; Bauer, Wb 1; Heussi 166, 1). Heute nur noch in der Form ‚Abt' als Bezeichnung für den Leiter einer Mönchsgemeinschaft (besonders im Benediktinerorden u. dessen Zweigen) üblich. Zugrunde liegt hier die Idee der pneumatischen Vaterschaft: der Abt ist der geistliche, pneumatische Vater der Mönche, diese sind seine Söhne. Die Idee der pneumatischen Vaterschaft gehört zu den Urideen der Menschheit u. ist in dieser oder jener Form in den verschiedenen Religionen anzutreffen.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Ägypten. Ein Papyrus der Ramessidenzeit (19/20. Dynastie) kündet das Lob des Schreibers d. h. Weisheitslehrers mit den Worten: ‚Von den Großen bis zu den Kleinen werden die Menschen zu ihren Kindern gemacht; denn der Schreiber ist ihr Oberhaupt ... Gegeben werden ihnen (d. i. den Schreibern) die Kinder von andern zu Erben wie ihre eigenen Kinder.' Es ist daher ‚gut zu lehren u. das Antworten des Sohnes mit den Sätzen des Vaters' (Texte bei A. H. Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum. 3. Ser. Chester Beatty Gift 1 [London 1935] 37ff; dazu Taf. 18/22; Übersetzung bei Spiegel 15/8). Obwohl kinderlos, besitzen die ‚Schreiber' also doch eine Nachkommenschaft, die freilich geistiger Art ist: der Schreiber wird zum geistigen Vater seiner Schüler, diese sind seine durch das Wort der Weisheit gezeugten geistigen Söhne (vgl. Dürr, Vaterschaft 6f). — b. Babylonien u. Assyrien. Erhalten ist ein Zwiegespräch (v J. 701 vC.) eines Lehrers mit seinem Schüler, in dem dieser als Sohn angeredet wird: ‚Komm, mein Sohn, setze dich zu meinen Füßen! Wohlan ich will zu dir sprechen, öffne deine Ohren!' (Keilinschriften aus Assur religiösen Inhalts Nr. 111; dazu ein Duplikat Nr. 367; vgl. Br. Meißner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 326). Hierbei handelt es sich nicht um den natürlichen Sohn, sondern um den durch die Unterweisung zum Sohn gewordenen Schüler. Im antiken Orient wie auch im Judentum war allerdings der Vater der Familie zugleich auch der Lehrer seiner Kinder (vgl. Erman 97; Spiegel 14). Wie das Handwerk in der Familie erblich war u. vom Vater auf den Sohn überging, so erbt sich auch die Weisheit u. alle damit verbundene Kenntnis vom Vater auf den Sohn fort (vgl. Dürr, Erziehungswesen 15. 67f). Der Begriff der *Überlieferung (παράδοσις), der für die Idee der pneumatischen Vaterschaft von grundlegender Bedeutung ist, erscheint also noch ganz im Bereich der natürlich-biologischen Ordnung verwurzelt, um später immer mehr eine rein geistige Gestalt sowie einen geistigen Inhalt anzunehmen (vgl. Ranft 85). — Nach ägyptisch-babylonischer Auffassung beruhte das Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Lehrer u. Schüler also ausschließlich auf der Mitteilung der Weisheit, überhaupt jeglicher Lehre; kultische Vorstellungen machen sich noch nicht bemerkbar. Dem Wort kommt eben nach altorientalischer Anschauung eine magische Kraft zu; es vermittelt das Leben u. bewirkt das Heil (Erman 246f; Dürr, Wertung 102f). Wie es im Pap. Beatty IV Rs. 6, 3/9 heißt, sind die Worte der Weisheit ‚der Weg des Lebens' (vgl. Spiegel 6f). Aus diesem Grunde wird

die Schule auch häufig als ‚Lebenshaus‘ bezeichnet (vgl. Erman 240).

II. Altes Testament u. Rabbinen. In den Büchern des AT werden zunächst die Propheten, Lehrer u. Priester häufig ‚Vater‘ genannt, zB. Judc. 17, 10, wo Michas, der sich auf dem Gebirge Ephraim ein Gotteshaus erbaut hat, einen Leviten aus Bethlehem Juda bittet: ‚Bleib bei mir u. sei mir Vater u. Priester!‘ 2 Reg. 2, 12 ruft Elisa dem im feurigen Wagen dahinfahrenden Elia zu: ‚Mein Vater, Israels Wagen u. Reiter!‘ Mit den gleichen Worten redet König Joas den sterbenden Propheten Elisa an (2 Reg. 13, 14; vgl. 6, 21). Diese Bezeichnung soll nicht nur die Ehrfurcht ausdrücken, die man dem Propheten entgegenbringt, vielmehr wird der Prophet, der den Spruch Gottes verkündet, als Vater des Volkes Israels im geistigen Sinne des Wortes betrachtet. Vor allem sind es die eigentlichen Schüler, denen gegenüber der Prophet zum geistigen Vater wird. Dieses Vater-Sohnverhältnis spricht sich deutlich aus in der häufig vorkommenden Bezeichnung der Prophetenschüler als ‚Söhne der Propheten‘ (vgl. 1 Reg. 20, 35; 2 Reg. 2, 3. 5. 7. 15; 4, 38; 5, 22; 6, 1; 9, 1). Das ist nicht bloß ein Titel für Prophetengenossenschaften oder Prophetenvereinigungen; es ist auch nicht an bloß natürliche Abstammung zu denken; vielmehr liegt der Bezeichnung ein pneumatisches Vater-Sohn-Verhältnis zwischen dem Propheten u. seinen Schülern zugrunde (vgl. P. Joüon: RScRel 16 [1926] 307ff). Sifre Dtn. 6, 7 § 34 (s. Strack-B. 3 [1926] 341 zu Cor. 1, 4, 17) führt zB. im Zusammenhang von 2 Reg. 2, 3 aus: ‚Schärfe sie (d. i. die Tora) deinen Kindern ein, das sind deine Schüler. Und so findest du überall, daß die Schüler «Söhne» genannt werden; denn es heißt: «Söhne seid ihr Jahwe, eurem Gott» (Dtn. 14, 1); ferner: «es kamen heraus die Söhne der Propheten» (2 Reg. 2, 3). Wie waren es die Söhne der Propheten? Waren es nicht Schüler? Vielmehr ergibt sich von hier in bezug auf Schüler, daß sie «Söhne» genannt werden ... Und wie die Schüler «Söhne» genannt werden, so wird der Lehrer «Vater» genannt, wie es heißt: «Und Elisa sah u. schrie auf: Mein Vater, mein Vater, Wagen Israels u. Reiter» (2 Reg. 2, 12).‘ In der gleichen Linie liegt es daher, wenn in den Weisheitsbüchern die Lehre durchweg an den Sohn (hebr.: benî, griech.: τέκνον, υἱέ) gerichtet ist: Prov. 1, 8. 10; 2, 1; 3, 11; 6, 1. 3. 20 usw.; Sir. 2, 1; 3, 1f; 6, 18. 23. Sonst wird diese Anrede nur noch in Ps. 34, 12 angewandt, der jedoch als ein typischer Weisheitspsalm anzusehen ist. — Im rabbinischen Schrifttum lassen sich zwei Weisen unterscheiden, wie das pneumatische Vater-Sohn-Verhältnis zwischen einzelnen Menschen entstehen kann: a. Durch die Unterweisung in der Tora. Sanh. 19b (Strack-Billerbeck 3, 339 zu Cor. 1, 4, 14) heißt es: ‚Wenn einer den Sohn eines anderen Tora lehrt, so rechnet es ihm die Schrift an, als ob er ihn erzeugt hätte.‘ Ähnlich Sanh. 99b (s. Strack-B. 3, 340; vgl. auch die schon zitierte Sifre Dtn. 6, 7). b. Durch die Bekehrung zum Judentum. Canticum rabba 1 (zu Cant. 1, 3) schreibt: ‚Wenn jemand ein Geschöpf (d. h. einen Menschen) unter die Fittiche der Schechina bringt (d. h. für das Judentum gewinnt), so rechnet man (d. h. Gott) es ihm an, als hätte er es geschaffen u. gebildet u. geformt‘ (s. ThWb 1, 664). Der Anrede בָּנַי (meine Kinder) des Lehrers an seine Schüler in den Talmudtraktaten Taanit 21a u. Baba Batra 60b (s. Strack-B. 2, 559) kommt daher auch ein pneumatischer Sinn zu; der Lehrer in der Tora ist der geistige Vater seiner Schüler. Die gleiche Bezeichnung ‚Kind‘ findet sich für den Proselyten im Traktat Jebamot 22a (s. ThWb 1, 665): ‚Ein eben übergetretener Proselyt gleicht einem Kinde, das gerade geboren ist.‘ — Die Idee der geistlichen Vater- u. Sohnschaft von Lehrer u. Schüler beruht also im AT u. im rabbinischen Schrifttum genau wie im altorientalischen einzig u. allein auf der Zeugung durch das Wort der Lehre. Kultische Vorstellungen sind auch hier noch nicht wahrzunehmen; die pneumatische Vaterschaftsidee innerhalb der jüdischen Literatur trägt also noch keineswegs mystischen Charakter.

III. Hellenistische Mysterienreligionen. Im Gegensatz zu den Auffassungen des alten Orients u. des Judentums drücken in diesen Religionen die Begriffe ‚Vater‘ u. ‚Sohn‘ ein auf kultische Anschauungen gegründetes Verhältnis zwischen zwei Menschen aus. Der μύων oder μυσταγωγός, der Leiter u. Spender der Mysterien, der einen Neuling in die ἀπόρρητα μυστήρια einweiht, wird zum Vater des μυούμενος oder, wie dieser auch genannt wird, des Adepten. So ist in den Mithrasmysterien nicht nur Mithras seinen Gläubigen gegenüber wie ein Vater; auch derjenige, der einen Novizen in die Mysteriengemeinschaft des Mithras aufnimmt, wird dessen Vater, dieser sein Sohn genannt, vgl. die aus Rom stammende Inschrift CIL 6, 751b: ‚Tradidit hierocracica (Term. techn. für die Aufnahme; die unterste Stufe der Einweihung in die Mithrasmysterien war die des corax) Aur(elius) Victor Augustinus v(ir) c(larissimus) p(ater)

p(atrum) filio suo Emiliano.' Die Mysten ersten Grades der Mithrashierarchie hießen πατέρες. Als Leiter der Mysterien wurden sie auch patres sacrorum genannt (vgl. Tert. ad nat. 1, 7, 23; apol. 8, 7). An ihrer Spitze stand der ‚pater patrum', der zuweilen auch als ‚pater patratus' bezeichnet wird (die Bedeutung dieses Namens noch unklar; vgl. Wissowa, Rel. 551_6). Ihn müssen diejenigen angehen, die in die Mysterien aufgenommen werden wollen (vgl. Dieterich, Mithr.[3] 146ff; Cumont, Mithr.[3] 141ff; Reitzenstein, Myst. Rel., 40f). Desgleichen tragen die Priester im Kult der Magna Mater den Namen ‚pater' (zB. CIL 14, 70). Bei Apul. met. 11, 25 heißt der die Einweihung vollziehende Mystagoge ‚parens' statt pater; jedoch liegt die gleiche Vorstellung zugrunde. Neben der Bezeichnung πατήρ begegnet in den Mysterienkulten zuweilen auch der Ausdruck ἀππᾶς, der etymologisch mit dem aram. אַבָּא u. dem neutestl. ἀββᾶς zusammenhängen wird (vgl. P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache [1896] 346). 'Αππᾶς als Priestertitel kommt vor in einem Kabirenkult zu Hierapolis (vgl. F. Winter u. W. Judeich, Altertümer von Hierapolis [1893] 77; Dieterich, Mithr.[3] 148). Schließlich auch noch in Kultvereinen des Dionysus, so auf einer Inschrift von Magnesia aus der ersten Hälfte des 2. Jh. (bei O. Kern, Inschriften aus Magnesia am Maeander [1900] Nr. 117). CIG 3173 unterzeichnen von fünf Mitgliedern der ἱερα σύνοδος τῶν Βρεισέα Διόνυσον μυστῶν der zweite u. dritte mit dem Titel πατρομύσται, ein Titel der auch 3176 u. 3195 wiederkehrt. — Wird nun der Verwalter der Mysterien Vater genannt, so heißt der in die Kultgemeinschaft neu Aufgenommene τέκνον oder παῖς. Hierfür sei nur auf die Einleitung der Einweihungsformel (bei Dieterich, Mithr. 2) in die Mithrasmysterien verwiesen. Auch das hermetische Schrifttum kennt die Bezeichnungen πατήρ sowie τέκνον bzw. παῖς; πατήρ zB. 13, 1 (1, 238, 4 Scott); 13, 2 (1, 240, 1); 13, 13 a (1, 248, 5); τέκνον 13, 2 (1, 238, 21); 13, 7a (1, 242, 17); 13, 15 (1, 248, 21); παῖς 8, 1a (1, 174, 4). Schließlich treffen wir den Vokativ τέκνον μου oder den synonymen Ausdruck παῖ μου in den Zauberpapyri an (vgl. A. Dieterich, Abraxas [1891] 162. 194 Anm. 7 u. 21). Wie aus der bereits erwähnten Inschrift über die Einweihung in die Mithrasmysterien, CIL 6, 751b, sowie aus der von Dieterich, Mithr.[3] 2 angegebenen Weiheformel hervorgeht, nimmt auch innerhalb der hellenistischen Mysterienkulte die παράδοσις-traditio eine bedeutsame Stellung ein (hierüber vgl. Dieterich, Mithr. 53; E. Norden, Agnostos Theos [1913] 288ff). In der παράδοσις des ἱερὸς λόγος u. der damit verbundenen Aufnahme in die Mysteriengemeinschaft des Gottes vollzog sich die Einweihung des Neulings.

B. Christlich. I. Neues Testament. 'Αββά kommt im Munde Jesu nur ein einziges Mal vor, Mc. 14, 36 (Ölbergszene), u. zwar als Anrede an Gott. Wahrscheinlich gehen aber auch jene Stellen auf das aram. אַבָּא zurück, an denen Jesus sich mit den griech. Wortformen πάτερ (Mt. 11, 25; Lc. 11, 2; 23, 34. 36; Joh. 11, 41; 12, 7; 17, 5), πάτερ μου (Mt. 26, 39, 42), vielleicht auch πάτερ ἡμῶν (Mt. 6, 9) an den Vater wendet. Auch ὁ πατήρ (Mt. 11, 26; Joh. 5, 36) u. ὁ πατήρ μου (Mt. 11, 27; 26, 53) dürfte darauf zurückzuführen sein (vgl. ThWb 1, 4). Bei Paulus findet sich die gräzisierte Form ἀββά zweimal, Rom. 8, 15 u. Gal. 4, 6, wie Mc. 14, 36 durch die beigefügte griech. Übersetzung ὁ πατήρ erläutert. Vielleicht liegt bei Paulus ein Anklang an liturgische Formeln oder an das Vaterunser (Mt. 6, 9; Lc. 11, 2) vor. — Mt. 23, 9 wird jedoch die jüdische Sitte, den Lehrer im Gesetze, von dem, wie der Zusammenhang deutlich zeigt, die Rede ist, ‚Vater' zu nennen, von Jesus schärfstens zurückgewiesen. Diese Stelle ist aber aus der im ganzen Kapitel zutage tretenden Polemik gegen die Pharisäer heraus zu verstehen, daher nicht gegen die pneumatische Vaterschaftsidee absolut gerichtet. Diese erhält vielmehr durch das Herrenwort ihre letzte, auf den Vater-Gott bezogene Begründung. Es ist daher auch nicht verwunderlich, wenn Paulus in seinen Briefen zu wiederholten Malen das Bild von der geistlichen Vaterschaft anwendet. Am bekanntesten ist 1 Cor. 4, 15: ἐν γὰρ Χριστῷ 'Ιησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. Gleichzeitig redet Paulus die Korinther als τέκνα ἀγαπητά an (4, 14), um für sich den Namen ‚Vater' zu beanspruchen. Die vorausgehenden Sätze lassen erkennen, woher Paulus dieses Vater-Kindes-Verhältnis zwischen sich u. den Korinthern ableitet. Es ist nicht die Spendung der Taufe (zu Eingang des Briefes dankt P. im Hinblick auf die Parteiungen in Korinth Gott sogar dafür, daß er mit Ausnahme von Krispus u. Gaius u. dem Hause des Stephanas niemanden von den Korinthern getauft hat), sondern die Verkündigung des Evangeliums. Paulus steht also noch ganz in der Auffassung der atlich-rabbinischen Gedankenwelt, daß durch das Wort der Unterweisung neues Leben gezeugt wird. Durch die Verkündigung der Herrenbotschaft fühlt auch Paulus sich als Vater der Korinther; auch für ihn handelt es sich um eine Vaterschaft des Wortes, nicht um eine Zeugung

durch die Spendung der Taufe, d. h. durch die Einweihung in den christlichen Kult. Daher muß es als verfehlt angesehen werden, 1 Cor. 4, 14 durch Parallelen aus den heidnischen Mysterienkulten zu erklären. 1 Cor. 4, 14 ist vielmehr eine Übersetzung altjüdischen Gedankengutes ins Christliche. Abgesehen davon, daß das von Paulus gebrauchte Verbum γεννᾶν in den hellenistischen Mysterien nie vorkommt, stoßen wir in der rabbinischen Literatur häufig auf die äquivalenten Begriffe ‚zeugen, formen, schaffen, bilden'. Die gleiche Anschauung von der Zeugung auf Grund der Lehrverkündigung kehrt auch Phm. 10 wieder, wenn auch anzunehmen ist, daß Paulus den Onesimus persönlich getauft hat. Doch hierauf legt Paulus nicht den Schwerpunkt. Analog zum jüdischen Schrifttum nennt Paulus daher auch diejenigen, die er im Evangelium unterwiesen hat, seine ‚Kinder' (vgl. 1 Cor. 4, 14; 2 Cor. 6, 13; Gal. 4, 19 ganz allgemein; 1 Cor. 4, 17; 1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 1, 2 den Timotheus; Tit. 1, 4 den Titus). Die Verbindung τέκνον ἐν πίστει (1 Tim. 1, 2) oder κατὰ κοινὴν πίστιν (Tit. 1, 4) läßt auch wiederum die Glaubensverkündigung als den eigentlichen Ursprung des Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Paulus u. Timotheus bzw. Titus erkennen. Gal. 4, 19 erfährt die Metapher von der pneumatischen Vaterschaft eine Umbiegung, insofern als Paulus hier von den Geburtswehen, die er wiederum für seine Kinder zu leiden habe, spricht. — Außer Paulus hat noch Johannes das Bild der geistlichen Sohnschaft des Schülers gegenüber dem Lehrer verschiedentlich verwendet, die Selbstbezeichnung als Vater fehlt jedoch bei ihm. Das Substantiv τέκνον gebraucht Johannes freilich nur einmal (3 Joh. 4), statt dessen aber um so häufiger das Deminutiv τεκνίον, zB. 1 Joh. 2, 1. 12. 28; 3, 7. 18; 4, 4. 5. 21. 1 Joh. 2, 18 u. 3, 7 tritt an Stelle von τεκνία das synonyme παιδία (3, 7 allerdings nur als varia lectio). — Im Munde Jesu hören wir die Anrede τέκνον nur Mt. 9, 2 u. Mc. 2, 5 als Anrede an den Gelähmten; dem Worte ist hier jedoch wohl kaum der Sinn pneumatischer Sohnschaft beizulegen, es soll vielmehr die liebevolle Gesinnung ausdrücken, in der sich der Höhere zu dem Niederen herabläßt. Dagegen scheint Joh. 13, 33 die Vorstellungswelt der pneumatischen Vaterschaftsidee mitzuschwingen, wenn Jesus seine Jünger mit τεκνία anredet. Schließlich bezeichnet Petrus seinen Schüler Marcus noch als υἱός (1 Petr. 1, 5, 13), offenbar auch in der metaphorischen Bedeutung des Wortes.

II. Urchristentum und altes Mönchtum. Wie bei Paulus, so hat der Gedanke der geistlichen Zeugung u. Vaterschaft auch in den nachapostolischen Schriften eine häufige Anwendung u. vielgestaltige Ausprägung gefunden. Zwar erhellt aus dem apokryphen Zwiegespräch, das die Apostel mit dem auferstandenen Herrn in den sog. Gesprächen Jesu mit seinen Jüngern (hg. von C. Schmidt: TU 43 [1919]) führen, daß Mt. 23, 8 für die frühchristliche Zeit Anlaß zu einer Auseinandersetzung über die Vereinbarkeit der Vaterbezeichnung mit dem Herrenwort gab. S. 130ff nennen die Apostel den Auferstandenen ihren Vater u. unter Berufung auf Mt. 23, 8 fragen sie ihn, wie es möglich sei, daß sie gleich ihm vielen Kindern zu Vätern u. Lehrern werden sollen. Jesus erwidert ihnen, daß sie deswegen Väter heißen werden, weil sie den Menschen liebevoll u. barmherzig die Dinge des Himmelreiches offenbart hätten u. daß sie von seiner Hand die Taufe des Lebens u. die Vergebung der Sünden empfangen würden. Etwa gleichzeitig mit diesem apokryphen Zeugnis, das um das Jahr 140 anzusetzen ist, wird Polycarp von Smyrna διδάσκαλος τῆς ἀσεβείας (wie die meisten Hss. überliefern u. auch wohl richtig sein dürfte) u. πατὴρ τῶν Χριστιανῶν genannt (Mart. Polyc. 12, 2). Irenaeus faßt jegliche Unterweisung in einer Lehre als geistliche Zeugung auf. Er unterscheidet zwei Arten von Söhnen, solche, die es dem Fleische nach sind, u. solche, die durch das Wort der Lehre gezeugt wurden (vgl. haer. 4, 41, 2). Als weitere Belege seien noch Clem. Al. strom. 1, 1; 5, 2; 3, 15 vermerkt. Auch Origenes verwertet die Metapher häufig in seinen Schriften, gerade er hat das Bild des pneumatischen Vaters in leuchtenden Farben gezeichnet (vgl. W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes [1931] 169ff). Sowohl für Clemens wie auch für Orig. bieten 1 Cor. 4, 14 u. Gal. 4, 19 den Ausgangspunkt bzw. die Begründung ihrer Ausführungen über die pneumatische Vater- u. Sohnschaft, die bei ihnen bald kultisch-sakramentalen Charakter hat, bald in der rein wortmäßigen Verkündigung beruht (vgl. Orig. in Lev. hom. 6: possunt in ecclesia sacerdotes et doctores filios generare sicut et ille, qui dicebat . .; folgt Zitat von Gal. 4, 19 u. 1 Cor. 4, 15). Bei Basilius treffen wir dann bereits die Verbindung πατὴρ πνευματικός u. τέκνον πνευματικόν an (hom. in Ps. 33, 12). Über den Zusammenhang des Begriffes Kirchenvater mit dem pneumatischen Vaterschaftsgedanken s. Bardenhewer 1², 39/45. — Im alten Mönchtum bildet die Idee der geistlichen Vaterschaft einen wesentlichen Bestandteil der gesamten Anachorese. Wer Mönch

werden will, begibt sich in die Wüste u. schließt sich einem älteren Mönch an, der als πνευματοφόρος mit dem Namen ἀββᾶς benannt wird. Nicht jeder beliebige Mönch der Sketis konnte sich den Titel Abbas aneignen; die aber, denen er zugestanden wurde, galten als geisterfüllt u. fähig, andere in den Mönchsstand aufzunehmen, zB. Abt Poimen, Abt Sabas oder Abt Antonius, um nur einige der großen Mönchsgestalten aus der Wüste Ägyptens anzuführen. Der Name ἀββᾶς ist im sketischen Mönchtum noch ein rein u. ausschließlich pneumatischer Begriff, der auf charismatischer Begabung beruht u. sich in der Mitteilung eines λόγιον oder ῥῆμα bekundet. Gerade durch den Spruch wird der Abbas zum Vater des Mönches, das Logion ist die Bezeugung des in ihm wohnenden Geistes. Geisterfüllt u. geistgewirkt weckt es neues Leben des Geistes in dem, der es empfängt. Εἰπέ μοι λόγον oder εἰπέ μοι ῥῆμα ist die Bitte, die der Neuling an den Abbas richtet, ἀκοῦσαι τὸν λόγον die Tat, die er zu leisten hat. Diese Formeln kehren in den Apophthegmata immer wieder, desgleichen die Bezeichnungen πατήρ bzw. ἀββᾶς u. τέκνον (vgl. Bousset 79f; Reitzenstein, Hist. Mon. 41ff; Heussi 164ff). Erst als das Anachoretentum die Wüste verließ u. sich mehr u. mehr zu einem festen Klosterverband zusammenfügte, trat zu dem charismatisch-pneumatischen Begriffsinhalt des Wortes Abbas ein rechtlicher hinzu. Die Entwicklung setzt ein bei Pachomius, dessen ‚pater monasterii' (reg. 54. 55. 58. 107) bereits eine stark juristisch-autoritäre Stellung innehat. Sie geht weiter über Basilius, der den Titel Abbas durch den des προεστώς ersetzte, u. findet ihren Abschluß bei Benedikt von Nursia.

III. Benedikt von Nursia. An die Spitze des von ihm gegeründten Coenobiums hat B. den Abbas gestellt (2. 64). Wie die Regel Benedikts noch ganz durchweht ist vom Geist des alten Mönchtums (vgl. Herwegen; Casel 104ff), so trägt auch der benediktinische Abbas noch die Züge des πνευματοφόρος der Sketis. Er ist der pater spiritualis (49, 22; die Zeilenzahl nach der Regelausgabe von C. Butler[3] [1935]), der durch das Wort der Belehrung die Mönche zu Gott führen soll. Die Begriffe docere u. doctrina, die im 2. Kapitel der Regel die Aufgabe des Abtes bestimmen, sind nur auf dem Hintergrund der pneumatischen Lehr- u. Vateridee zu verstehen. Desgleichen der Satz 6, 15: Loqui et docere magistrum condecet, tacere et audire discipulum convenit. Und schon in den Eingangsworten des Prologs: obsculta, o fili, praecepta magistri et inclina aurem cordis tui et admonitionem pii patris libenter excipe ... tritt uns der in der Regel enthaltene Grundgedanke der geistlichen Vaterschaft entgegen. Die durch das Coenobium geforderte Ordnung u. Einheit in der Leitung der Mönchsgemeinde brachte es jedoch mit sich, daß B. die Vielzahl, in der der Abbas in der Sketis anzutreffen war, durch den einen Abt seiner Regel ablöste. In ihm soll der Glaube der Brüder den Stellvertreter Christi erblicken (2, 3). Die biblische Begründung, die B. hierfür gibt, daß nach Rom. 8, 15 Christus auch Abbas, pater, genannt werde, der Abt im Kloster also den Namen des Herrn trage, d. h. die Stelle des Herrn einnehme, scheint Eigengut Benedikts zu sein. Wohl kommt in der frühchristlichen Literatur die Bezeichnung Christi als Vater häufig vor (zahlreiche Belege für diese uns heute nicht mehr geläufige Bezeichnung bei H. S. Mayer, Benediktinisches Ordensrecht in der Beuroner Kongregation 2, 1 [1932] 89ff; B. Steidle: BenMonSchr 16 [1934] 96ff), aber die Bezugsetzung der Römerbriefstelle auf Christus ist sonst unbekannt. Für B. ist also Abbas ein durchaus christologischer Begriff, damit das Amt des Abtes ein christologisches: der Abt ist Abt in der Stellvertretung des Abbas Christus. In dieser christologischen Sicht erhält auch das magisterium des Abtes, die Lehre, die er zu verkünden hat, ihren letzten u. eigentlichen Sinn. Aus ihr entspringen auch die übrigen Wesenszüge, die B. dem Abtsbild seiner Regel aufgeprägt hat, der des guten Hirten (2. 16. 19. 21. 114; 27, 13/27), der des Arztes (27, 4, 17; 28, 8), nicht zuletzt der des paterfamilias (2, 17), allerdings hier verknüpft mit dem des guten Hirten, der am Tage des Gerichtes Rechenschaft über seine Verwaltung abzulegen hat (2, 102, 108, 112; 3, 26; 63, 8; 64, 22; 65, 54). Mit dieser pneumatisch-christologischen Seite hat B. dann als neue Komponente die rechtliche des römischen paterfamilias verbunden. Dem Abte kommt in der Gemeinschaft der Mönche die volle patria potestas zu, in seiner Hand liegt die gesamte Sorge u. Verwaltung der ihm unterstellten familia. Er hat die Entscheidungen zu treffen, die das Wohl u. die Entwicklung des Coenobiums angehen. Daher wird er nicht nur Abbas, sondern auch maior (2, 3; 7, 100) u. prior (6, 17; 7, 124; 40, 12) genannt. Bei schwierigen Angelegenheiten soll er zwar den Rat der Brüder hinzuziehen (vgl. den altrömischen Familienrat), doch liegt es bei ihm, wie weit er von den Vorschlägen der Brüder, die gleich denen des römischen Familienrates nicht bindend sind, Gebrauch macht (vgl. 3, 11; 39, 13). Dem Abt

ist es schließlich auch vorbehalten, die Regel auszulegen u. auf den einzelnen Fall anzuwenden. Ja, er kann unter Zurückstellung der in der Regel vorgesehenen Anordnungen die disciplina monasterii u. selbst das opus Dei mit Rücksicht auf die jeweiligen örtlichen u. zeitlichen Verhältnisse ändern. Die Mönche haben ihrem Abte pietas (vgl. 62, 12; 68, 3), reverentia (6, 18; 65, 17) u. oboedientia (2, 10, 48; 5) entgegenzubringen, die zu den Grundtugenden des römischen Hauswesens gehören. Und nicht von ungefähr ist es, daß B. als erster seine Regel als lex bezeichnete (vgl. Herwegen 25). So begegnet sich im Abbas der benediktinischen Mönchsgemeinschaft das Charisma des sketischen πνευματοφόρος mit der patria potestas des römischen paterfamilias, lebt in seiner Gestaltgebung durch Benedikt uraltes Gedankengut der Menschheit weiter. — Unsere Ausführungen gelten mutatis mutandis auch von der Abbatissa, der *Äbtissin als geistlicher Mutter weiblicher Klostergemeinschaften.

W. Bousset, Apophthegmata, Studien zur Geschichte d. ältesten Mönchtums (1923). – O. Casel, Benedikt v. Nursia als Pneumatiker: Hl. Überlieferung I. Herwegen dargeboten (1938) 96/123. – A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[3] (1923). – L. Dürr, Das Erziehungswesen im AT u. im antiken Orient (1932); Die Wertung des göttlichen Wortes im AT u. im antiken Orient (1938); Heilige Vaterschaft im antiken Orient: Hl. Überlieferung I. Herwegen dargeboten (1938) 1/20. – A. Erman, Literatur der Ägypter (1923). – E. Hauler, Thesauri Latini specimen 4: ArchLatLex 2 (1885) 292/314. – I. Herwegen, Väterspruch u. Mönchsregel (1937). – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936). – J. Ranft, Der Ursprung d. kathol. Traditionsprinzips (1931). – R. Reitzenstein, Historia Monachorum u. Historia Lausiaca (1916). – I. Spiegel, Die Praambel d. Amenemope u. d. Zielsetzung d. ägypt. Weisheitsliteratur (1935). – B. Steidle, Heilige Vaterschaft: BenMonSchr 14 (1932) 215ff; Abba Vater: ebd. 16 (1934) 89ff. *H. Emonds.*

Abtötung s. Askese.

Abtreibung (ἄμβλωσις, ἀποφθορά, ἔκτρωσις, ἐκβόλιον, abortus). Die Beurteilung der A. wird bestimmt durch die Beantwortung der Frage, ob der Leibesfrucht ein eigenes Leben zukommt oder nicht (*Beseelung). Wo diese Antwort bejaht wird, wird die A. als Mord gewertet.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Nicht selten werden als die ersten, die hier für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes eintraten, die Orphiker genannt (s. E. Maass, Orpheus [1895] 263f; A. Dieterich, Nekyia [2] [1913] 171), aber überzeugende Belege sind bis jetzt nicht beigebracht; außerdem spricht die Ansicht der Orphiker über die Beseelung direkt dagegen. Die von Dölger (16f) auf die A. bezogene Stelle Aeschyl. Eum. 187f (s. auch Maass aO. 261/6) hat mit der A. nichts zu tun; sie bezieht sich auf die Kastration (U. v. Wilamowitz, Aeschylos-Interpretationen [1914] 217). In den griechischen Kultsatzungen hören wir erst spät von einem Verbot der A. Zwar verbietet eine Inschrift aus Sunion (Dittenb. Syll. 3, 1042), innerhalb 40 Tagen ἀπὸ φθορᾶς den Tempel des Men Tyrannos zu betreten, aber 1. ist hier nicht von absichtlich verübter A. die Rede und 2. ist die kultische Unreinheit Hauptsache (Dölger 18). Noch weiter hiervon entfernt ist eine Inschrift vom Asklepios-Heiligtum in Ptolemais, die nur von ἐκτρωσμός redet (Dölger 18f). Sicher gegen die A. als Mord gerichtet ist erst eine Vorschrift eines Privatheiligtums aus dem lydischen Philadelphia (Ditt. Syll. 3, 985, 117, 21 [100 vC.]; Dölger 19f). — Die Frage, wie das griechische Recht sich der A. gegenüber verhält, ist wegen der Dürftigkeit des Materials nicht endgültig gelöst (die verschiedenen Meinungen bei Dölger 10). PsGalens εἰ ζῷον τὸ κατὰ γαστρός führt die Gesetzgebung des Lycurgus und Solon an zum Beweise, daß die A. verboten war. Es scheint ratsam, mit Dölger 12 diesen Bericht nicht ohne weiteres zu verwerfen. Eine Lysias zugeschriebene Rede περὶ τῆς ἀμβλώσεως behandelte die Frage, ob das Embryo als Mensch zu betrachten und somit die A. als Mord strafbar war (Theon progymn. 2, 14; Dölger 12). In Milet wurde eine Frau wegen A. zum Tode verurteilt (Cic. pro Cluent. 11, 32), wahrscheinlich also wegen Mords, obwohl dies aus dem Bericht nicht klar hervorgeht. — In der griechischen Philosophie hören wir erst spät über A. Das mag damit zusammenhängen, daß die bedeutendsten Vorsokratiker die Frage nach der Beseelung des Embryos nicht im positiven Sinne beantwortet haben. Es ist möglich, daß der Sophist Antiphon sich hierzu geäußert hat (Diels B 38). Plato ist für die A. (resp. 461 c), wenn eine Geburt seinem Staatsideal zuwiderzulaufen droht; auch Aristoteles gestattet sie für den Fall, daß die Kinderzahl sonst zu hoch wird, allerdings nur dann, wenn das Embryo noch nicht Leben und Empfinden besitzt (pol. 7, 16; s. Dölger 7). Die Stoa, die das Embryo nicht als ζῷον betrachtet, hat die A. also wohl auch nicht als Mord angesehen; kehrt ja auch der spätere Stoiker Musonius Rufus bei seiner Verurteilung der A. (fr. 15a Hense) diese Seite nicht hervor; einen indirekten Beweis kann außerdem das unter stoischem Einfluß stehende römische Recht (s. unten II) lie-

fern. — Die Medizin steht der A. streng ablehnend gegenüber, vom hippokratischen *Ärzteeid (‚Ich werde keinem Weibe πεσσὸν φθόριον verabreichen': Hippocr. iusiur. 1, 3 Heiberg; Scribon. Larg. praef. 27) bis zum Ende der Antike (zB. Theodor. Prisc. gynaec. 23: abortivum dare nulli umquam fas est); nur für die Embryotomie wird eine Ausnahme gemacht, nämlich wenn das Leben der Mutter in Gefahr ist (s. Dölger 44/9). Vgl. J. Ilberg: ARW 13 (1910) 1/19.

II. Römisch. In Rom wurde die A. im letzten Jahrhundert der Republik und während der Kaiserzeit sehr viel geübt (s. Plaut. truc. 201/2; Ovid. am. 2, 13, 1/2; 2, 14, 7/43; heroid. 11, 37/42; Juv. 6, 366/8; 6, 592/7; Tac. ann. 14, 63; Quint. inst. 8, 4, 11; Gell. 12, 1, 8). Tiefen Eindruck machte es, daß Domitian seine Geliebte und Nichte Julia zur A. zwang, wodurch sie starb (Suet. Domit. 22; Plin. ep. 4, 11, 6; Juv. 2, 32/3). Über die Beurteilung der A. in der älteren Zeit ist nichts bekannt. Zwar berichtet Plut. Romul. 22, 3, daß die Königsgesetze A. als Ehescheidungsgrund anerkannten, aber der Bericht ist unsicher (später galt diese Bestimmung: Justinian. nov. 22, 16; Hartmann 108). Nach der seit dem Ende der Republik allgemeinen Auffassung galt die Leibesfrucht jedenfalls nicht als animal (Belege: *Beseelung); auch das Recht betrachtete den Embryo nicht als Menschen (Dig. 35, 2, 9, 1), sondern als ‚mulieris portio.. vel viscerum' (stoische Lehre; ebd. 25, 4, 1, 1; 38, 8, 1, 8; s. Mommsen 636_5; Humbert 7/8; Dölger 37). Nach E. Maass, Orpheus [1895] 265_{36} ist Verg. Aen. 6, 426/7 die Rede von Kindern, die ‚noch vor ihrem Austritt aus dem Mutterleibe oder als Säuglinge..gestorben waren'; aber für die erste Behauptung fehlt jede Stütze (v. 427: in limine primo). Die A. wurde wahrscheinlich in republikanischer Zeit nicht gesetzlich bestraft (wenn auch der Zensor hier eingreifen konnte durch eine nota censoria; s. Hartmann 108); erst ein Reskript des Severus und Antoninus bestraft sie als crimen extraordinarium, mit Anlehnung an die lex Cornelia de sicariis et veneficis (daß man Frauen, die Mittel zur A. beschafften, als veneficae betrachtete, erhellt u. a. aus Plaut. trucul. 762); als das Strafwürdige erscheint hier, daß die Frau ihrem Mann den Besitz von Kindern vorenthält (Dig. 47, 11, 4 [Marcianus]); deshalb konnte auch nur eine verheiratete Frau (Dig. aO.) oder eine geschiedene, die schwanger war (Dig. 48, 19, 39), bestraft werden; s. noch Dig. 48, 19, 38, 5 (Paulus) und 48, 8, 8 (Ulpianus); dazu Mommsen, StrR 636/7; W. Rein, Das Criminalrecht der Römer (1844) 445/9. Dasselbe Gesetz wird angewandt zur Bestrafung desjenigen, der mala medicamenta, darunter auch Mittel zur A., verkauft oder beschafft (Dig. 48, 8, 3, 1/3; 40, 7, 3, 16; Instit. 4, 18, 5; s. Kleinfeller, Art. Medicamenta mala: PW 15, 1, 80).

III. Orientalisch. Bezeichnende Belege von absichtlich verübter A. und deren Beurteilung finden sich im AT nicht; aber Ex. 21, 22/3 wird verordnet, daß, wer ein schwangeres Weib so trifft, daß eine Fehlgeburt erfolgt, ohne daß weiterer Schaden geschieht, eine Buße zahlen soll; geschieht aber ein Schaden (stirbt nämlich das Weib), ‚so soll er lassen Leben um Leben'. Auf das Leben der Leibesfrucht wird also keine Rücksicht genommen (Dölger 3/4). Dasselbe gilt für altorientalische Gesetze (Zusammenstellung: Dölger 4/6): das des Hammurapi (209/14), das altassyrische (1600 vC.: 21) und das sumerische (1, 1/2). Nur das hethitische von Boghazköi (1300 vC.) macht bei der Bestimmung der zu entrichtenden Buße einen Unterschied, je nachdem der Schaden im 6. oder im 10. Monat verursacht ist. — Die LXX hat den Ex.-Text bedeutend umgeändert: hier gilt die Buße für den Fall, daß die Leibesfrucht noch nicht voll ausgebildet war; war sie das, so gilt die Todesstrafe (Dölger 7). Der griechische Einfluß ist unverkennbar (*Beseelung). Philo schließt sich hierin an (spec. leg. 3, 108/9 u. 117/8). Auch Josephus c. Apion. 2, 254 betrachtet die A. als Mord (s. Dölger 20/2). Auf A. geht wahrscheinlich auch Sap. 12, 5: filiorum suorum necatores sine misericordia (vgl. 12, 4: quoniam odibilia opera tibi faciebant per medicamina et sacrificia injusta); die Stelle kann sich auch auf A. und Tötung nach der Geburt (bzw. Aussetzung der Kinder) zusammen beziehen, die auch PsPhocylid. (184/5) in einem Atem genannt werden; s. auch unter II.

IV. Einzelheiten. Über die natürlichen und künstlichen Mittel zur A. gibt es eine Fülle von Angaben; vgl. J. Fischer, Die Gynäkologie b. Dioskurid. u. Plin. (1927) 5/8. Bezeichnend ist, daß ein gewisser Eubius zur Zeit Ovids Rezepte für die A. sogar in Verse brachte (trist. 2, 415). — Natürlich befaßten sich auch die Astrologen mit der Sache; sie stellten fest, an welchen Tagen die A. rätlich und nichträtlich war (Maxim. carm. de act. ausp. 275 Ludw.; vgl. 155ff). Ebenso lieferten die Adepten der Magie ihren Beitrag, indem sie Amulette bereithielten, die die A. herbeiführen oder doch ihren glücklichen Verlauf sichern sollten (Eurip. Andr. 353f). — Über den Umfang

des Übels ist mit Bestimmtheit kaum etwas zu sagen. Sicher ist nur, daß im 1. Jh. nC. in den höheren Kreisen die A. viel geübt wurde; das spricht am deutlichsten nicht aus den vielen Erwähnungen, sondern aus dem nachlässigen Ton, den besonders ein Ovid (Belege s. o.) anschlägt; die wütenden Angriffe des Tertullian und Hieronymus (s. u.) dürfen dagegen nicht zur Aufstellung einer Statistik verwertet werden.

B. Christlich. Im NT wird die A. nicht erwähnt; es ist aber sehr gut möglich, daß unter den φαρμακοί Apc. 21, 8 u. 22, 15 diejenigen, die ‚medicamenta mala' beschaffen, miteinbegriffen sind. Sehr deutlich ist Did. 2, 2 (Barn. 19, 5) und 5, 2: φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ; ferner Apost. KO 6 (TU 2, 1 [1884] 227, 6); Const. Ap. 7, 3, 2 (Dölger 24/5), ebenso Athenag. leg. 35 (s. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten [1907] 235), der noch besonders betont, daß das Embryo ein Gegenstand der göttlichen Fürsorge ist. Tertullian verurteilt die A. ebenfalls als Mord, allerdings erst von dem Augenblick an, ‚quo forma completa est' (an. 37, 2 im Anschluß an Ex. 21, 22/3 LXX [*Beseelung]; ohne diese Unterscheidung apol. 9, 8; nach an. 37, 2 Hieron. ep. 121, 4, 5; s. auch ebd. 22, 13). Min. Fel. spricht Oct. 30, 2 sogar von einem ‚parricidium'; gleich energisch sind Cypr. (ep. 52, 2/3), Hippol. (ref. 9, 12, 25), Clem. Al. (paed. 2, 10, 95,3/96,1), Ambr. (hex. 5,58), PsAmbr. (s. 24, 8: PL 17, 675), Joh. Chrys. (in ep. ad Rom. hom. 24, 4) u. Aug. (s. 10, 5 u. 267, 3; die meisten Belege bei Dölger 57/61). Aug. bespricht qu. in Ex. 80 Ex. 21, 22/3 LXX, woraus erhellt, daß auch er an der dort gemachten Unterscheidung festhält, allerdings mit der ihm in allen auf Seele und Beseelung bezüglichen Fragen eigenen Zurückhaltung (Weiteres s. Dölger 57/8). — A. wurde aus religiösen Gründen betrieben bei der Sekte der Barbelognostiker (Epiphan. panar. 26, 5). — Auch die apokalyptische Literatur richtet sich gegen die A., besonders die Petrus-Apc. 6; weiter die Vis. Pauli 40 und das höchstwahrscheinlich christliche 2. Buch der Orac. Sib. 280/2 (s. Dölger 50/4); auch bei PsCypr. c. de resurr. mort. 345 gehen die Worte ‚natos quicumque necarat' wohl mit auf A. (vielleicht zusammen mit Aussetzung, wie Orac. Sib. aO. und Ambr. hex. 5, 18, 58; s. auch AI). — Das kirchliche Recht betrachtet die A. von Anfang an als Mord. Die Syn. v. Elvira bestimmt, daß einer Frau, die in Ehebruch empfangen und sodann die Leibesfrucht abgetrieben hat, auch an ihrem Lebensende die Kommunion verweigert werden soll (cn. 63), und daß eine Katechumenin, die dasselbe getrieben hat, erst ‚in fine' getauft werden darf (cn. 68); die Syn. v. Ancyra (cn. 21) verordnet eine Bußezeit von 10, die von Lerida (cn. 2) eine von 7 Jahren. Wie die Syn. v. Ancyra auch Basil. ep. 118 cn. 2; dieselbe Strafe läßt er gelten für diejenigen, die ‚mala medicamenta' beschaffen (aO. cn. 8; Dölger 55/7). Gegen die letzteren richtet sich auch die Trullanische Synode (692 nC.), die jene cn. 91 Mördern gleichstellt. — Aus der Mönchsliteratur ist für die Beschützung des Lebensrechtes des ungeborenen Kindes eine Geschichte in den Apophth. (399; s. R. Reitzenstein, Hist. [1916] 196_6) lehrreich: Ein Hirt hat einen Mord an einem schwangeren Weibe begangen; nach einer langen Bußzeit ist ihm, wie sein Genosse in einer Vision erfährt, der Tod des Weibes vergeben, aber nicht der Mord des ungeborenen Kindes. — Daß das Übel in christlicher Zeit infolge der energischen Bemühungen der Kirche im ganzen abgenommen hätte, kann mit Sicherheit nicht gesagt werden. Die wiederholten Konzilsbeschlüsse, die ausführliche Behandlung der A. in Apokalypsen scheinen kaum dafür zu sprechen.

E. Caillemer, Art. Ambloseos graphe: DS 1, 225. – F. J. Dölger, D. Lebensrecht des ungeborenen Kindes u. d. Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidn. u. christl. Antike: ACh 4 (1934) 1/61. – Hartmann, Art. Abortio: PW 1, 1, 108. – G. Humbert, Art. Abortio: DS 1, 9/10; Art. Abigere partum: DS 1, 7/8. *J. H. Waszink.*

Abwaschen (in der Volksmedizin). Wie man Blut, Schweiß, Eiter oder andere Unreinigkeiten durch Abwischen oder Abwaschen beseitigt, glaubt man auch Körperschäden auf solche Art entfernen zu können. Die an der Pest erkrankten Kinder des Valesius berichteten, sie hätten im Traum gesehen, wie ein Gott mit einem Schwamm ihren Leib abwusch, und wurden gesund (Val. Max. 2, 4, 5). Sieht man nachts Sternschnuppen fallen, so wische man im selben Augenblick die Stelle, wo Hühneraugen oder Warzen sind, mit irgend etwas ab, und sie fallen sofort ab (Marcell. 34, 100; vgl. PsTheod. Priscian. add. p. 299, 6 Rose). Eine andere Vorschrift bei Marcellus (8, 30) lautet: Sobald man eine Schwalbe (zum erstenmal im Jahr) hört oder sieht, soll man schweigend zu einem Quell oder Brunnen laufen, dort seine Augen abwaschen und Gott bitten, in diesem Jahr von Triefaugen frei zu bleiben, ut dolorem omnem oculorum tuorum hirundines auferant.

H. Bächtold-Stäubli, Art. A.: Bächtold-St. 1, 150. *E. Stemplinger.*

Abyssos. A., zunächst nur adjektivisch gebraucht, bedeutet ‚abgrundtief', ‚bodenlos tief'.

A. ist das Meer (Aesch. suppl. 470; Luc. ver. hist. 2, 42, 2; vgl. Herod. 2, 28; Strabo 17, 52) und die Unterwelt (Eurip. Phoen. 1605). Als Substantiv kommt A. im griechischen Bereich nur bei Diog. L. (4, 5, 27) vor und bezeichnet hier die Totenwelt. — Im AT und NT wird A. meistens substantivisch gebraucht. A. ist im Schöpfungsbericht die in Finsternis gehüllte Urmasse (Gen. 1, 2), das Chaos, aus dem Brunnen hervorbrechen (ebd. 7, 11; 8, 2; vgl. Dtn. 8, 7; Ez. 31, 15). A. bedeutet sodann die Erdtiefe (Ps. 70, 20); dort befinden sich Unreinheit bewirkende Leichen (Pesach. 7, 7), dort sind die bösen Engel gebunden eingesperrt (Jub. 5/6). Henoch sieht auf seinen Reisen im A. mächtige Feuersäulen (18, 11) aufsteigen und wieder herabfallen. In diesem feurigen Abgrund werden die mit Unreinheit Befleckten für immer eingesperrt (ebd. 11/3). Die Leiden eines Betenden werden mit dem A. verglichen (Ps. 41, 8; vgl. ferner Job. 38, 16 u. 28, 14). — Im NT ist A. der Aufenthaltsort der Toten (Rom. 10, 7), der Dämonen (Lc. 8, 31; vgl. 2 Petr. 2, 4); hier wohnt das Tier mit den 7 Köpfen und den 10 Hörnern (Apc. 17, 7/8; 11, 7), der Fürst der Dämonen Apollyon (ebd. 9, 11), die verheerenden Dämonen der Endzeit (ebd. 9, 2ff), der Satan (ebd. 20, 1. 3). Im A. wird der Satan nach der Parusie verschlossen (Apc. 20, 1. 3). — Die Kirchenväter stellen sich unter A. die unergründliche Meerestiefe (zB. Aug. civ. D. 18, 23), ferner die urzeitliche Tiefe (PGM III 554), ein abgrundtiefes (Basil. in hex. hom. 2, 4), undurchdringliches Gewässer (Isid. orig. 13, 20, 1), den Ausgangs- und Endpunkt der Brunnen und Flüsse in der Tiefe (Isid. aO.) vor. A. ist für sie weiter die Unterwelt (Euseb. praep. ev. 7, 16, 329 C; Paul. Nol. c. 19, 651), der Aufenthaltsort der Dämonen (Act. Thom. 32), die Hölle (Prud. hamart. 833; Tert. adv. Marc. 4, 20; Ambr. s. 30, 4), wo die Verdammten eingeschlossen sind (Aug. civ. D. 20, 7. 8. 11). Der A. im letztgenannten Sinne ist von Gott geschaffen (Justin. dial. 61, 4; vgl. apol. 59, 3; Const. Ap. 8, 12, 13) und wird nicht minder von ihm beherrscht wie der Himmel und die ἔσχατα der Erde (Fulg. Rusp. s. dub. 22 [PL 65, 889 B]). Gott verschließt den A. mit seinem gewaltigen Namen, vor dem alles erzittert (Sedul. pasch. c. 1. 146). Auf Grund seiner Allmacht kann er in den unerforschlichen A. (1 Clem. 20, 5) schauen (Fulg. Rusp. c. Fab. frg. 34) und ihn mit seinem Blick austrocknen (Const. Ap. 7, 34, 2). — Bildlich verwendet das Wort zB. Aug. civ. D. 18, 23: in quo nomine (ΙΧΘΥΣ) mystice intellegitur Christus, eo quod in huis mortalitatis abysso velut in aquarum profunditate vivus, h. e. sine peccato, esse potuerit.

J. Jeremias: Art. ἄβυσσος: ThWb 1,9.

K. Schneider.

Acclamatio s. Akklamation.

Acedia (ἀκήδεια). A. Nichtchristlich. Die Vokabel ἀκήδεια oder nachchristlich meist, bei Christen stets ἀκηδία (so auch einmal als Fremdwort Cic. Attic. 12, 45, 1) ist im profanen Griechisch sehr selten (s. Liddell-Scott 1, 49 u. ebd. ἀκηδέω, -ής, -εστος). A. ist nirgendwo Gegenstand der Reflexion, etwa der ethischen Affektelehre, oder auch nur geläufiger Terminus eines bestimmten Bereiches, etwa der Grundmodi des Daseins wie ἡδονή, λύπη u. dgl. Es bezeichnet: a. ‚Sorglosigkeit, Gleichgültigkeit' (Apollon. Rhod. 2, 219; 3, 260 [Gillies zSt.]), die je nach Umständen angebracht (Aret. cur. morb. ac. 1, 1) sein kann oder nicht (Emped. fr. 136; Hippocr. gland. 12); b. ‚Erschöpfung' (vielleicht auch Apathie, Verdruß), die dem Menschen den Kampf um die Eudämonie verleiden kann (Luc. Hermot. 77; Dio C. fr. 73, 2), und ‚Bedrängnis' (Sir. 29, 5 LXX: wirtschaftliche Bedrängnis; Ps. 118, 28; Jes. 61, 3: innere Bedrängnis des Frommen, aus der Gott bzw. der Messias ihn erlöst); c. πολυκήδεια ‚Sorgenfülle' (Schol. Apoll. Rhod. 3, 298).

B. Christlich. Im christl. Raum konnte das anfänglich ebenso vereinzelte Wort zunächst sowohl a. die ethisch positiv gewertete ‚Sorglosigkeit' des gottvertrauenden Christen wiedergeben (als Heilsgabe u. a. spezifisch christlich Act. Joh. 84) wie b. negativ deren Mangel (Herm. v. 3, 11, 3). In noch negativerem Sinne wird das Wort c. zum terminus technicus des Mönchtums: ‚Sorglosigkeit', gesteigert zum Affekt des überdrüssigen Widerwillens gegen das aszetische Leben. Diese Versuchung trifft den Kern monastischer Existenz; als typische (Joh. Clim. scal. par. gr. 13: PG 88, 860 C: ἀ. δὲ τῷ μοναχῷ περιεκτικὸς θάνατος; Thdrt. in Ps. 118, 28; Pallad. hist. Laus. 5) und lästigste Versuchung (Euagr. Pont. octo vit. cog. 7; PsNil. octo vit. cog.: PG 79, 1456 D u. a.) wird sie, zum Unterschied von anderen *Affekten und *Dämonen, seit Orig. (sel. in Ps. 90, 6: PG 12, 1552 C) als δαίμων μεσημβρινός (Euagr. Pont. aO. 7; PsNil. aO. 1456 D; Cassian. inst. 10, 1) bezeichnet. In dieser Bedeutung geht die A. als Bestandteil der *Achtlasterlehre (Hauptsünden; in den Apophthegmen nur einzeln belegt: PG 65, 76. 201) seit Cassian (quod Graeci ἀκηδίαν vocant, quam nos taedium sive anxietatem cordis possumus

nuncupare: inst. 10, 1; vgl. 10, 1/25; 5, 1; coll. 5, 1f u. ö.) als acedia in die lateinische Welt ein (im mittleren und spät. Latein auch accidia: Ducange, Art. A.: 1, 52; ThesLL 1, 355) und wirkt dort weiter, oft vertreten oder begleitet von taedium, anxietas (s. o.), molestia, amaritudo u. a., in und außerhalb des Hauptsündenschemas, auch nachdem Greg. M. in der Achterreihe die A. und die Tristitia unter Beibehaltung der letzteren kontrahierte (mor. 31, 45, 87). Nachdem die A. unter die Affekte eingereiht war, bemühte sich die Reflexion auch hier einerseits um die Krisis (a), anderseits um die Therapie (b) dieses Affekts. — a. Die Krisis erfolgte 1. durch Definition: α. mehr formale (Nil. aO. 13; PsNil. aO. 1457 B; Thalass. 3, 51: PG 91, 1453 A) oder β. materiale (Cassian. coll. 5, 1; inst. 5, 1; 10, 1; PsAug. sept. vit. don.: PL 40, 1089; Eutrop. abb. ep. octo vit.: PL 80, 9f; Alcuin. virt. vit. 32 u. a.) oder γ. beide (zB. ausführlich Joh. Clim. aO. 13: ἀ. ἐστὶ πάρεσις ψυχῆς καὶ νοὸς ἔκλυσις, ὀλιγωρία ἀσκήσεως usw.); 2. durch Beschreibung der Symptome der A. bzw. des ἀκηδιῶν, ἀκηδιαστής (PsNil. aO. 1456f; Nil. aO. 13f; Cassian. inst. 10, 2f; coll. 4, 3; 5, 3. 9; 9, 5; Bened. An. concord. reg. 28, 4; zT. dem psychologischen Gang der Versuchung folgend: Euagr. Pont. aO. 7; Joh. Clim. aO. 13; ausdrückliche Verurteilung des ἀκηδιῶν besonders bei Cassian. inst. 10, 21; 10, 7/10; vgl. 10, 11/3. 17); 3. durch Einordnung in die *Achtlasterlehre (seit Ephraem virt. pass. 3, 429 B Ass.; Nil. nach λύπη; vgl. Nil. inst. mon.: PG 79, 1236 A; PsNil. aO. 1456 D; ausführlich Cassian. coll. 5, 3; 5, 10, 1. 5), als Mutter von Töchtersünden (Cassian. aO. 5, 16, 5; Eutrop. aO. 12 C; Alcuin. aO. 32); dem entspricht die Stellung der A. in anderen *Lasterkatalogen (Athan. v. Ant. 36; Joh. Dam. virt. vit.: PG 95, 88 B; Marc. erem. praec. sal. 4; Ephraem aO. 426 D Ass.; inst. mon. 3, 343 D Ass.) — b. Die Therapie arbeitete mit verschiedenen Methoden und Mitteln (Euagr. Pont. cap. pract. anat. 18: PG 40, 1225 C; PsNil. aO. 1457 A; Joh. Dam. octo spir. nequ. 8; Cassian. inst. 10, 25; Alcuin aO. u. ö.; vgl. P. Pourrat, La Spiritualité Chrét. 1 [Par. 1926] 191f).

K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936) 218 (nur Andeutungen). *A. Vögtle.*

Acerra. A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Die schon frühe Darbringung von *Rauchopfern erforderte neben Räucheraltären auch Behälter zur Aufbewahrung des Räucherwerkes (κυλιχνίς, λιβανωτίς, πύξις). So entnimmt schon die verschleierte Frauengestalt auf der einen Seitenlehne des Ludovisischen Thrones den Weihrauch einer flachen, runden Büchse (R. Paribeni, Le Terme di Diocl. [1928] nr. 139, S. 103/7). Ein athenischer Ratsbeschluß zählt eine λιβανωτίς zum notwendigen Kultgerät des öffentlichen Kultus (IG 2, 1, 407 Z. 7. 15. 41). Aus der gräko-römischen Zeit stammt ein attisches Grabrelief im Louvre, auf dem die Ehefrau Isidora, vielleicht eine Priesterin, eine schlichte A. in Form eines viereckigen Kästchens in der linken Hand hält (F. de Clarac, Musée de sculpture .. du Louvre 2 [Paris 1841] nr. 270). — II. Römisch. A. wird als arca turalis: id quod continet pro eo quod continetur (Serv. Aen. 5,

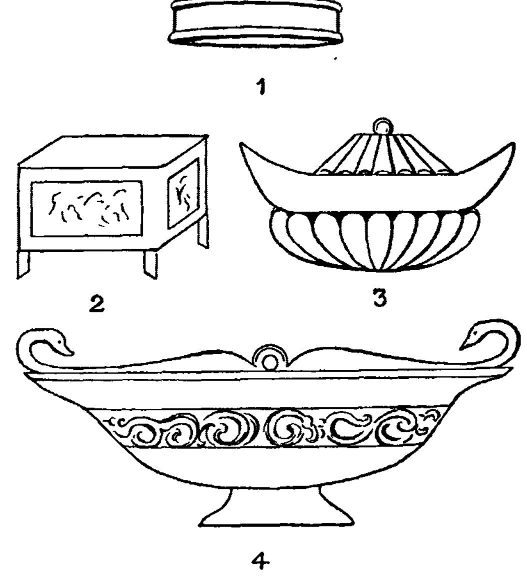


Abb.: 1. Griech. Acerra (aufgedeckt): Ludov. Thron; 2. Röm. Acerra: Ara Pacis; 3. Weihrauchbehälter des Magiers: Ravenna, S. Apoll. Nuovo; 4. Mittelalterliche Acerra (navicula): Frankreich 13. Jh.

745) oder als arcula turaria, scilicet ubi tus reponebant (Fest. s. v. acerra 17) definiert; Ovid nennt sie turis custos (met. 13, 703). A. libare begegnet häufig als ‚Weihrauch spenden'. Nur gelegentlich heißt A. im Sinne von turibulum ein Räucheraltar, quae ante mortuum poni solebat in qua odores incendebant (Fest. aO.). Sowohl im öffentlichen wie im privaten Kult haben diese Weihrauchkästchen eine große Rolle gespielt. Ovid erwähnt sie bei der Robigalienfeier (fast. 4, 907/34), Sueton bei den verschiedensten öffentlichen Gottesdiensten (Tiber. 44; Galba 8), auch in den Arvalakten CIL 6, 2104 werden sie genannt. Es sind meist rechteckige, oft reich dekorierte Kästchen, die von einem bekränzten

Diener (camillus, minister oder puer) getragen werden. So sind sie zweimal auf der Ara Pacis Augustae dargestellt (vgl. R. Heidenreich, Die Bilder der A. P. A.: NJb 113 [1938] 31/5), aber auch sonst oft, so auf dem Relief des Qu. Lollius Alcamenes aus der Villa Albani (nr. 984; Helbig, Führer 2 [3] nr. 1862), der Decennalienbasis (vgl. H. P. L'Orange: RM 59 [1938] 1/34) oder einem römischen Relief des Louvre (Clarac aO. nr. 310). Für den Privatgebrauch besitzt auch der Arme eine A.: nec, quae de parva pauper dis libat acerra, tura minus grandi quam data lance valent (Ovid. ex Ponto 4, 8, 39; Stat. silv. 1, 4, 127); schweigend spendet der Fromme aus ihr (Pers. 2, 5), besonders gern zum Dank für Errettung (Hor. c. 3, 8, 2). Allerdings verbot das Zwölftafelgesetz noch das Herumtragen von A. bei Begräbnissen als Luxus (Cic.leg.2, 24). — III. Orientalisch-hellenistisch. Vielleicht ist es römischer Einfluß, wenn in Dura der opfernde Eunuch Otes und ein Sklave Weihrauchbehälter tragen, obwohl sie eher schalenförmig sind (F. Cumont, Fouilles de Doura [Par. 1926] Taf. 55). Aber auch im Tempel von Jerusalem benutzte man eine schalenförmige A. mit Deckel zur Aufbewahrung des Räucherwerkes (בזך: Tamid 5, 4).

B. Christlich. In der Zeit der Verfolgungen sah man in den A. der öffentlichen Kulte Symbole für die zum Abfall reizenden Opferforderungen (Tert. adv. Marc. 1, 27; apol. 9) oder für das Heidentum überhaupt (Prud. apoth. 197f.; Arnob. ad nat. 2, 76). Als aber der *Weihrauch vom 4. Jh. an immer mehr in die Kirche eindrang, brauchte man auch A. Mit Recht sieht Graeven in einer Reihe altchristlicher *Pyxiden (wie schon in griechischen) A., besonders in solchen, die auf Weihrauch bezügliche Darstellungen wie die Magier, Szenen aus dem Leben Aarons oder das Opfer Isaaks tragen, wie die von Berlin, Wien, Trier und Bologna (vgl. das Verzeichnis Sybel, Antike 2, 251/3). Zuweilen ist an ihnen, wie schon an einigen griechischen, eine Verschlußklappe, die das Herausfallen des Weihrauchs nach unten ermöglicht (H. Graeven, D. Inderkampf d. Dionysos auf Elfenbeinskulpturen: JhÖInst 4 [1901] 126; Pyxide en os: Monuments et mém. publ. p. l'Acad. des Inscr. et Belles Lett. 6 [1899] 159/73). Den Gebrauch einer Pyxis als A. bestätigt auch das Inventar der Kirche von Monza (Bull. monumental 46 [1880] 18/82. 313/14. 464/88. 615/707; 47 [1881] 145/82. 701/68). Auch schalenförmige A. sind wohl im Gebrauch gewesen, da bei den frühchristlichen *Magierdarstellungen der Weihrauch in einer offenen oder mit Deckel versehenen Schale getragen wird. Christliche Weihrauchkästchen bezeugt eine Freskendarstellung der Grabkapelle von El Bayanat aus dem 5. Jh.: Isaak und Sara halten beim Opfer solche Kästchen in der Hand (O. Wulff, Kunst 1 [1914] 98f). Aus dem 6. Jh. besitzt das Britische Museum eine runde, flache A. mit der Inschrift: ὑπὲρ ἀναπαύσεως Ἰουλιάνου τοῦ ἁγίου Ζαχαρία (Dalton, Catal. nr. 532). Auf Bildern wird dann die A. häufig Attribut des Zacharias oder des Stephanus (vgl. etwa N. Kondakoff, Histoire de l'art Byzantin 1 [Paris 1886] 143). Im Frühmittelalter sind dann die A. immer prächtiger ausgestaltet worden, aus edlen Metallen hergestellt und mit Edelsteinen besetzt, zunächst in Tierformen, dann in Gestalt kleiner Schiffchen (vgl. H. Otte, Handb. d. kirchl. Kunstarch. 1 [5] [1883] 256f.; F. Bock, Schiffchen zum Darreichen des Weihr.: Org. f. Christl. Kunst [1862] 15).

H. Bergner, Handbuch d. Christl. Kunst (1905) 333. – J. Braun, Das christliche Altargerät (1932) 632/42. – H. Graeven: Monuments Piot 6 (1899) 159/73; Antike Schnitzereien aus Elfenbein und Knochen (1903). – Habel, Art. A.: PW 1, 153/4. – H. Leclercq, Art. Encensoir: DACL 5, 1, 22; Art. Navette: DACL 12, 1, 968/9. – M. J. Milne, Kylichnis: AmJArch 43 (1939) 247/54. – K. Sittl, Archäol. d. Kunst (1895) 268. – E. Vinet, Art, Acerra: DS 1, 22. – L. Wickert, Art. λιβανωτρίς: PW 25, 11/3. *C. Schneider.*

Achaia s. Griechenland.

Achat (ἀχάτης, achates). I. Griechisch-römisch. Der am Achatfluß in Sizilien gefundene A. war sehr wertvoll (vgl. Plin. n. h. 37, 139) u. wurde teuer verkauft (Theophr. lap. 31 frg. 2; Plin. aO.). Als Fundstellen werden ferner genannt Indien, Phrygien, das ägypt. Theben, Cypern, Trachinia in der Nähe des Ötagebirges, der Parnaß, Lesbos, Messene, Rhodos (Plin. aO. 37, 140/1), Kreta (ebd. 139). Nach der Farbe unterscheidet man gelblichen, roten u. fleischfarbigen A. (Psell. ϛ'; vgl. Orph. lith. 612f). Der gelbliche A., der mit seinen feuerroten, weißen, schwarzen u. grünen Flecken dem Löwenfell gleicht (λεοντοδέρης ἀχάτης: Orph. lith. 619; ebd. 618/21; vgl. Plin. aO. 37, 142) gilt als der trefflichste (Orph. lith. 617/8). Über die verschiedenen Abarten vgl. Plin. n. h. 37, 139. Wegen seiner vermeintlichen Ähnlichkeit mit einem Baum spricht man auch von einem ‚ἀχάτης δενδρήεις' (Orph. lith. 236; Plin. aO. 37, 139). Der A. saugt Flüssigkeiten auf, kann zB. ein ganzes Gefäß mit Wasser ausleeren (Psell. ϛ'). Er wurde gern zu Gemmen u. Fingerringen verarbeitet; auch

Gefäße u. kleine Figuren wurden daraus gemacht, ferner Pferdeschmuck u. Standbilder von Wagenkämpfern (Plin. aO. 37, 140). — In dem Geäder des A. glaubte man mythol. Gestalten zu erkennen (Plin. n. h. 37, 140). So konnte man im A.stein des Pyrrhus die Musen u. Apoll mit der Kithara sehen (ebd. 37, 5; Solin. 5, 25). Der A. erweicht Hartherzige u. bewirkt Erfüllung von Bitten (Orph. lith. 626/7; PsHippocr. 2). Als Ringstein verschafft er Gunst (Serv. Aen. 1, 174; vgl. Plin. n. h. 37, 5). Wenn man den A. zusammen mit verschiedenen Farben in einen Topf mit Öl wirft u. diesen erhitzt, verwandelt er alle Farben in Mennig (Plin. aO. 37, 142). Er schützt vor Unwetter, dämmt Flüsse ein, begünstigt Athleten (Plin. aO. 37, 142), stillt den Durst (ebd. 37, 140), erhöht bei Frauen (Orph. lith. 625; Socrat. lith. 15; PsHippocr. 2) u. Männern (PsHippocr. ebd.) die Geschlechtslust (*Aphrodisiacum). — Der A. lindert Krankheiten (Orph. lith. 698; PsHippocr. aO.), insbesondere Augenleiden, Kopfschmerzen (Psell. aO.), stillt den Frauenfluß (ebd.) u. heilt den Biß von Skorpionen u. Giftschlangen (Damig. 17; Plin. n. h. 37, 140; Orph. lith. 622; Socrat. lith. 15; PsHippocr. 2; Cyranid. 4, 11). Der Kranke, der den A. fest in beiden Händen hält, wird geheilt (Orph. lith. 628/9). Der Antachates verscheucht jedes Fieber (Socrat. lith. 16).

II. Orientalisch. Auf dem Brustschild des Hohenpriesters befindet sich in der 3. Reihe neben Amethyst u. Hyacinth ein A. (Ex. 28, 19; 39, 12; Joseph. ant. 3, 7, 5).

III. Christlich. Die alte Nachricht, daß der A. besonders am Achatfluß in Sizilien gefunden wird, wird von Isidor. or. 16, 11, 1 übernommen u. weitergegeben. Übernommen wird ferner die Kenntnis des gelblichen A., der Leuchtkraft (Epiph. lap. 8 [197, 5 Mély-Ruelle]), der giftabwehrenden Wirkung des Steines (ebd. 197, 8/10). Neu scheint zu sein die Nachricht über einen in Skythien gefundenen dunkelblauen A., der von einem marmor- oder elfenbeinfarbigen Kreis eingefaßt ist (Epiph. lap. 8 [197, 6/7 Mély-Ruelle]) u. die Nachricht über die magnetische Kraft des A. (Auson. 334, 316). Im Gegensatz zur Vorzeit wird der A. nun weniger geschätzt (schon seit der Zeit des Plin.; vgl. n. h. 37, 139); die christl. Schriftsteller kennen ihn als Fußbodenpflaster im prunkvollen Atrium der Diva (Claudian. c. 10, 91 [MG Auct. ant. 10, 129]) oder als Türverzierung (Apoll. Sid. c. 91, 22 [MG Auct. ant. 8, 228]). — In Anlehnung an das AT wird von dem A. als Schmuckstein auf dem Brustschild des Hohenpriesters (Hieron. ep. 64, 16 [CSEL 54, 603]; Cypr. Gall. Ex. 1101 [CSEL 23, 95]; Epiph. duod. gemm. 7 [CSEL 35, 745, 19]; vgl. 34 [ebd. 753, 1]) u. auf dem Diadem des Königs (Epiph. ebd. 34) gesprochen. Von den Edelsteinen auf dem Brustschild des Hohenpriesters kommt der A. Aser, dem Sohn Jacobs, zu (Epiph. lap. [199, 22 Mély-Ruelle]).— Nur Fabeldichter behaupten, der Sard-A., der im Aussehen dem A. gleicht, wehre Unheil ab; so meint Epiph. duod. gemm. 9 (CSEL 35, 746, 10). Ebenso bezweifelt Isid., daß die Magier durch den Räucherduft des A. Unwetter abwehren u. Flüsse eindämmen (orig. 16, 11, 1). Der A.stein gehört mit zu dem Räucherwerk, das Jesus bei der Mysterienfeier auf den Weihrauchaltar legen läßt (Buch des Jeû 2, 48 [313, 5 Schmidt]). Die antike Legende vom A. des Pyrrhus (gemma Pyrrhi) wird von Victor (aleth. 3, 130/2; vgl. 3, 158 [CSEL 16, 411f]) ausgemünzt. Der an einem Strick befestigte, ins Meer geworfene A., der auf die Perle zustrebt u. bei ihr liegenbleibt, stellt Johannes den Täufer dar, während die Perle Christus bedeutet (Physiol. 44; F. Lauchert, Geschichte des Physiol. [1889] 35). — Das Wissen der Antike vom A. gibt Albert. M. (mineral. 2 s. v. Agathes) an das MA weiter.

Nies, Art. A.: PW 1, 211. – Olbrich, Art. A.: Bächtold-St. 1, 150/2. *K.Schneider (E.Stemplinger).*

Acheiropoietos. A. Wort u. Wortgeschichte. I. Vorchristlich. Während das einfache χειροποίητος seit Herodot sehr häufig vorkommt, begegnet A. als Wort bisher erst im christl. Schrifttum. Es ist eine ähnliche Wortbildung wie ἀχειρόπλαστος oder ἀχειρούργητος (M. Dibelius, An die Kolosser usw.[2] [1927] 22). Die Sache aber, die es bezeichnet, ist echt griechisch u. entstammt ganz der platonischen Gedankenwelt. Alles mit Händen Gemachte entstammt der Welt der Hyle u. ist minderwertig; die Welt der Ideen ist A., d. i. nicht mit Händen gemacht, u. das A. ist das Wertvolle, Wahre. Die älteste Stelle, in der das Wort vorkommt, 2 Cor. 5, 1, ist deutlich im Anschluß an Plato Phaed. 30 p. 81c; apol. 32 p. 40c u. ä. entstanden. Die dem christlichen Gebrauch ähnlichste, geradezu wörtlich anklingende Fassung der mit A. verbundenen Gedankengänge hat Cic. nat. deor. 1, 8, 20: sed illa palmaris quod qui non modo natum mundum introduxerit, sed etiam manu paene factum, is cum dixerit fore sempiternum. Das auch im Christlichen in Verbindung mit A. begegnende Märchenmotiv von Häusern, die nicht mit Händen gebaut wurden, findet sich

bei Apul. met. 5, 1: domus regia est, aedificata non humanis manibus sed divinis artibus. — II. Christlich. 2 Cor. 5, 1 wird der als Himmelshaus symbolisierte Auferstehungsleib als A. bezeichnet. Die scharfe Trennung, die hier zwischen dem irdischen, empirischen, u. dem himmlischen, ideellen Leib gemacht wird, ist völlig platonisch u. ganz unjüdisch, da das Judentum gerade den empirischen Leib als göttliche Schöpfung wertet. Eine eigentümliche Zwischenstellung nimmt aber auf hellenistischer Seite die sog. Mithrasliturgie (Dieterich S. 4 Z. 2/6) ein; Paulus ist viel platonischer. Nur hellenisierte Juden wie Joseph. bell. 2, 163 haben gelegentlich ähnliche platonisierende Wendungen übernommen. Ganz ähnlich ist Col. 2, 11 wo im Gegensatz zur jüdischen Beschneidung oder anderen Riten die christliche Taufe durch A. als ein pneumatisch-ideeller Vorgang gekennzeichnet wird. Mc. 14, 58 steht die kultlose christliche Gemeinde als A. dem jüdischen sinnlich-anschaulichen Tempel gegenüber (das Judentum hat diesen Gedanken später entlehnt, vgl. Midr. Ps. 90, 19 [198a] u. Par. = Strack-B. 1, 1005). Joh. 2, 19 hat an dieser Stelle, ohne das Wort A. zu brauchen, die Vorstellung vom nicht mit Händen gemachten Tempel durch den paulinischen Gedanken von 2 Cor. 5, 1 ersetzt u. darunter den Auferstehungsleib des Christus verstanden. Hebr. 9, 24 verwendet ähnliche Vorstellungen für den apokalyptischen Begriff des himmlischen Heiligtums. Der patristische Gebrauch von A. lehnt sich eng an den ntl. an, vgl. Cyrill Al. Joh. 4, 7 (PG 73, 692 A); Ioh. Chrys. in Ps. 105 (PG 55, 662).

B. Bilder. A. als Terminus technicus für wunderbare, angeblich nicht von Menschenhand gefertigte Christus-, Marien- oder Heiligenbilder begegnet seit Ioh. Dam. adv. Const. Cabal. 4 (PG 95, 320A); vgl. auch Epist. Theophil. imp. 5 (PG 95, 352f). Die Sache selbst ist aber wesentlich älter. Synonyme oder ältere Ausdrücke dafür sind ἀχειρόγραφος, ἀχειρότευκτος, διοπετής. — I. Vorchristlich. Unter διοπετές schreibt Suidas (nr. 1187 Adler): die heidnischen Götterbildfabrikanten hätten den Leuten Furcht vor ihren Erzeugnissen einflößen wollen und hätten deshalb ausgestreut, ihr Götterbild sei durch Zeus aus dem Himmel herabgeworfen worden (daher διοπετές); es sei eben deswegen stärker als jede menschliche Kraft (folgen Beispiele). Er denkt dabei an eine weit verbreitete Legende, die sich vor allem um das Palladion, das wunderbare Athenebild von Troia rankt (Belege bei Dobschütz 1, 1/10 u. Anh.) u. die dann auch auf andere Bilder, so das der Athene von Athen, der Artemis Tauropolos, der ephesinischen Artemis, des alexandrinischen Sarapis u. vor allem das römische Palladion übertragen wurden. Es ist auch möglich, daß verschiedene unabhängig von einander entstandene Traditionen vorliegen. Das Alter all dieser Legenden läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, aber bis zu Julian hin haben sie große Bedeutung gehabt (Julian. c. christ. 1 p. 194b. 199c). — II. Christlich. In das Christentum sind diese Legenden seit der Zeit Justinians eingedrungen (Künstle 592 tritt nach dem Vorgang anderer mit ganz unzureichenden Gründen für den selbständigen Ursprung der christlichen A.-Legenden ein). Einige Lokaltraditionen mögen gelegentlich vor dieser Zeit ins Christliche übertragen worden sein (etwa Mirac. Steph. 2, 4: PL 41, 850f), doch wissen wir, daß bis zu dieser Zeit die Kirche gegen Christusbilder überhaupt mißtrauisch gewesen ist. Die wichtigsten christlichen A. sind: — a. das zwischen 560 u. 574 erstmalig bezeugte Christusbild von Kamulia in Kappadokien. Eine Heidin findet in ihrem Park ein geheimnisvoll auf Leinen gemaltes Christusbild (die Auffindungsberichte, syrisch zwischen 560 und 574, griechisch zwischen 600 u. 750, bei Dobschütz Beilage I). Das Bild macht sofort zwei Kopien von sich selbst, auch bewirkt es eine Reihe von Wundern. Im J. 574 erfolgt seine Translation nach Konstantinopel (Georg. Cedren. 1, 685: Dobschütz 125). Nach dem griechischen Menologium vom 11. VIII. entsteht zwischen 578/82 eine neue wunderbare Kopie in Melitene, doch geht das wohl auf eine eigene Lokallegende zurück. Nachdem das Bild als Reichspalladion in einer Reihe von Kriegen eine Rolle gespielt hat, verschwindet es um 800. — b. Das einzige ägyptische A. bezeugt eine Notiz des Antoninus Placentinus (itin. 44: Dobschütz 1, 135) in Memphis. Es ist von Christus selbst einem Linnen aufgedrückt worden. — c. Ein römisches A. wird iJ. 752 von Stephan II in einer Prozession eigenhändig getragen (Belege: Dobschütz 136f). Die Legende, die das Bild mit Lukas in Verbindung bringt, ist erst im 9. Jh. erwähnt. Nicolaus III (1277/80) ließ es in einem kostbaren Schrein im Oratorium Sancta Sanctorum aufstellen. Das Bild wird heute meist ins 5. Jh. datiert (vgl. H. Grisar, Die röm. Kapelle Sancta Sanctorum u. ihr Schatz [1908] 39/54 mit Abb.; Wilpert, Mos. Textb. 1104, Taf. 139, 1; C. Cecchelli, Il tesoro del Laterano: Dedalo 7 [1926] 437/492). — d. Seit dem 8. u. 9. Jh. treten Marien-Acheiropoieta auf. Das älteste genannte (in Lydda) hat eine ganze Reihe von

Entstehungslegenden (Dobschütz 80). Spätere werden in Byzanz, Hyrtakion, Kosinitza, Thessalonich, Unteritalien (Piedigrotta), Sizilien, Rom (S. Maria in Trastevere), Süddeutschland (Ettal) erwähnt. Die meisten sind mittelalterlich u. geben nur die alten Legenden wieder. Im Anschluß an die Herren-A. bilden sich auch seit dem 7. Jh. zahlreiche Legenden von Heiligen-A. — e. In Erweiterung der Abgarlegende tritt 544 in Edessa ein wunderbares Herren-A. auf (Belege Dobschütz 163/249). Evagr. (h. e. 4, 27) berichtet als erster, daß Christus dem Abgar ein durch Abdruck selbstgefertigtes Porträt zugeschickt habe, das Edessa 544 vor den Persern bewahrt habe. Die Legende mag während der Belagerung selbst entstanden sein. Prokop kennt sie noch nicht. Immer neue Wundergeschichten ranken sich um das Bild. Im J. 944 soll es unter Romanos Lekapenos nach Konstantinopel transferiert worden sein. Die byzantinischen Kirchen haben das Bild mit dem hl. Mandylion u. Keramidion identifiziert, die aber erst nach der Legende entstanden sind. Im 8. Jh. ist das Bild in Rom bekannt. Im J. 944 ist es nach Venedig verpfändet worden, 1247 findet es sich unter den Reliquien Ludwigs IX in Frankreich, wo es in den Inventaren der Ste-Chapelle in Paris bis 1792 verzeichnet ist, seither ist es verschwunden. Aber auch Rom behauptet seit dem 13. Jh., das Bild zu besitzen; nach verschiedenen Identifikationen ist es endlich mit einem Christusbild in S. Silvestro gleichgesetzt worden. Im 14. Jh. erhebt endlich auch Genua den Anspruch, das echte Bild zu haben. — f. Erst im 11. Jh. verbindet sich die Legende eines A. mit der seit dem 6. Jh. bekannten, wiederholt veränderten Veronikalegende, die einer Lokalsage von Paneas entstammt. Doch haben wir es hier erst mit einer mittelalterlichen Legendenform zu tun, die in engster Verbindung mit römischer Passionsfrömmigkeit steht.

E. v. Dobschütz, Christusbilder = TU 18 bzw. NF 3 (1899); hier Quellen u. Literatur. – Künstle, Ikonographie 1, 589/92. *C. Schneider.*

Acheron, nach dem Glauben der Griechen ein Fluß (Il. 23, 73; Porphyr. bei Stob. ecl. 1, 422. 426) oder See (Eurip. Alc. 443) in der Unterwelt, über den Charon die Toten auf einem Nachen ins Reich der Schatten führt. A. muß aber ursprünglich ein Name des Herrn der Unterwelt gewesen sein, da Gorgo, Ἀχέροντος γυνή (Apollod. b. Stob. ecl. 1, 49; bibl. 1, 5, 3), schon nach Od. 11, 634 im Hades lebt (Rohde, Psyche 2 [8], 408). Einen A. gab es an alten Hadeskultstätten wie in Thesprotien, Triphylien, Heraklea am Pontus, Cumae, bei Cosentia in Bruttium (Rohde aO. 1, 214_2). Das Reich des Pluto wird ‚regna Acherusia' genannt (CIL 7, 250). In Hermione liegt der Acherusische See hinter dem Tempel der Chthonia (Paus. 2, 35, 10), also im Reich der Lebenden. Die Neuplatoniker haben die 4 Elemente auf die 4 Unterweltsflüsse verteilt; so kommt die Gleichung A. = Luft, Süden zustande (Gruppe 1, 403_9). Durch etymologische Spielerei entsteht die Vorstellung von Höllenstrafen, die die Seele im A., Styx, Cocytus und Pyriphlegethon erleidet (Arnob. 2, 14). Da der A. zu den volkstümlichen Jenseitsvorstellungen gehört, wird er verständlicherweise auch auf Grabinschriften erwähnt (CIL 10, 8131; 6, 10764; Dölger, ACh 2 [1930] 35; A. Brelich, Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero Romano [Budap. 1937] 15/7). — Die Vorstellung vom Acherusischen See spielt auch in der spätjüdischen apokalyptischen Literatur eine Rolle (Hen. 17, 5ff; Orac. Sib. 1, 301); er befindet sich im Reich der Unsterblichen, im Elysium (Orac. Sib. 2, 338). Adam wird von einem Cherub vor dem Angesichte Gottes im Acherus gewaschen (Apc. Mos. 37 [Riessler 152]). — Nach gnostischer Vorstellung strömt der Acherusische See unter dem Throne des Jao Sabaoth hervor (M. Kropp, Zaubertexte 3 [1930] 90). — Christliche Autoren finden in den heidnischen Vorstellungen vom A. christliche Jenseitsvorstellungen wieder; vgl. Arnob. 2, 14. Sie bezeichnen gerne die Hölle als A.; so Euseb. v. Const. 2, 54; Prud. cath. 5, 127; Greg. Tur. virt. Jul. 46a; virt. Mart. 4, 1. Michael läßt die Seele des bekehrten Sünders in den Acherusischen See werfen, bevor sie die Stadt Gottes betritt (Apc. Paul. 22f). Apc. Petri 14 beginnt nach der äthiopischen Überlieferung folgendermaßen (Hennecke, Apkr. 325): ‚Dann werde ich meinen Erwählten u. Gerechten die Taufe u. das Heil geben, um das sie mich gebeten haben, auf dem Gefilde Acherusia, das man Elysium nennt.' Das griech. Fragment der Apc. Petri aus der Papyrussammlung des Erzherzogs Rainer (K. Wessely: PO 18, 482f) spricht eindeutiger aus, daß die Taufe der Erwählten im Acherusischen See auf dem Elysischen Gefilde erfolgen wird (vgl. K. Prümm, De genuino apocalypsis Petri textu: Biblica 10 [1929] 77/80; A. Ehrhard, Überlieferung u. Bestand der hagiogr. u. homilet. Lit. 1 = TU 50 [1937] 708). *K. Schneider.*

Achteck. Der Turm der Winde in Athen hat einen achteckigen Grundriß (P. Graindor, Le plus ancien exemple de rachat du plan octogonal:

Byzantion 3 [1926] 29/31; W. Judeich, Topographie v. Athen [1905] 93, 333). Das A. bildet ferner den Grundriß antik-römischer Thermenbauten (vgl. Agrippa-, Trajans-, Konstantinsthermen; Zusammenstellung bei G. Lugli, Castra Albana: Ausonia 9 [1919] 247). Acht nach außen strebende Halbrundnischen weist das Laconicum im Militärbad von Lambaesis auf (E. Pfretzschner, Die Grundrißentwicklung d. röm. Thermen [1909] Taf. 6, 6). An Stelle des alten Rundbaus des Frigidariums tritt häufig die oktogonale Form (zB. in Elis: JhÖInst 14 [1911] Beih. 108). — Das A. der Thermenarchitektur lebt im christl. *Baptisterium weiter, wo es im 4. Jh. symbolisch verstanden wird (Dölger 187). Es tritt a. im Außenbau in Erscheinung. Beispiele: Baptisterium von Fréjus, das sich in der Anlage der 8 Nischen eng an das Laconicum von Lambaesis anschließt (P. Pfister, Il battistero do Fréjus: RivAC 5 [1928] 347 fig. 1); Baptisterium von Ravenna (DACL 2, 1, 427 fig. 1337), von Aquileia (W. Gerber, Altchristl. Kultbauten Istriens u. Dalmatiens [1912] 18 fig. 18), von Ephesus (JhÖInst. 15, 2 [1913] Beih. 159 fig. 128), von Angers (DACL 2, 2, 1463 fig. 1374), von Albenga (ebd. 422 fig. 1332), von Riez (DACL 5, 2, 2288 fig. 4655), von Cividale (DACL 2, 1, 423 fig. 1333), von Grado (Gerber aO. 24 fig. 27), von Parenzo (ebd. 44, fig. 46). Das Achteck erscheint b. in der Form des Taufbeckens; vgl. die Baptisterien der Ecclesia maior von Massilia (DACL 10, 2, 2245 fig. 7753), von Corneto (Dölger Taf. 7), von Nocera Superiore (ebd. Taf. 6), von St. Johannes in Poitiers (DACL 5, 2, 2287 fig. 4654), von Albenga (DACL 2, 1, 422 fig. 1332), von Ventimiglia (E. A. Stückelberg, Eine Taufpiscina mit 2 Ambonen: ZGArch 3, 3, 53/5), von Zara (Gerber aO. 105 fig. 131), von Bethlehem (DACL 2, 1, 836 fig. 1550), von Bir Ftouha bei Karthago (DACL 2, 2, 2229 fig. 2114/5), bei der Basilika A in Anchialos-Thessalien (G. A. Soteriu: EphArch 1929, 41), von Sidi Mansour in Tunis (R. Massigli, Le baptistère de Sidi-Mansour et les baptistères à rosace: MélArch 32 [1912] 3/13, Taf. 1, 1. 2), von Nantes (H. Leclercq, Nantes: DACL 12, 1, 658ff fig. 8649/52), von Vega del Mar (Archivo español de Arte y Archeol. 8 [1932] 67). Die Säulen des Taufbrunnens im Lateranbaptisterium sind im A. aufgestellt; auf dem Architrav befindet sich eine Inschrift aus 8 Distichen (1. Hälfte 5. Jh.; ACh 2 [1930] 252/3; G. B. Giovenale, Il battistero Lateranense [Rom 1929] Taf. 1). Beim Baptisterium von Mailand ist die Bedeutsamkeit der achtnischigen Bauanlage und des oktogonalen Taufbrunnens durch die Inschrift des Ambrosius, die aus 8 Distichen besteht, hervorgehoben: octachorum sanctos templum surrexit in usus, / octagonus fons est munere dignus eo (Dölger 155. 157). — Das oktagonale Bauschema wird in der Folgezeit auch auf andere kirchliche Bauten angewendet. So ist Greg. Nyss. ep. 25 die Rede von einer geplanten oktogonalen Märtyrerkapelle. Seit der Mitte des 2. Jh. tritt häufig in der Deckenmalerei der Katakomben in der Umrahmung des Mittelfeldes ein Oktogon auf (Wulff, Kunst 1, 55), zB. in der Flaviergalerie und in Pietro e Marcellino (P. Markthaler, Die dekorative Konstruktion der Katakombendekken Roms: RQS 35 [1927] 53/111). *Achtzahl.

F. J. Dölger, Zur Symbolik des altchristl. Taufhauses: ACh 4 (1934) 153/87. – K. Friedenthal, Das kreuzförmige Oktogon (1908). – J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes [2] (1924) 87f, 389.

K. Schneider.

Achtlasterlehre.

A. Christl. Entwicklung. I. Überblick 74. II. Einzelnachweise zu I 75. – B. Ursprung. I. Bisherige Theorien 75. II. Eigene Stellungnahme. 1. Erklärende Momente auf außerchristl. Seite 76. 2. Erklärende Momente auf christl. Seite 77.

A. Christliche Entwicklung. I. Überblick. Als Spezialform des Lasterkatalogs wird erstmals von Mönchsschriftstellern u. zwar als bereits feststehende monastische Tradition (Serapion bei Cassian. coll. 5, 18, 1: octo esse principalia vitia quae impugnant monachum, cunctorum absoluta sententia est; Euagr. Pont. cap. pract.: PG 40, 1221 C; PsNil. vit. opp. virt.: PG 79, 1140; Socr. h. e. 4, 23) ein Schema bezeugt, das eine ihrer Bezeichnung u. im wesentlichen auch ihrer Reihenfolge nach fixierte Achtzahl von Lastern (1) bietet, betitelt mit ὀκτὼ λογισμοί (Euagr. Pont. antirrh. 473/45 Fr.; vgl. spiritus: Cassian. inst. 5/12) oder πνεύματα (Nil.: PG 79, 1145) oder principalia vitia (Cassian. coll. 5; nicht zu verwechseln mit capitalia delicta u. ä.; *Lasterkatalog). Bis Gregor. M. von Griechen u. Lateinern übereinstimmend behandelt (2), wird der Oktonar im Osten auch späterhin fast ausschließlich (3), im Westen bei den Angelsachsen, besonders in Predigten u. Bußbüchern vom 7. bis 10. Jh. festgehalten (vgl. Stelzenberger 382f; Hörhammer 25/56. 65/70), weicht aber sonst seit der anscheinend vor allem biblisch begründeten Kontraktion (Stelzenberger 385) u. Umkehrung durch Gregor. M. einer Heptade (4), die sich nach einigem Schwanken zwischen Sieben- u. Achtzahl (5), gefolgt von entsprechend sich entwickelnden Tugendkatalogen, endgültig seit Hugo v. St. Victor bzw. Petrus Lombardus in der Reihe der

vitia capitalia oder vitia principalia oder peccata principalia (Hauptsünden), vereinzelt peccata mortalia (Stelzenberger 380/2) durchsetzt (Schulze 49/60).

II. Einzelnachweise zu I. (1) Euagr. Pont.: γαστριμαργία, πορνεία, φιλαργυρία, λύπη, ὀργή, ἀκηδία, κενοδοξία, ὑπερηφανία; vgl. seit Nil. die Umstellung ὀργή—λύπη in der nur teilweise latinisierten Reihe Cassians (coll. 5, 2): gastrimargia, quod sonat uentris ingluuies, secundum fornicatio, tertium filargyria, id est auaritia siue amor pecuniae, quartum ira, quintum tristitia, sextum acedia, id est anxietas seu taedium cordis, septimum cenodoxia, id est jactantia seu uana gloria, octauum superbia. — (2) Euagr. Pont. antirrh. 472/545 (Fr.); Nil. (?) mal. cog.: PG 79, 1199/1234; Nil. octo spir. mal.: PG 79, 1145/64 bzw. 72; PsNil. vit. opp. virt.: PG 79, 1139/44; octo vitios. cog.: PG 79, 1435/72 (übrigens Neunzahl); PsEphraem.: 2, 321 u. 3., 429 Assem.; Isaac Syr. cog.: PG 86, 885/8; Cassian. inst. 5/12; coll. 5. — (3) Joh. Clim. scal. par. gr. 26f (hier als Erbgut bezeugt; doch erscheint gr. 22. 29 die Siebenzahl); Joh. Dam. octo spir. nequ.: PG 95, 79/97; Greg. Sin. cap. pract. acr. 91 (PG 150, 1262 B f). — (4) Voranstellung der superbia als virulenta radix von 7 primae soboles: inanis gloria, invidia (neu), ira, tristitia (fehlt acedia), avaritia (= vitia spiritualia), ventris ingluvies, luxuria (= vitia carnalia): Greg. M. mor. 31, 45, 87. 87/90; vgl. Zöckler, Haupts. 40/52; Tugendl. 109/23; Stelzenberger 383/5. Spätere, weiter variierende Reihen (vgl. ‚Saligia'-Reihe) wechseln wieder die Termini: acedia statt tristitia, gula statt ventris ingluvies, superbia statt inanis gloria. — (5) Achtzahl: Eutrop. Val. ep.: PL 80, 9/14; Aldhelm. Sherb. octo vit. princ.: PL 89, 281/290; Alcuin. virt. vit. 27/34 (PL 101, 632/7; Schulze 25f); Theodulf. Aur. cap. presb.: PL 105, 218; Rhab. M. vit. virt. 3, 2/73 (PL 112, 1347/90). Siebenzahl: Isid. Hisp. sent. 2, 37, 8 (PL 83, 639); Anonym. de virt. vit. (Zöckler Haupts. 70f); PsAug. sept. don.: PL 40, 1089; Theodulf. aO. 217/9; Halitgar. poenit. 1, 1/17 (PL 105, 657/70).

B. Ursprung. I. Bisherige Theorien. Zur Erklärung steht hier ausschließlich die zeitlich frühere A. Die bisherigen Versuche knüpfen, wohl mitbedingt durch die geringe Beachtung der gesamten Lasterkatalog-Tradition* mit dem ihr eigenen Grad von Fixierung u. Mannigfaltigkeit, ihre Entwicklung an einen ganz bestimmten Ausgangspunkt: — a. Innerchristlich im Anschluß an die Notiz Gennad. vir. ill. 11 an eine Reihe von Aufzählungen bei Origenes, aus denen Euagr. Pont. die A. kombiniert habe ‚par simple voie d'addition et de confrontation des textes' (Hausherr 171. 168/171). — b. an bereits vorchristliche Prämissen: (1) die Zuordnung von 7 Lastern zu den 7 Planeten (Reitzenstein; Zielinski: Philol. 64 [1905] 21f; Gothein; vgl. Schiwietz 2, 72/84); (2) eine schon vorchristliche Achterreihe (Kombination der 4 Hauptaffekte u. -laster), die von Philo u. in ihren Zwischengliedern bereits von christlichen Autoren (Herm., Origen.) bis zu ihrer endgültigen Verchristlichung durch das ägyptische Mönchtum bezeugt sein soll (Zöckler, Wrzol, Stelzenberger; auch Hörhammer); (3) eine der platonischen Trichotomie zugeordnete Einteilung der Kardinaltugenden bzw. ihrer Gegensätze, der Laster (Schiwietz).

II. Eigene Stellungnahme. Nach den Quellen legen sich mE. vor allem folgende Momente zur Erklärung der A. nahe:

a. Von außerchristlicher Seite: — 1. Der Gebrauch von *Lasterkatalogen als Mittel ethischer Unterweisung u. Erziehung im allgemeinen. — 2. Die Gepflogenheit einer Genealogie der Laster als solcher (*Lasterkataloge), speziell deren Zurückführung auf eine Grundzahl (im Falle der Antike vor allem auf die 4 stoischen Hauptaffekte, die bereits von Schriftstellern rezipiert sind, die die A. noch nicht kennen: Clem., Orig.); diese hat nach Ausbildung der Achtzahl auch zu fortschreitenden Ableitungen (Lasterreihen, die aus den einzelnen Lastern der A. hervorgehen, als Töchter, Sprossen, Gefolge u. ä.) geführt: Nil. vit. virt. opp. 2/4; Cassian. coll. 5, 11; 5, 16, 5; besonders Greg. M. mor. 31, 45, 88f; Alcuin. aO. 34; Rhab. M. 3, 3/73 u. a.; vgl. auch die Herleitung, Paarung usw. der Glieder der A. untereinander (Cassian. coll. 5, 10, 1. 3/4; 5, 6, 3; 5, 5 u. a.). — 3. Die Drei- bzw. Vierteilung der Begierde nach Speise u. Trank (γαστριμαργία), Besitz (φιλαργυρία), Ruhm (κενοδοξία) u. Geschlechtsgenuß (mit ἡδονή u. a.; vgl. *πορνεία) als paränetischer Topos u. geläufiger Bestandteil der heidnischen u. christlichen Lasterkataloge; zu letzterem gehören auch *Zorn, ev. λύπη (vgl. etwa Orig. hom. in Jos. 12, 3; in Exod. 8, 3; in Jer. 5, 2). — 4. Die Einteilung in somatische u. psychische *Affekte. — 5. Der methodische Ausbau der A. nach dem Schema der Affektelehre: κρίσις (Definition, Einteilungen, Entstehung, Charakteristik), θεραπεία (Bekämpfung, Heilwege u. -mittel); vgl. die Disposition Cassian. inst. 5, 1: ut primum naturas tam minutas, tam occultas tamque obscuras

inuestigare condigne, deinde causas eorundem sufficienter exponere, tertio ut idoneo curationes eorum ac remedia possimus inferre; ähnlich inst. praef. (CSEL 17, 6); cf. coll. 5, 1/11-5, 2/17; Nil. octo vit. cog.; Halitgar. aO. 1, 2/17 u. a. — 6. Speziell von seiten Philos die allegorische Deutung Ägyptens u. der feindlichen Stämme Deut. 7, 1 (Exod. 23, 23; 33, 2) auf die Laster als Feinde der Seele (congr. er. gr. 83/8), wobei aber weder hier noch bei späteren Vertretern dieser Exegese (Clem. Al. strom. 2, 10; Orig. hom. i. Jos. 12, 2f; Euagr. Pont. cent. 6, 71; vgl. Hausherr 166f; Wrzol 390/3) vor der Bezeugung der A. auf eine Zahl, etwa die 7 oder 8 abgehoben, noch überhaupt im Zusammenhang solcher Exegese eine Lasterreihe genannter Anzahl aufgeführt wird (vgl. Orig. hom. i. Jos. 12, 3; 15, 4f).

b. Von christlicher Seite: — 1. Die der griechisch-römischen Lasterlehre (Bez. πάϑη, κακίαι) fremde, eher dem orientalischen Geisterglauben (Reitzenstein, Myst. Rel. 265/75) verwandte Bezeichnung λογισμοὶ πονηροί o. ä. (vgl. Mt. 15, 19: διαλογισμοὶ πονηροί als Anfang eines Lasterkatalogs) oder schlechte πνεύματα (vgl. Mt. 12, 43/5: πνεύματα πονηρότερα; bzw. innerhalb der A.: πνεῦμα τῆς πορνείας κτλ.: Nil. octo vit. cog. 1444 E passim; spiritus..: Cassian. coll. 5, 1/11) oder einfach δαίμονες (Nil. div. m. cog. 2: πάντες οἱ δαιμονιώδεις λογισμοί bzw. δαίμονες τῆς γαστριμαργίας κτλ.: aO. passim; sie suggerieren die betreffenden λογισμοί: Euagr. Pont. cap. pract. 67; K. Heussi, Ursprung d. Mönchtums [1936] 261/4), die jedenfalls bereits vor dem Auftreten der A. ausgebildet war (vgl. Orig. hom. i. Ez. 6, 11; i. Exod. 8, 3; i. Jer. 5, 2; i. Jos. 12, 2f: spiritales hostes [des spiritalis Israhel], vitia inimici, contrariae potestates, daemonica vulnera). — 2. Gewisse Elemente, die der vorangehenden reichhaltigen Tradition der profanen u. christlichen Lasterkataloge völlig fehlen u. deshalb in der kurzen Auswahlreihe um so mehr überraschen, hingegen als spezifische Versuchungen des Anachoreten in dessen Leben von Anfang an ihren Sitz haben (so besonders *acedia). — 3. Die dem Aufstieg des geistlichen Lebens (3 Wege) angeglichene Reihenfolge von den fleischlichen zu den mehr geistigen Versuchungen (Hörhammer 19f; Hausherr 171f) weist ebenfalls auf das Mönchtum hin als wohl letzten Faktor einer schematischen Katalogisierung überhaupt, die so jedenfalls von anderen, Früheren (etwa Origenes; vgl. Hausherr 168f), nicht vollzogen wurde, obwohl die bislang hierfür vorgesehenen konstruktiven Elemente (2 Quaternare, griech. Affektelehre u. -psychologie, philonische Allegorese) dort mehr u. deutlicher ausgesprochen sind: im Mittelpunkt der Tages- u. Lebensaufgabe des Anachoreten steht der Kampf (vgl. die A. direkt mit diesem Stichwort eingeführt: Cassian. inst. 5, 1: conluctatio adversus octo principalia vitia; Johann. Dam. aO. 1: οἱ λογισμοὶ οἱ πολεμοῦντες τὸν μόναχον καϑὼς λέγουσιν οἱ πατέρες) gegen die einzelnen ‚schlechten Gedanken' oder den Dämon der Eßsucht usw. als den eigentlichen Feinden seiner Seele (vgl. H. Brémond, Les pères du désert 1 [Par. 1926] 31/105; Pourrat 1, 177/98. 207/17), u. zwar mit den Namen der späteren A. bereits nach Quellen, die das Schema selbst noch nicht kennen oder nicht anführen (vgl. Apophth. patr.: Heussi aO. 258 A. 1; Athan. virg. 22; Euagr. Pont. cap. pract. 6/22; Nil. inst. mon.: PG 79, 1236 A u. ö.; weitere Belege Resch 131). Es bedurfte nur einer Praxis wie besonders der Gewissenserforschung über die schlechten Gedanken (sogar deren schriftl. Aufzeichnung verlangt: Athan. vit. Ant. 55; Brémond aO. 60/2), um zu einem kurzen Frageschema anzuregen (*Pythagoräer, *Sündenbekenntnis). Nachdem der allegorische Topos Feinde Israels = Feinde der Seele (s. oben) ebenso allgemein wie ernst aufgenommen war, konnte die biblische Allegorese, die immer auch Ägypten u. die Stämme einbezog (vgl. Cassian. coll. 5, 25), wie es die einzige Notiz über den Grund der Achtzahl auch wahrhaben will (aO. 5, 17/8), vielleicht noch gestützt von Stellen wie Mt. 12, 43/5 (der Geist, der noch 7 schlechtere Geister mit sich bringt; coll. 5, 25; 5, 15f) in der Tat eine Achtzahl nahelegen (zur Acht in der christlichen Symbolik: *Achtzahl) u. diese mit schon größtenteils traditionellem, zT. erst aus einer spezifischen Lebensweise sich ergebendem Begriffsgut auffüllen lassen.

M. Gothein, Die Todsünden: ARW 10 (1907) 416/84. – J. Hausherr, L'origine de la théorie orientale des huit péchés capiteaux: Orientalia christ. 30, 3 (Rom 1933) 164/75. – F. Hörhammer, Die 7 Hauptsünden. 1. Teil: Das Achtlasterschema u. dessen Umbildung durch Gregor d. Gr. Diss. München (1924; hsl.). – P. Pourrat, La spiritualité chrétienne 1 (Paris 1921) 177/98. – R. Reitzenstein, Poimandres (1904) 232. – P. Resch, La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du 4e siècle (Paris 1931) 125/34. – S. Schiwietz, Die Achtlasterlehre des Evagr. Pont u. die griech. Philosophie: Katholik 83, 2 (1903) 311/22; Stammt das christl. Hauptsündenschema aus der astronomischen Planetenlehre?: ThGl 4 (1912) 374/83; Das morgenländische Mönchtum 1 (1904) 266/74; 2 (1913)

58/84. – P. SCHULZE, Die Entwicklung der Hauptlasterlehre u. Tugendlehre von Gregor d. Gr. bis Petrus Lombardus. Diss. Greifsw. (1914). – J. STELZENBERGER, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933) 379/402. – L. WRZOL, Die Psychologie des Joh. Cassian: DivThom 2, 9 (1922) 269/94; Die Hauptsündenlehre des Joh. Cass. u. ihre historischen Quellen: ebd. 3, 1(1923) 385/404. – S. ZARINE, Askétizm (Petersb. 1907) 309/53. – O. ZÖCKLER, Das Lehrstück von den 7 Hauptsünden (1893); Die Tugendlehre des Christentums (1904). *A. Vögtle.*

Achtzahl. I. Heidnisch. Die 8 ist bei Pythag. die Zahl des vollen Körpers, der Himmelsharmonie, der Gerechtigkeit (Macrob. somn. Scip. 1, 5, 11. 15/8). In der Seelenwanderungslehre Platos müssen die Seelen 7 Tage auf der Gerichtswiese verbringen, am 8. Tage reisen sie ab (Plato rep. 10, 616 B). Vielleicht ist bei Theon Smyrn. die 8 Symbol der Ewigkeit, wenn er die über das Weltall herrschenden Götter darunter versteht (exp. rer. math. p. 104 ff H.). Das alte Sprichwort πάντα ὀκτώ soll die sich um die Erde bewegenden 8 Sphären bezeichnen (ebd. p. 105, 12). Die ursprünglich babylonische Lehre, daß die Seelen durch die 7 Planetensphären in den (8.) Himmel aufsteigen, ist auch in den Mysterien des Mithras u. in syrischen Kulten bekannt (Cumont, Rel. 116f). — Die A. begegnet ferner in der Lehre von den *Affekten. Den 4 Grundaffekten (Plato sympos. 207e), die in der Stoa zu Lastern umgedeutet werden (Cic. acad. 1, 10, 38), stehen 4 Kardinaltugenden gegenüber (Diog. L. 7, 93; Stob. ecl. 2, 97, 12).— Die Grundlage der griech. Musik, die dorische Tonleiter, erschien den Griechen als aus 2 nebeneinander gestellten Tetrachorden gleichen Baues zusammengefügt (H. Riemann, Musiklex. 1 [1927] 653). — Im griech.-ägypt. Zauber wird der über allen Dämonen stehende Gott Achtheit genannt (Hopfner, OZ 1, 52 § 216). Die im achten Monat geborenen Kinder werden allgemein von Ärzten u. Philosophen, mit Ausnahme des Aristoteles u. Diokles (frg. 174 Wellmann), als nicht lebensfähig betrachtet (s. M. Wellmann, Fragmentsammlung der griech. Ärzte 1 [1904] 198/9 u. 215/6; J. H. Waszink, Tertullian De anima [Amsterd. 1933] 255f).

II. Jüdisch. Nach dem mosaischen Gesetz erfolgt die Beschneidung am 8. Tage (Gen. 17, 12; Lev. 12, 3). Das Laubhüttenfest wird nach 7tägiger Feier am 8. Tage beschlossen (Lev. 23, 6; Dtn. 16, 3). Die einzelnen mit Buchstaben bezeichneten Strophen von Ps. 118 bestehen aus 8 Versen. Die östl. u. nördl. Pforte des neuen Tempels hat bei Ez. 40, 31. 37 8 Stufen. 7 Hirten u. 8 Menschenfürsten schützen Israel vor dem Feind (Mich. 5, 5). — Philo kennt die Zahlentheorien der Pythagoräer. Die 8 ist das Sinnbild der Harmonia (opif. mund. 107) u. verkörpert als 1. Würfel die Idee der Gleichheit (ebd. 106 [1, 38, 5 Cohn]; vgl. K. Staehle, Die Zahlenmystik bei Philo v. Al. [1931] 50/2). Auch Philo spricht den Achtmonatskindern die Lebensfähigkeit ab (opif. m. 124; leg. alleg. 1, 9).

III. Christlich. Christus verkündet Mt. 5, 3/10 seinen Jüngern 8 Seligkeiten. — Der 8. Tag ist der Tag der Auferstehung des Herrn (Barn. ep. 15, 9; Ambr. Abr. 2, 11, 79; expos. Ps. 47 [347, 5/7 P.]; Orig. i. Ps. 118, 24; Basil. i. hex. hom. 2). Da Christus am 8. Tage nach Ostern (Joh. 20, 26) seinen Jüngern wieder erschien, entstand in Anlehnung an jüd. Festpraxis die Osteroktav, d. h. eine Nachfeier am 8. Tage; von dieser Osteroktav aus bildete sich die Gewohnheit, auch andere Feste wie zB. Epiphanie mit Oktaven zu feiern (Einweihung der Kirchen von Jerusalem u. Tyrus unter Konstantin d. Gr.: Euseb. v. Const. 3, 30). Im 7. Jh. werden auch gewöhnliche Heiligenfeste (Petrus, Paulus, Agnes, Laurentius) durch Oktaven ausgezeichnet (Eisenhofer 1, 588). — Der 8. Tag ist auch der Tag des Gerichts (Theodrt. i. Cant. 6). Er gilt sodann als Symbol der Ewigkeit (Greg. Naz. or. 43; Greg. Nyss. i. Ps. 6 [PG 44, 609ff]; i. Ps. c. 5 [PG 44, 504ff]; vgl. Clem. Al. strom. 5, 14, 106, 2ff). Daher sind die Achtmonatskinder nicht lebensfähig (Tertull. anim. 37, 4); die Ogdoas bedeutet eben die Zeit nach dem Jüngsten Gericht, wo es nach Mt. 22, 30 keine Hochzeit mehr gibt (vgl. Clem. Al. strom. 4, 25, 158, 4; Orig. in Lev. hom. 8, 3/4; Clem. Al. exc. ex Theod. 63, 1/2; Ambr. ep. 44, 5; J. H. Waszink, Tertull. de anima [Amsterd. 1933] 256). Nach der Siebentagewoche, dem Sinnbild der gegenwärtigen Zeit, wird am 8. Tage die ewige Ruhe folgen (Ambr. expos. Ps. 37, 2, 2; expos. Lc. 8, 23; Aug. civ. Dei 22, 30, 5). Die Oktav bezeichnet das Jenseits u. die Erneuerung des künftigen Lebens (Joh. Chrys. compunct. 2, 4; vgl. Ambr. expos. Lc. 5, 49). ‚In der Oktav haben wir das Himmelreich empfangen‘ (Hilar. i. Ps. 6. 7 [CSEL 22, 879, 24]), ‚ewige Seligkeit, ewige Ruhe, ewiges Leben‘ (Aug. ep. 55, 9, 17; enarr. i. Ps. 6, 2; vgl. Didym. i. Ps. 6, 1 [PG 39, 1176 A]). In derselben Ebene liegt die Deutung der Achtzahl als ‚Ruhe der Cherubim‘ (Clem. Al. strom. 4, 25, 158, 4; 4, 25, 159, 30; 5, 6, 36, 3; 6, 14, 108, 1; 6, 16, 140, 1).— Die Taufe führt als geistige Beschneidung zum ewigen Leben, zur Achtheit (Method. sympos.

7, 6, 162/3; Hieron. in Agg. 1; vgl. Ambr. expos. Ps. 118 prol. 2, 1/3; Aug. i. litt. Pet. 2, 37, 87). ‚Da die Taufe die Achtheit spendet, kann sie selbst die Achtheit genannt werden' (Dölger 180); sie ist mit dem Tode Christi zu vergleichen, dem wir geistigerweise gleichgestellt werden (Cyrill. Al. glaphyr. in Exod. 2 [PG 69, 441 A]). — Bei Hieron. i. Eccl. 11 (PL 23, 1101) versinnbildet die 8 das Evangelium. Die Achtzahl ist das geistige Heute, die 7 das geistige Gestern (Ambr. expos. Ps. 2, 7; exp. Lc. 23, 43). — Die A. ist Sinnbild der vollen Gleichheit, da sie als 1. Kubus gleiche Länge, Breite u. Tiefe darstellt (Clem. Al. strom. 4, 11, 84, 6). Unter κιβωτός (Arche, Bundeslade im AT) ist vielleicht die Achtzahl u. die geistige Welt oder auch Gott zu verstehen (ebd. 5, 6, 36, 3; zur Achtzahl als Sinnbild des geistigen Kosmos vgl. Dölger, ACh 5 [1936] 293/4). Der jenseits des Planetenhimmels liegende Fixsternraum, der der geistigen Welt nahe ist, wird Achtzahl genannt (ebd. 4, 25, 159, 2). — Die Kirchenväter bilden die stoische Affektenlehre mit den Lastergenealogien zur *Achtlasterlehre um. — Die Geschichte der 8 Kirchentonarten des gregorian. Chorals ist noch wenig geklärt (D. Johner, Neue Schule des gregor. Choralgesanges[6] [1929] 280). — Die Oktoëchos, ein liturg. Buch der byzantin. Kirche, enthält Dichtungen für 8 Wochen; jede Woche ist einem der 8 Kirchentöne zugeteilt (vgl. H. Engberding, Art. Oktoëchos: LThK 7, 693f). — Im Schriftkanon der griech. Kirche wird der Pentateuch nach inhaltlichen Gesichtspunkten um anschließende geschichtliche Bücher zum Oktateuch (Gen./Ruth) erweitert (F. Feldmann, Art. Oktateuch: LThK 7, 693). — In der Gnosis spielt neben der Sieben- auch die Achtzahl eine Rolle (vgl. Iren. 1, 5 [PG 7, 538]); Hippol. ref. 6, 31, 7; 6, 32, 9; 6, 35, 4; 7, 27; Bousset, Hauptprobl. 12/9. 164. 340. 354; H. Leisegang, Die Gnosis [1924] Ind. s. v. Acht u. Archon). Auch in der Baukunst spielt die 8 eine Rolle. So weisen zB. die kaiserlichen Grabrotunden neben St. Peter in Rom je 8 rechteckige Nischen auf (H. Koethe, Zum Mausoleum der weström. Dynastie bei Alt-St. Peter: RM 46 [1931] 9/26). Weiteres über die A. in der Baukunst *Achteck.

F. J. Dölger, Die Symbolik d. Achtzahl in d. Schriften des Ambros. u. in der sonstigen Lit. des christl. Altertums: ACh 4 (1934) 160/82. *K. Schneider.*

Acta s. Praxeis.

Acta martyrum s. Märtyrerakten.

Acta Pilati s. Pilatusakten.

Acta Thomae s. Thomas.

Actio. A. Nichtchristlich-römisch. Die Grundbedeutung des Wortes ‚Handlung', besonders die feierliche, öffentliche, vor allem die staatsrechtliche u. gerichtliche (für letztere s. Leonhard, Art. Actio: PW 1, 303/25), hat zunächst keine Beziehung zum Kult. Doch wird das Verbum agere in sakralem Sinne verwendet: festum agere, diem natalem agere; in der Opfersprache kam es zur Bedeutung ‚das Opfertier schlachten', indem der popa fragte: agon(e)?, worauf der Priester sagt: (hoc) age (vgl. Varro l. l. 6, 12; Ovid. fast. 1, 322; Sen. contr. 2, 3, 19; Suet. Cal. 58; ders. Galba 20; Sen. clem. 1, 12, 2; vom Kult überhaupt: Plut. Numa 14; ders. Coriolan 25; Aitia Rom. 25; Anspielung auch Hor. sat. 2, 3, 135). Doch muß der eigentliche Grund für die christl. Verwendung von actio als Opferhandlung aus der allgemeinen Kultsprache der Römer (u. Griechen, wie auch allgemein der Völker) hergeholt werden, wonach die Wörter für ‚Handlung' u. damit auch actio den Sinn ‚heilige Handlung' erhielten (vgl. Casel, A. in liturgischer Verwendung: JbLw 1, 34/9; ThesLL s. v. agere 1389f; A. Walde, Lat.-etym. Wb. [1910] 21: ‚agere gelangte direkt zur Bedeutung «opfern»'). Wie ‚tun' (agere, facere, operari, ποιεῖν, πράττειν, ἔρδειν, δρᾶν usw.) sakral wurde, so lag es nahe, actio in diesem Sinne zu verwenden. Doch scheint erst das Christentum diesen letzten Schritt getan zu haben.

B. Christlich. Auch die christl. Sprache bietet zunächst nur Belege für agere u. die entsprechenden Verba, u. zw. in Ausdrücken, die kultisches Begehen bezeichnen. Vgl. Aether. peregr. 9: vigiliae agendae erant; ebd. 26: aguntur omnia; 27: dies aguntur; 35: aguntur quae agenda sunt. Ebenso Bened. reg. 10: agatur nocturna laus; ebd. 11: vigiliae agantur (ähnlich 12. 50); substantiviert 13: agenda matutina (fem.); 10: vigiliarum agenda (neutr. plur.). Ferner Aether. aO. 26: aguntur sacramenta; ebd. 43: aguntur omnia legitima, id est offertur. Weitere Zeugnisse, vor allem die aus dem Sacr. Leon. gesammelten, bei Casel, Actio 37f (dort nach Muratori zitiert, hier nach Feltoe). Sie beziehen sich auf die Festfeier im allgem.; auf die Bischofs- u. Diakonatsweihe; auf die Opferfeier der Messe: quod mysteriis agimus (p. 27); hostias propitius intuere, ut et quod actum est . . (130); per haec quae his oblationibus sunt agenda (143); im gleichen Sinn peragere (39); hostia . . peragat instituta mysterii (112). Eine so mannigfach bezeugte Verwendung des Verbums agere u. seiner Synonyma in Opfertermini drängte geradezu zur Bildung des entsprechen-

den Hauptwortes A., wofür dieselbe liturgische Quelle zahlreiche Beispiele bietet u. zw. zur Bezeichnung kultischer Feiern u. insbesondere der Meßfeier: sacris reparati mysteriis suppliciter exoramus, ut .. apprehendamus rebus effectu, quod actionibus celebramus affectu (7); observationis annuae celebritate gratulantes ⟨quaesumus⟩, ut eorum quorum actionibus inhaeremus plenis effectibus gaudeamus (63); vgl. in sacra actione (73); mysterium, et cuius exequimur actionem sentiamus effectum (74). Opfer u. Opferhandlung stehen nebeneinander: oblatio tibi nostra sacrificium pariter reddatur et actio (83); quamuis enim semper in tui gaudeamus actione mysterii, copiosius tamen eius munere gratulamur, cum .. offertur (101). Neben A. steht auch actus. In demselben Sinne wird A. (actus) belegt durch das Sacr. Greg.: ut cuius exequimur actionem sentiamus effectum (28, 3 Lietzm.); haec in nobis sacrificia deus et actione permaneant et operatione firmentur (50, 2); ut sacris actionibus erudita (72, 1); ut quae temporali celebramus actione (106, 3); quo eorum pariter et actu delectemur et fructu (74, 3). Immer also hat actio die Neigung, den äußeren Vollzug der Kulthandlung zu bezeichnen (Gegenstück effectus u. a.); vgl. dazu fernerhin Casel, Beiträge 37/45. Darin wirkt altröm. Wesen nach, besonders auch, wenn nun actio zur Bezeichnung der ursprünglich vom Zelebranten feierlich in gehobener Sprache u. in einer Art Deklamation vorgetragenen Gebetsrede des Meßkanons wird. Im Sacr. Gelas. (234 Wilson) steht vor dem eucharistischen Hochgebet: Incipit canon actionis d. h. der für die Opferhandlung kanonisch festgesetzte Text. So wurde actio schließlich zur Benennung dieses Gebetes selbst, wie es durch die mehrfach dem Communicantes-Gebet beigefügte Rubrik ‚infra actionem' geschieht. Dieses Gebet, das wegen seines zuweilen nach der kirchlichen Festzeit wechselnden Textes ursprünglich bei den veränderlichen Teilen der Messe aufgezeichnet war, sollte dadurch als zum Kanon gehörig charakterisiert werden.

A. Baumstark, Missale Romanum (1929) 11. – O. Casel, Actio in liturg. Verwendung: JbLw 1 (1921) 34/9; Beiträge zu röm. Orationen: JbLw 11, (1931) 35/45. – Dölger, Sol. sal. 295/9. – P. Drews: GGA 1906, 775. *O. Casel.*

Adam s. Urmensch.

Adelphos s. Bruder.

Adelphotes s. Genossenschaft.

Adiaphora.

Adiaphora (ἀδιάφορα, μέσα, οὐδέτερα; indifferentia, media) d. i. Unterschiedsloses, Mittleres, Gleichgültiges.

A. Griechisch-römisch. I. Die philosophische Theorie. — a. Der Begriff der A. erwächst aus der ethischen Wertlehre (*Ethik, *Tugend). — 1. Gegenüber der Tugend als einzigem Wert betonen die Kyniker die Belanglosigkeit äußerer Dinge wie Krankheit, Reichtum, Ruhm, Verbannung u. Tod. Nach den Kyrenäikern ist die einzelne Lust u. Unlust ein A. (Diog. L. 2, 94f. 98; Dittrich 1, 194/9. 313). — 2. Am nachhaltigsten wirkt der A.-Begriff der Stoa. Die ἀδιάφορα sind die zwischen den ἀγαθά u. κακά liegenden Mitteldinge (μέσα, media: Stob. 2, 86, 2/3); in bezug auf die sittliche Handlung sind sie οὔτε κατορθώματα (= τέλεια καθήκοντα) οὔτε ἁμαρτήματα (Stob. 2, 97, 4/5), sondern bloße καθήκοντα des menschlichen Daseins schlechthin (Diog. L. 7, 108), τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας (Diog. L. 7, 165 = Arnim 1, 91, 32), die als solche sowohl gut als schlecht zu gebrauchen sind u. von sich aus weder Glück noch Unglück bewirken (Diog. L. 7, 104. 165; Stob. 2, 79/85; Arnim 1, 83, 13; 1, 91, 32; 3, 17, 14; 3, 28, 21; 3, 29, 28; Stob. 2, 79/85; Sen. ep. 117, 9; Epict. 2, 19, 13; Plut. stoic. rep. 31, 1; Sext. Emp. adv. math. 11, 59, 63; Gell. 2, 7, 18). Gemeinhin werden von den Stoikern als A. aufgeführt die Gegensatzpaare Leben – Tod, Ruhm – Schande, Lust – Mühe, Reichtum – Armut, Gesundheit – Krankheit (Diog. L. 7, 96/116; Arnim 1, 47, 24; Stob. 2, 57f; Cic. fin. 3, 15, 51. 16; acad. 1, 10, 36f; Sen. ep. 82, 10; Gell. 2, 7, 18; 9, 5, 5; 12, 5, 4; 16, 9; vgl. Dyroff 100/25). Im einzelnen wird diese Aufreihung unterschiedlich diskutiert (vgl. Arnim 1, 127f; 3, 17. 28/39; 4, 5; Sen. ep. 117, 9; Gell. 1, 2, 9), sogar verworfen (Ariston v. Chios, Kleanthes v. Assos, Herillos: Diog. L. 7, 160. 165; Stob. 2, 65, 7/9; Cic. leg. 1, 21, 55; fin. 3, 9, 31; Arnim 1, 83, 9/12; 1, 92, 18/21). Besonders Schmerz, Tod u. Selbstmord werden verschieden beurteilt (Diog. L. 7, 130. 166; Cic. Tusc. 2, 12, 29f; fin. 3, 18, 60f; off. 1, 31, 112; Sen. ep. 82, 10/6; vgl. Hirzel 2, 457/66; Bonhöffer 29/39; Dyroff 110/2). Die Erfordernisse der praktischen Ethik drängen zu einer weiteren Einteilung der A.: est et horum . ., quae appellamus media, grande discrimen (Sen. ep. 82, 15). Es gibt A., die relativen Wert haben (ληπτά, sumenda, aestimabilia), entweder als wünschenswerte oder vorzuziehende Dinge (προηγμένα, praecipua, praeposita wie Leben, Gesundheit, Ruhe) oder als nachgesetzte, zu vermeidende (ἀποπροηγμένα, remota, reiecta wie Tod, Armut, Schmerz), u. es gibt un-

wertige A. (ἄληπτα, inaestimabilia). Entscheidend für den relativen Wert der ληπτά, sowohl der προηγμένα (unmittelbares Objekt des Kathekon) wie der ἀποπροηγμένα, ist ihre Beziehung zum ‚naturgemäßen Leben' (Stob. 2, 79, 18f; 2, 81; Cic. fin. 4, 16; 20, 54; acad. 1, 36; Sen. ep. 87, 36f; Bonhöffer 170/4; K. Praechter, Hierokles der Stoiker [1901] 28f; Schmekel 275; M. Schäfer, Ein mittelstoisches System [1934] 217/9; G. Nebel: Hermes 70 [1935] 443f. 450/2). In dieser Hinsicht heißen die A. als naturgemäße auch εὔχρηστα (commoda: Cic. fin. 3, 21, 69), als naturwidrige auch: δύσχρηστα (incommoda aO.). Insofern sie keines von beiden sind, sind sie οὐδέτεραι, μέσα schlechthin, absolute A. (Diog. L. 7, 102, 104/7; Stob. 2, 80, 16; Arnim 1, 48; 3, 29, 31; 3, 30, 25; 3, 31/4; Gell. 12, 5, 7; Cic. fin. 3, 51/3; acad. 1, 10, 36f). — b. Für die subjektive Seite der Ethik folgt aus der Lehre von den A. die Forderung der Indifferenz (ἀδιαφορία, indifferentia, aequalitas: Arnim 1, 83, 7; 83, 34; 84, 35; 87, 20; 3, 9, 8; M. Aur. 7, 31, 1; Stob. 1, 383, 7; vgl. Stephanus 1, 669; Hirzel 2, 451; 3, 18_1; ἀδιαφόρως ἔχειν: Diog. L. 7, 160; Sext. Emp. adv. math. 7, 12; ἀδιαφορεῖν: Gell. 16, 9; M. Aur. 11, 16, 1) u. die Bezeichnung gewisser Handlungen als μέσα im Sinne der προηγμένα, des μέσον καθῆκον (vgl. Stob. 2, 86, 1/2): μέσα steht hier als Gegensatz zu τέλεια καθήκοντα zwischen κατόρθωμα u. ἁμάρτημα (vgl. Bonhöffer 212/16; Schäfer 71/3).

II. Die kynisch-stoische Diatribe als praktische Lebenslehre bemüht sich um die sachliche Behandlung der einzelnen A. Diese beherrschen das Lebensinteresse u. den Lebensgenuß der großen Masse. Darum sind sie ebenso Hauptthema der Diatribe wie Tugenden u. Laster (*Affekte). Belege bei P. Wendland, Philo u. die kynisch-stoische Diatribe: P. Wendland-O. Kern, Beiträge z. Geschichte der griech. Philosophie u. Religion (1895) 3/73; vgl. für Philo auch die Indices Leisegangs zur Philo-Ausgabe; vgl. ferner P. Wendland, Quaestiones Musonianae (1886) passim (die meisten Diatriben des Musonius behandeln Adiaphora).

B. Christlich. I. Die christl. Schriftsteller greifen den Terminus A. auf u. sprechen vor allem in exegetischen Zusammenhängen von indifferenten Dingen u. Tätigkeiten (Orig. princ. 3, 7 [GCS 22, 255, 15]; in Num. hom. 16, 7 [GCS 30, 145, 14]; in Lev. hom. 16, 6 [GCS 29, 502, 17]; 26, 6; Clem. paed. 2, 1, 9, 1; 2, 1, 10, 2; 2, 1, 16, 3) u. Personen (Orig. in Ex. hom. 2, 2 [GCS 29, 156, 20]; in Gen. hom. 5, 1 [GCS 29, 58, 22]). — a. Soweit sie die Theorie der A. kennen (vgl. Justin. apol. 3, 7; Lact. op. de 18, 2), folgen sie ihr zT. nach Form u. Inhalt (Basil. M. ep. 236, 7; vgl. A. Dirking, S. Basili de divit. et paupert. sententiae. Diss. Münster [1911] 15), greifen aber auch die Aufstellung von A. im allgemeinen u. im einzelnen an (Clem. strom. 4, 4, 19, 1 [GCS 15, 256, 33]; ebd. 2, 23, 138, 5 [GCS 15, 189, 19ff); Hieron. ep. 75 [CSEL 34, 311, 1]); sie heben sie, etwa im Kampfe gegen Jovinian (Ehe u. Jungfräulichkeit gleichgültige Dinge) u. den Dualismus der Manichäer, ganz auf, sofern alle Dinge der Schöpfung als ihrer Natur nach gut bezeichnet werden (Aug. mor. eccl. cath. 2, 3/9; Secund. 16/9 [CSEL 25, 2, 928/35]; nat. boni 1 [CSEL 25, 2, 855, 3; 863, 12]) u. dem Menschen nur ihr guter oder schlechter Gebrauch verbleibt (vgl. 1 Cor. 7, 31; Aug. mor. eccles. cath. 1, 35, 77; 2, 14, 31; ep. 36, 7 [CSEL 34, 46, 17]; ep. 47, 3/5 [CSEL 34, 132/6]; pecc. mer. et rem. 2, 30 [CSEL 60, 101, 13]). Im einzelnen wenden sie sich gegen die unterschiedslose Ausdehnung der A. auf gut u. bös (Clem. strom. 3, 4, 41, 5; 61, 1 [GCS 15, 215, 2. 21; 224, 10ff]), im Anschluß an Stellen wie Joh. 11, 25; 1 Cor. 15, 22; Col. 3, 3 gegen den Begriff der ζωὴ ἀδιάφορος (Orig. in Joh. 8, 44 [GCS 10, 361, 9]; 8, 51 [10, 380, 27/32]). — b. Indifferenz als Haltung wird zT. gebilligt (Hieron. ep. 75 [CSEL 34, 311, 1]; Basil. ep. 233, 1), zT. ausdrücklich entgegen philosophischer Meinung abgelehnt (Clem. Al. strom. 2, 21, 129, 6 [GCS 15, 183, 15]; 3, 4, 41, 5 [15, 215, 2. 21; 224, 11] Aug. ep. 82, 13/8: es gibt keine facta media zwischen Rechttun u. Sünde), bzw. mit Einschränkung zugegeben gegenüber den Zeremonialvorschriften (Sabbat, Beschneidung, Speisevorschriften; vgl. Hieron. ep. 75, 17 [CSEL 34, 314, 8]; Aug. ep. 82, 26 [CSEL 34, 378, 15]) u. örtlichen liturgischen Gewohnheiten (Aug. ep. 54, 2 [CSEL 34, 160, 14]); oder es wird einfach mit biblischer Begründung betont, daß die media zwischen Tugend u. Sünde (Reichtum, Macht, Ehre, Gesundheit usw.) sowohl gut als schlecht gebraucht werden können (Cassian. coll. 6, 3; vgl. 21, 12, 4; 21, 15, 2; inst. 4, 16, 3; 11, 17).

II. In den auf die Praxis abzielenden Ausführungen treten die A. vor allem als verführerische Mächte in den Vordergrund. Als Erreger der Affekte (vgl. Clem. Al. strom. 2, 20, 109, 3: Reichtum - Armut, Ruhm - Schande usw.), überhaupt als Dinge, die im Gegensatz zur Tugend οὐκ ἐφ' ἡμῖν sind (Basil. M. hom. invid. [PG 31, 385 A]), erfordern sie die sittliche Überlegenheit, ἵνα γὰρ ἀδιαφόρως τοῖς ἀδιαφόροις

χρησώμεθα (Clem. Al. strom. 2, 20, 109, 3f). Hierbei greifen die Kirchenschriftsteller die Aufreihungen der Diatribe mit zahlreichen Topoi auf (Ehe u. Aufzucht von Kindern: Clem. Al. strom. 2, 23, 138, 5; Gesundheit u. Krankheit: ebd. 4, 4, 19, 1; 2, 20, 109, 3; Reichtum u. Armut: ebd. 2, 20, 109, 3; quis div. salv. 15, 3; Ehre u. Schande: strom. 4, 8, 69, 1; 2, 20, 109, 3; Leid u. Freude: ebd. 2, 20, 109, 3f; Speisen u. Tafelluxus: paed. 2, 1, 9, 1 [GCS 12, 159, 24; 160, 24; 165, 24]).

P. Barth, Die Stoa³ (1922) 126/31. – A. Bonhöffer, Die Ethik d. Stoikers Epictet (1890) 169/74. – O. Dittrich, Geschichte d. Ethik 1. 2 (1923), s. Reg. s. v. Gleichgültiges. – A. Dyroff, Die Ethik d. alten Stoa (1897) 90. 100/26. 132/4. – R. Eisler, Wörterbuch der philosoph. Begriffe 1⁴ (1927) 15. – J. Gottschick, Art. A.: Herzog-H. 1, 168f. – R. Hirzel, Untersuchungen z. Ciceros philos. Schriften 2 (1882) 45f. 454/66. 558/66. – A. Schmekel, Die Philosophie d. mittl. Stoa (1892) 274/7. 357. – J. Stelzenberger, Die Beziehungen d. frühchristl. Sittenlehre z. Ethik d. Stoa (1933) 307/12. 327. 332. 351. – Ueberweg 1, 171. 425. 428f. – W. Windelband, Geschichte d. abendländ. Philosophie i. Altertum⁴ (1923) 233f. – Zeller 3, 1, 214f. 259/64.

J. Stelzenberger.

Adler.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. 1. Naturgeschichtliches. Der A. (ἀετός, aquila), vor seiner Verwandlung ein Mensch (Pelagon. 417), horstet gerne auf einsamen hohen Felsen; er ist König unter den Vögeln (Pind. Pyth. 1, 13; id. Isthm. 6, 48; Aesch. Agam. 113; Callim. hymn. 1, 68); aquilae maximus honos, maxima et vis (Plin. n. h. 10, 6). Er schwingt sich zur höchsten Höhe auf, in die nächste Nähe der Sonne; daher ist er der wahrhaft himmlische und göttliche Vogel (Aristot. h. a. 9, 32; Anth.Pal. 9, 222, 2). Sein scharfes Auge, das auf weite Entfernungen die Beute erspäht (Aristot. h. a. 9, 34; Ael. n. a. 2, 26), ist stark genug, den Glanz der Sonne ungeblendet zu ertragen. Daher zwingt der A. seine Jungen, um ihre Legitimität zu erproben, in die Sonne zu schauen; jene, die vom Sonnenstrahl nicht geblendet werden, erkennt er an, die anderen verwirft er (Aristot. h. a. 9, 34; Ael. n. a. 2, 26; 9, 3; Plin. n. h. 10, 10). Nach Ael. n. a. 2, 40 ist der A. um die Jungen sehr besorgt. Er verteidigt sein Nest gegen seinen größten Feind, die Schlange (Aristot. h. a. 9, 10; Ael. n. a. 2, 26; Plin. n. h. 10, 17) und schützt es durch den *Adlerstein (Ael. n. a. 1, 35; Plin. n. h. 10, 12; Orig. c. Cels. 4, 86). Der A. ist nur mit dem Weih in Sympathie verbunden (Ael. 5, 48); er haßt Zaunkönig (Plin. n. a. 10, 203), Schwan (Plin. ebd.; Ael. 5, 34) und Nachtfalken, so daß man diesen und den A. häufig mit ineinandergekrallten Fängen finden kann (Plin. n. h. 10, 24; Ael. 5, 48). Ferner bekämpft er Hirsch und Drachen (Plin. 10, 17; Ael. 2, 26); daher sucht der Drache gern A.eier auf (Plin. ebd.). Schließlich haßt der A. Storch, Reiher, Möwe (Ael. 4, 5). Der A. wetzt im Alter seinen Schnabel, der zu lang wird und zuwächst, an einem Felsen ab und bewirkt dadurch seine Verjüngung (Aug. en. i. Ps. 102, 6; 66, 10). Über die verschiedenen A.arten vgl. Aristot. h. a. 9, 32; Plin. n. h. 10, 6/18. — 2. Symbolik. Als der göttliche und königliche Vogel ist der A. Symbol des höchsten Gottes, des Zeus bzw. Jupiters (Plin. n. h. 10, 5); er ist sein schneller Bote (Hom. Il. 8, 247; 24, 292. 311) und sein liebster Vogel (ebd.; vgl. Eurip. Ion. 156; Callim. hymn. 1, 68), mit ihm zur gleichen Zeit geboren (Schol. Hom. Il. 8, 247). Er ist der Waffenträger des Zeus als des Blitz- und Donnergottes, weil er vom Blitz nicht getroffen werden kann (Plin. n. h. 10, 15; 2, 146; Cyranid. 2, 21). Als Symbol Jupiters, des höchsten Heeresschutzgottes, erscheint der A. auf den römischen Feldzeichen, denen man im Fahnenheiligtum opfert (Joseph. b. J. 66, 1) und die als Kultbilder gesalbt werden (Plin. n. h. 13, 23; Weiheinschr. an Jupiter u. den Legions-A. bei Domaszewski, Religion 41; vgl. 12. 129). Über den A. als Attribut des Zeus-Jupiter in der Kunst vgl. Sittl; Perdrizet Abb. 4192. 4194f. 4198f. 4201f). Als Vogel des Zeus spielt der A. seit dem 4. Jh. auch in der Sage von Ganymed eine bedeutsame Rolle. Literatur und Charakterisierung der einzelnen Denkmäler bei Friedländer: PW 7 (1912) 743/8. — Der A., der sich vom Irdisch-Sterblichen ins Reich der unsterblichen Götter emporschwingt, ist unter östlichem Einfluß Symbol der Apotheose (*Consecratio) im Heroen- und Kaiserkult und damit der Unsterblichkeit selbst geworden (Artemid. 2, 20; Herodian. 4, 2; vgl. vor allem Cumont; ferner Bickermann; Troje; Schrade 98. 106/9. 147; Lother 48/51 u. Taf. 1. 9. 11; RM 27 [1912] 2f; 28 [1913] 285f. So wird auf dem Pariser Kameo der vergöttlichte Augustus von einem A. in die Höhe getragen: RM 50 [1935] Taf. 20; vgl. ferner Relief der Apotheose von Antoninus u. Faustina im Vatikan: Amelung, Vat. 1, 882 nr. 223; Taf. 116). Der A. ist auch Zeichen der Apotheose von Kaiser-

innen (Strack); später erscheint statt dessen der *Pfau. Ein Silberbecher aus Herculaneum mit der Darstellung der Apotheose Homers zeigt den Dichter auf einem A., der ihn im Fluge emporträgt (Mau, Pompei 402 Abb. 234b). Vgl. das unten zum A. als Psychopompos Gesagte. — Der A. ist ferner Zeichen der Herrscher, die selbst wie der A. dem Göttergeschlechte angehören und in deren Herrschaft das regnum der Gottheit, insbesondere des Zeus oder Jupiter epiphan wird (Aesch. Pers. 250; Xen. Cyrop. 7, 1, 8; Ael n. a. 12, 21; Arrian. an. 2, 3). Ein kurzer Stab mit einem A. an der Spitze wird vom siegreichen Feldherrn im Triumphzug getragen; er lebt in der Kaiserzeit weiter als Inventarstück der Triumphaltracht des antretenden Konsuls und in der Galatracht des Kaisers (Alföldi: RM 50 [1935] 112; vgl. Abb. 37. Vgl. weiter MemPontAc 4 [1938] 80f; Delbrück, Dipt. Taf. 7. 8. 10/2. 16. 18; Mattingly-Sydenham 3, 93 nr. 500ff). — Ein beliebtes, ursprünglich symbolisch gemeintes Motiv in der Kunst ist der A. als Gegner der Schlange; es kann bis in kretisch-mykenische Zeit verfolgt werden. Seit Homer (vgl. Il. 12, 200ff) ist das Motiv des A. mit Schlange im Schnabel oder in den Krallen ein stehender Typ in der griechischen Kunst und Literatur (Küster 130/1). Ein babylonischer Mythos erzählt, daß Etana den A. aus der Gefahr vor der Schlange rettete (Lother 49). — Der A. ist Symbol der Sonne und des Sonnengottes, daher liegt seine Heimat im Osten (vgl. Legende des Bischofs Paul v. Narbonne, wo der A. nach Osten zurückkehrt: Mansi 1, 1002; Dölger, Sol. sal. ² 224 f). Auf einem palmyrenischen Weihrelief wird die Buste des Sonnengottes von einem A. getragen (Cumont, Rel. or. Taf. 10b). Als Symbol des phönikischen Himmelsgottes Ba'alshamin erscheint der A. mit Blitzbündel in den Krallen auf einem Mithrasdenkmal; Sonnen- und Mondgottheit, mit denen der Himmelsgott eine Trias bildet, sind auf den Schmalseiten des Denkmals abgebildet (Cumont, Rel. or. Taf. 1; Syria 8 [1927] 163 Taf. 38). Auf dem Gewande des Jupiter Dolichenus wird außer einem geflügelten Diskus ein A. dargestellt (Bronze aus Baalbek: Cumont, Rel. or. Taf. 9, 1; Syria 1 [1920] Taf. 1/4; vgl. auch NJb 114 [1939] 211). — In den Mithrasmysterien ist vielleicht mancherorts der Myste, der zur Schau der Gottheit emporsteigt, A. genannt worden (Porphyr. abst. 4, 16; Dieterich, Mithr. 54. 151; vgl. Cumont, Textes 1, 314_8). Eine Basaltstele aus dem Mithraeum von Heddernheim zeigt den A. ebenfalls mit dem Blitz, über der bekreuzten Himmelskugel schwebend (Dölger, ACh 1 [1929] 66). — Der A. trägt als Sonnenvogel die Verstorbenen, insbesondere Herrscher, in die Welt der Götter; er ist Psychopompos. Diese Idee ist der griechischen Mythologie fremd, sie stammt aus dem Orient, wo der A. in verschiedenen semitischen Kulturen als Diener oder Inkarnation der Sonne gilt, die nach primitiver Vorstellung Heimat der menschlichen Seele ist (vgl. Cumont; Lother 48/9). Die Römer übernehmen den A. als Seelengeleiter aus dem Orient; es ist am Schluß pomphafter Bestattungsfeiern üblich, von der Spitze des Scheiterhaufens aus einen A. aufsteigen zu lassen, der die Seele des Verstorbenen in den Himmel trägt (Dio C. 56, 42, 3; 74, 5, 5; vgl. H. Schlier, Religionsgesch. Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen [1929] 55 Anm.; F. Vittinghoff, Der Staatsfeind in der röm. Kaiserzeit. Diss. Bonn [1936] 106/8). — 3. Mantik. Der A. gehört zu den Orakeltieren. Der Fluß-A. gilt den Schiffern im allgemeinen als günstiges Omen (Dionys. av. 2, 1). Als Aias beim Schiffskampf Niederlage und Tod Hektors verkündet, kommt ein A. rechts geflogen und ‚laut schrieen die Achäer, durch das Zeichen gestärkt' (Il. 13, 822). Während Gordius ackert, setzt sich ein A. auf das Joch seines Gespannes; man weissagt ihm hohe Würde (Arrian. an. 2, 3, 1). Kindersegen deutet der A. an, der eine Henne davonträgt (Plin. n. h. 15, 136). Dagegen kündet ein würgender A., von dem Penelope träumt (Od. 19, 538), den Tod der Freier. Ebenso bedeutet es Tod, wenn beim Ausgraben von schwarzer Nieswurz ein A. herzufliegt (Theophr. h. pl. 9, 8, 8; vgl. Artemid. 2, 20). — 4. Zauber. Als Glückszeichen erscheint der A. auf einem Siegel aus Zypern (L. di Cesnola, Cyprus [Lond. 1877] Taf. 33, 24). Aus der Kritik des Galen am Pflanzenbuch des Pamphilus erfahren wir, daß eine Pflanze ἀετός zu den 36 Horoskoppflanzen gehört, die Dämonen und Dekanen heilig und für Beschwörungen und Zauber wichtig sind (Hopfner, OZ 1, 120 § 479/80). Ein Amulett mit dem Abbild des A. hilft bei Audienzen von Königen (Plin. n. h. 30, 141). Sein rechter Flügel, in der Mitte eines Ackers vergraben (Plin. ebd.; Theocr. 2, 58; Geopon. 1, 14, 2), oder eine Gemme mit seinem eingravierten Bild (Plin. n. h. 37, 124) wehrt Hagel und Unwetter ab. Sein Herz verschafft Gunst und Liebe, macht überall ungefährdet (Marcell. 33, 64); sein Kopf bringt bei der Jagd stets Glück (Ael. n. a. 2, 23; 5, 47). Legt man seine Federn unter andere Vogelfedern, verderben diese ausnahmslos (Plin. n. h. 29, 130). Die Krallen wehren Gespenster und

Dämonen ab; wer seinen Schnabel bei sich trägt, sieht im Traum, was immer er sich wünscht (Plin. 29, 129). Sein Kot hält Schlangen fern (Plin. n. h. 30, 71; Geopon. 13, 8, 8), die Federn Wanzen (Plin. n. h. 30, 86; Galen 10, 1012). — 5. Volksmedizin. Hirn (Plin. n. h. 29, 118), Galle (Plin. n. h. 29, 123; Diosc. 2, 96; Marcell. 8, 49, 50) und Federn (Plin. n. h. 30, 36) des A. heilen Augenleiden. Außerdem ist seine Zunge gut gegen Husten, die Leber gegen Epilepsie, die Sehnen gegen Gicht; der linke Flügel erleichtert Entbindungen, die Haut behebt Kolik und Ruhr (Plin. n. h. 30, 75); sein Hirn heilt Gelbsucht (ebd. 29, 76), seine Füße rechts oder links angebunden, lindern die entsprechenden Seitenschmerzen (ebd. 30, 53). Der Magen des See-A. (ossifragus) ist ein Mittel gegen Darmleiden (ebd. 30, 90; Marcell. 28, 51). — II. Orientalisch. Im AT ist der A. Symbol der Herrschaft und bezeichnet zB. die feindlichen Mächte, die beuteheischend über Israel herfallen (Dtn. 28, 49; Jer. 48, 10; Ez. 17, 3. 7 [Orig. Ez. 11, 1/5; Hieron. Ez. 17, 3. 7]; Hos. 8, 1; Hab. 1, 8; Esr. 4, 9f). Er ist ferner Symbol des Göttlichen. Daher hat eines der 4 Wesen in der Vision Ezechiels und Abrahams das Aussehen eines A. (Ez. 1, 10; Apc. Abr. 18, 5; Apc. 4, 6ff; vgl. Neuss 8. 15). Der A. ist Bote Jahves, der Überbringer seines Willens (Apc. Bar. syr. 77, 19/26). Jahve selbst gleicht dem A., der seine Jungen zum Fluge lockt und auf seinen Schwingen emporträgt (Ex. 19, 4; Dtn. 32, 11). A. mit stets jugendfrischer Kraft sind jene, die auf Jahve vertrauen (Jes. 40, 31), die zur Höhe des Göttlichen aufsteigen (Hen. 96, 2; vgl. noch 2 Reg. 1, 23; Ps. 102, 5; Job 9, 26; 39, 27; Prov. 23, 5; 30, 19; Jer. 4, 13; Dan. 7, 4; Mich. 1, 16). — Bei Sestos wird der A. wegen seiner Dankbarkeit gegen eine Jungfrau, die ihn großgezogen, zum Heros erhoben (Plin. n. h. 10, 5). Der A. ist den Ägyptern heilig (Aristid. apol. 12, 7; vgl. Dölger, Ichth. 2, 82_2). In Arabia gibt es einen Götzentempel des A. (Dölger aO. 203_2). A.köpfige Genien werden in Assyrien verehrt (vgl. Alabaster-Flachbild aus d. Palast Assurbanipals III. [9. Jh.] in Nimrud: Gressmann, Bilder 110; A. H. Layard, Monuments of Niniveh 1 [1853] Taf. 36). Geflügelte Menschengestalten mit A.köpfen neben dem Lebensbaum kehren wieder als Muster auf einem Königskleid (Layard aO. Taf. 8, 1; M. Jastrow, Bildermappe zur Rel. Babyloniens u. Assyriens [1912] nr. 64).

B. Christliches. I. Adler und Unsterblichkeit. Der A. ist gelegentlich Symbol und Erscheinungsform Gottes (PGM XIII 841/70; Kropp, Zaubertexte 3, 42). — Ferner ist er Symbol Christi, und zwar des auferstehenden und erhöhten Herrn (Ambr. s. 46, 2; Maxim. Taur. hom. 60: PL 57, 369; Greg. M. mor. 31, 47; i. Ez. 1, 4, 1; Aug. en. in Ps. 66, 10; 102, 9; Dölger, Sol sal. 224f; Neuss 47. 68. 93). Die altchristl. Sarkophagkunst stellt den A. gelegentlich über dem Triumphkreuz mit Christusmonogramm und Kranz dar (Wilpert, Sark. 1 Taf. 16, 1. 2; 137, 4; 146, 2. 3; 2 Taf. 217, 7; vgl. F. Gerke, Sarkophag des Junius Bassus [1936] 8; Kirsch 1037; zur formgeschichtl. Entwicklung des Motivs: M. Bratschkowa, Die Muschel in der antiken Kunst: Bulletin Inst. Archéol. Bulg. 12 [1938], bes. S. 34 u. 97 nr. 469. 472). Wenn allmählich in der Väterliteratur und auch in der Kunst der A. Symbol des Evangelisten Johannes wurde, so ist er auch hier letztlich Bild Christi (*Evangelistensymbole). — Die Gemeinschaft mit Gott und die Teilnahme an seinem unsterblichen Leben durch die Taufe schauen die Väter ebenfalls im Symbol des A.; sie nennen die Neophyten A. (Ambr. poen. 2, 2, 8; sacr. 4, 2, 7; Physiol. 6) und sehen im Anschluß an Ps. 102, 5 und Jes. 40, 31 im A. ein Bild der aionischen Jugend des Christen (ebd.; Ambr. i. Lc. 8, 55; Aug. ann. i. Job 39, 27; vgl. Aug. en. i. Ps. 66, 10; 102, 5. 11). Zu dieser Unsterblichkeit führt der leibliche Tod erst recht hinüber; daher findet sich der A. in Verbindung mit dem Kranz auf altchristl. Grabdenkmälern (Wulff, Bildwerke 3, 1 nr. 93; Wilpert aO. Suppl. Taf. 272, 2; 273, 6; Sybel, Antike 2 Abb. 61; anders Lother 82; H. Leclercq: DACL 13, 1075/97). — II. Adler und Sonne. Die Symbolik knüpft weiter an die Idee vom A.auge an, das den Lichtglanz der Sonne ertragen kann (Tert. an. 8; Ambr. hex. 18, 60; s. 46, 5; Aug. tr. i. Joh. 36, 5; Hieron. i. Jes. 40, 31; Greg. M. mor. 9, 32; 31, 47; Ennod. ep. 1, 18; c. 2, 150, 1; vgl. Boeth. 4, 4, 27). Der A., der seine Kleinen dem Sonnenlichte aussetzt und ihre Echtheit prüft, ist Christus. Sein Nest ist die Ekklesia; alle, in quibus fidei lumen infirmum est, qui igneam evangeliorum lucem vitiis saecularibus inquinati ferre non possunt, wirft er aus dem Neste seiner Ekklesia (Ambr. s. 46, 2, 5). A. ist Johannes, der contemplator lucis internae atque aeternae (Aug. tr. i. Joh. 36, 5; vgl. Greg. M. mor. 31,47); A. sind die Propheten, die mit dem A.auge des prophetischen Pneumas in die Sonne der Gottheit schauen konnten (Greg. M. mor. 9, 32, 48), die Heiligen (ebd. 31, 47, 94). — III. Adler u. Schlange. Auch als Feind der Schlange ist der A. das symbolische Bild Christi (Ambr. s. 46, 2). Gott legt in das Nest

des A., in die Ekklesia, Christus als den Stein (*Adlerstein), der die Kinder der Kirche vor dem draco et coluber antiquus behütet (Hieron. i. Jes. 66, 13). — IV. Adlerflügel. Das apokalyptische Weib, die Ekklesia, entflieht auf A.-schwingen, den beiden Testamenten, täglich dem höllischen Drachen (Ambr. i. Apc. 12, 14). Die A.flügel erwähnt noch Petr. Chrys. s. 170; die Weisheit sind die Flügel, auf denen der himmlische A. die Menschen zur Höhe trägt. Nach Greg. M. moral. 19, 27, 50 haben jene Menschen A.flügel, die contemplando volant. — V. Adler und Aas. In der symbolischen Deutung des A. verbinden die Väter die Vorstellungen von A. und Geier, hauptsächlich in Anlehnung an Mt. 24, 28 (vgl. Lc. 17, 37) und sehen so im A. einen Vogel, der sich von Aas nährt. Hieron. i. Mt. 24, 28 nennt A. und Geier gleichbedeutend nebeneinander; Orig. i. Mt. 24, 28 (4, 300 L.) wertet die A. wegen ihres königlichen Wesens positiv, die Geier dagegen negativ. Aas-A. sind die Gläubigen (Hieron aO.; Ambr. i. Lc. 8, 55; sacr. 4, 7; Eucher. form. 5 [CSEL 31, 22]); auf den Flügeln des Glaubens fliegen sie zum corpus der passio Christi (Hieron aO. Orig. aO.), zur caro Christi im Opfermysterium (Ambr. i. Lc. 8, 56; sacr. 4, 7; fug. saec. 5, 30). Über die Darstellung dieser Idee in der Kunst vgl. W. R. Newbold: AmJArch 29 (1925) 357/80. A. sind die Propheten, die sich in ihrer prophetischen Schau zum Aas des im Fleische der Sünde erschienenen Gott-Logos herniederließen (Greg. M. mor. 9, 32). Im negativen Sinne bezeichnet der A. die Herrscher dieses Aions (Hieron. i. Dan. 7, 4; i. Job 39, 27; i. Ez. 17, 3. 7) und den Menschen, der sich zum Aas der Sünde herabläßt (Greg. M. mor. 9, 33, 50). — VI. Raubvogel. Als solcher versinnbildet der A. bösartige Menschen, die nach fremdem Besitz trachten (Barn. 10, 4; vgl. Clem. Al. strom. 5, 8, 48).

E. Bickermann, Die röm. Kaiserapotheose: ARW 27 (1929) 1/34. – F. Cumont, L'aigle funéraire d'Hierapolis et l'apothéose des empereurs: Études syriennes 2 (Par. 1917) 35ff. – H. Gutberlet, Die Himmelfahrt Christi in d. bildenden Kunst (1934) 244/6. – Hoffmann-Krayer, Art. A.: Bachtold-St. 1, 174/89. – O. Keller, Antike Tierwelt 2 (1913) 1/12. – J. P. Kirsch, Art. Aigle: DACL 1, 1036/8. – E. Küster, Die Schlange i. d. griech. Kunst u. Religion (1913) 52f. 127/31. – H. Lother, Der Pfau i. d. altchristl. Kunst (1929). – Münz, Art. A.: Kraus RE 1, 20/1. – W. Neuss, Das Buch Ezechiel in Theologie u. Kunst (1912). – Oder, Art. A.: PW 1, 371/5. – P. Perdrizet, Art. Jupiter: DS 3, 691/713. – J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes (1924) 63f. – H. Schrade, Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi: VortrBiblWarb 13 (1930) 66/190. – K. Sittl, Der A. u. die Weltkugel als Attribute des Zeus in der griech. u. röm. Kunst: JbKlPh Suppl. 14 (1885) 1/51. – P. L. Strack, Untersuchungen zur röm. Reichsprägung des 2. Jh. 3 (1937) 88f. – Fr. Sühling, Die Taube als relig. Symbol im christl. Altertum (1930) 48. 60. 61_{49}. 113. 115_{26}. 169f. – L. Troje, Die Geburt des Aions, ein altes Mysterium: ARW 22 (1923/24) 87/116. – J. Vogt, Die alexandrinischen Münzen 1 (1924) 73f; 2, 184f.

A I 1/3, A II u. B: *Th. Schneider;*
A I 4/5: *E. Stemplinger.*

Adlerstein. Die antike Sage weiß vom A. folgendes zu berichten: 1. Er pflanzt sich fort (Plin. n. h. 10, 4, 1). Diese Vorstellung wurzelt wohl in der Meinung, daß der A. einen anderen Stein in sich schließe, also in seiner Beschaffenheit einem schwangeren Weibe ähnlich sei. In dem Klappern des schwangeren A. erkannte man übrigens das Wirken eines Geistes (Hopfner, OZ 1, 144 § 564). — 2. Der A., den der Adler von Indien (M. Wellmann, Der Physiologus [1930] 88) bzw. von Meer oder Erde (Horap. 2, 49) in sein Nest holt, erleichtert dem Adlerweibchen das Eierlegen. Diese Vorstellung wird auch auf die schwangere Frau übertragen; der A. vermag ihr bei der Geburt zu helfen (Plin. n. h. 30, 130; Dionys. av. 1, 3; Ael. n. a. 1, 35). — 3. Der A. schützt die Adlerjungen vor der Schlange (Nept. 49). — 4. Er hilft den Menschen auf allerlei Weise. Er heilt zB. Wunden (Cyranid. I α 11; Plin. n. h. 10, 12). Als Amulett verrät er Zauberer und Giftmischer (Damiger. 1), verleiht bei Mächtigen Gunst und Ehre (Cyranid. I α 39). Die Zauberkraft des A. ist auch in altpersischen Schriften, bei Zoroaster (Solin. 37, 14 [159, 6 M.]) und Osthanes (Aet. Am. tetrab. 2, 32) bekannt. — In der christlichen Literatur begegnet der A. als εὐτόκιος λίθος im Physiol. 19; er hilft hier dem schwangeren Geierweibchen. Der A. ist Christus, der die Seinen vor den Angriffen des Teufels schützt (Hieron. i. Jes. 66, 13). Die apotropäische Wirkung des A. ist den Adlern κατὰ φύσιν, den Menschen jedoch κατὰ λόγον bekannt (Orig. c. Cels. 4, 86). *K. Schneider; E. Stemplinger.*

Adonis. A. Heidnisch. Name u. Gestalt der Vegetationsgottheit A. ist semitischen (phönizischen), nicht griechischen oder kleinasiatischen Ursprungs, obwohl das semit. 'adōn, ‚Herr', selten Eigenname eines bestimmten Gottes, in der Regel Epitheton verschiedener semitischer Gottheiten ist. Die Griechen selbst haben A. aus dem Osten abgeleitet.

I. Kult. Auf dem griech. Festland ist sein Kult seit dem 5. Jh. (Cratin. βουκόλοι fr. 15 Kock; Aristoph. Lysistr. 389ff; pax 424) bezeugt, in

Rom wird er im 1. Jh. vC. Eingang gefunden haben (Ovid. a. am. 1, 75 zuerst genannt). A. ist die vergöttlichte Frühlingsvegetation, die unter der sengenden Gluthitze des Sommers abstirbt. Den Vorgang dieses raschen Sterbens u. Vergehens versinnbilden die sog. Adonisgärten (Greßmann, Bilder Abb. 208), Scherben oder flache Gefäße mit dünner Erdschicht, auf die man Samen von Kräutern u. Blumen, besonders Lattich u. Fenchel, streut, die rasch emporwachsen, aber noch schneller verdorren (Plato Phaedr. 276 b; Suid. s. v. Ἀδώνιδος κῆποι u. Ἀκαρπότερος; Diogen. cent. 1, 14 [1, 183 L.-S.]; vgl. Jes. 17, 10f); später dienten diese ‚Adonisgärten' gewiß lediglich als Schmuck ohne religiöse Bedeutung (archäolog. u. literar. Belege bei H. Sulze: Angelos 2 [1926] 44/50; 3 [1927] 72ff; Baudissin, A. u. Esmun 138/41). Ein eigentlicher Opferkult fehlt. A. gehört nicht zu den Hauptgottheiten. Mehr als 1 jährliche Feier läßt sich nirgends nachweisen. Sie ist im Grunde eine mimische Darstellung u. Wiederholung dessen, was A. erlebte u. jährlich von neuem erlebt. Sie findet wohl überall, wo sie, allerdings schwankend u. ungenau, bezeugt ist, im Hochsommer statt, nicht erst im Herbst (Hieron. comm. in Ez. 3, 8, 14: der Juni ist der Todes-, Auferstehungs- u. Festmonat des A.; weiteres Baudissin, A. u. Esm. 121/33). Berichte sind erhalten über ein A.fest in Athen für das Jahr 415 vC. (Plut. Alcib. 18; ders. Nic. 13; Aristoph. Lysistr. 389ff); in Alexandrien für die Zeit Ptolemaios' II u. später (Papyrus hrsg. von Glotz; ferner Theocr. idyll. 15, 112ff; vgl. Cyrill. Alex. in Is. 18, 1 [PG 70, 440f]); in Byblos, in dessen Nähe (Aphaka im Libanon, Adonisfluß) nach dem Mythos der Gott getötet wurde, für das 2. Jh. nC. (Luc., dea Syr. 6/9; vgl. Cyrill. Al. aO.; Strabo 16, 2, 18; Baudissin, A. u. E. 71/3); schließlich in Antiochien für das Jahr 362 nC. (Amm. Marc. 22, 9, 15). Das Wesentliche ist stets die Trauer um den verstorbenen Gott, der von den Frauen öffentlich beklagt u. dann irgendwie bestattet wird, indem sie zB. in Alexandrien sein Bild ins Meer werfen. Die Feier ist darum ein übles Vorzeichen für ein wichtiges Unternehmen, das damit zusammenfällt. In Alexandrien geht der Trauer die Darstellung des ἱερὸς γάμος mit Aphrodite voraus, aber nur in Byblos folgt eine Auferstehungszeremonie, die Lukian u. Cyrill erwähnen, aber nicht näher beschreiben; von Freudenbezeugungen im Anschluß an die Bestattungsfeier, die Cyrill auch für Alexandrien annimmt, weiß der viel ältere Theocrit nichts. Allerdings reden auch Origenes (sel. in Ez. 8 [PG 13, 800]) u. Hieronymus (comm. in Ez. 3,8, 14 [PL 25, 82f]) von einer Auferstehungsfeier für *Tamuz, den sie mit A. gleichsetzen (ep. 58, 3 [PL 22, 581]; comm. in Ez. 3, 9 [PL 25,85]).—Tempel hatte A. für sich allein nicht, sondern, soweit sich übersehen läßt, nur gemeinsam mit Aphrodite (zB. auch in Amathus), hinter der er im Kult stark zurücktritt. Auch von keiner Statue kann mit Sicherheit gesagt werden, daß sie A. darstelle. — Zum Auftreten des A. im magischen Ritual vgl. unten A II.

II. Mythos. Der A.mythos nimmt sich aus wie eine ätiologische Erklärung der Feier. Die Überlieferung ist nicht einheitlich. Nach dem alexandrinischen Ritus sollte man Wassertod des A. vermuten. Nach der gewöhnlichen Fassung kommt A. jedoch durch einen Eber, in den sich der eifersüchtige Arès verwandelt hat, auf der Jagd um (Luc. aO., Cyrill. aO.; Firm. Mat. 9, 1; vgl. Macrob. Saturn. 1, 21, 1. 5). Aphrodite (der semit. Astarte entsprechend) will den Geliebten aus der Unterwelt, die ihn als Toten aufgenommen hat, befreien; aber Persephone, von seiner Schönheit gleichfalls bezaubert, hält ihn zurück; beide einigen sich dahin, daß er die Hälfte des Jahres der einen in der Unterwelt, die Hälfte der anderen auf der Oberwelt angehören soll. Nach der anderen Fassung (Apollodor 3, 14, 4) wird er schon als Kind in dieser Weise zwischen beiden Göttinnen geteilt, nachdem Persephone, die ihn in einem Kästchen zur Aufbewahrung erhalten hatte, sich weigert, ihn herauszugeben. Von Tod ist hier also gar nicht die Rede. Weiteres *Auferstehung (des Kultgottes) A VII. — Als sterbender u. auferstehender Gott hat A. manche Züge mit dem ägyptischen Osiris (vgl. Luc. aO.; Baudissin, A. u. E. 185/202; R. de Vaux), dem babylonischen Tamuz, mit dem er später gleichgesetzt wird (s. oben) u. in geringerem Maße mit dem phrygischen Attis gemein. — Einzelne Szenen aus dem Mythos finden sich auf etruskischen Spiegeln, griech.-röm. Vasen, römischen Sarkophagen (berühmt das Lateranfragment des 3. Jh., den Abschied des A. darstellend; A. Riegl, Spätröm. Kunstindustrie [1927] Abb. 23) u. pompejanischen Wandgemälden (vgl. A. Jeremias, Hdb. Abb. 170f; Greßmann, Bilder 206f; A. Furtwängler, Antike Gemmen 3 [1900] 7). Gewöhnlich bezieht man auch das Felsrelief von El-Ghineh bei Byblos auf den Tod des A. (Mann von einem Bär angefallen, dahinter weinende Frauengestalt: Greßmann, Bilder 209; Baudissin, A. u. Esmun 78f Taf. 1f; vgl. Macrob. sat. 1, 21, 5). Eine vermutlich ähnliche Darstellung fand sich jetzt in Byblos selbst (Syria 9 [1928]

Taf. 48). — Als Unterweltsgott erscheint A. zusammen mit Persephone im Liebeszwangritual des Großen Pariser Zauberpapyrus (PGM IV 338).

B. Altes Test. Ein Zusammenhang des israelitischen Laubhüttenfestes mit dem A.kult (so H. Greßmann: Expositor [1925] 416/32; AO 23, 3 [1923] 17) läßt sich nicht erweisen. Welcher Gott Dan. 11, 37 unter der ,Lust der Frauen' zu verstehen ist, ob A. oder Tamuz, ist nicht auszumachen. Der Name A. kommt im AT nicht vor; Sicheres u. Bestimmtes über seinen Kult ist ihm überhaupt nicht zu entnehmen (Nötscher 91/4).

C. Christlich. Cyrill v. Alexandrien, in dessen Vaterstadt zu seinen Lebzeiten, wie er selbst sagt, der Adoniskult noch im Schwange war, gibt seinen Hörern, um ihnen Jes. 18, 10 verständlich zu machen, den oben wiederholt herangezogenen Bericht über den Mythos, den er als ein anrüchiges u. dreistes Altweibermärchen bezeichnet (in Jes. 18, 1 [PG 70, 439c]). Wenn er hinzufügt, Frauen, die ,jenseits der Flüsse Äthiopiens' lebten, hätten an die Aphrodite-Verehrerinnen von Byblos eine Flaschenpost mit der Mitteilung über die Wiederauffindung des A. geschickt u. sie dadurch veranlaßt, ihre Trauer um A. einzustellen, so hat Cyrill das offenbar aus dem Jes.-Text herausgesponnen. — Die christliche Kritik an A. kann sich auf die Argumente der heidnischen *Aufklärung stützen: A. war nur ein schwacher Mensch, aber kein Gott, denn er konnte sich vor dem Eber nicht schützen (Aristid. apol. 11, 4; Theophil. ad Autol. 1, 9; Firm. Mat. 9, 1; vgl. dazu Philodem. piet. p. 16, 14 Gomp.); der angeblichen göttlichen Würde des A. widerspricht auch das Liebesverhältnis zu Persephone (Arnob. nat. 4, 27). — Der Kult des A. u. seiner Parhedros Aphrodite ist nach den Vätern noch skandalöser als das, was die Bühne aus Kult u. Mythos des A. vorführt (Aug. civ. D. 6, 7, 3; vgl. Dümmler 384). Insbesondere war das Hauptheiligtum in Aphaka eine ,Schule des Lasters' u. ein gefährliches ,Netz für den Seelenfang'; kein anständiger Mann wagte es, dorthin zu gehen, wo alle natürlichen u. widernatürlichen Laster zum Ritus gehörten (Euseb. v. Const. 3, 55; laus Const. 8, 5f). Die Errichtung eines Heiligtums des A. in Bethlehem bedeutet daher eine Entweihung für die Geburtsstätte des Herrn (Hieron. ep. 58, 3: ,Thammuz i. e. Adonidis'; Paul. Nol. ep. 31, 3) u. die Zerstörung des Heiligtums in Aphaka durch Konstantin wird von Euseb als eine Ruhmestat gefeiert (aO.). Über der Mitte des Tempels wurde später eine Kirche errichtet (F. W. Deichmann, Frühchristl. Kirchen in antiken Heiligtümern: JbInst 54 [1939] 115 nr. 4). — Hieronymus bemerkt (comm. in Jes. 18, 65, 3), vom weisesten aller Griechen laufe ein mit Recht bewundertes Wort um, in dem dieser alle Freude, Wollust u. Pracht der Welt als ,Adonisgärten' bezeichne. Diese Äußerung will zu den Worten des Sokrates bei Plato (Phaedr. 276b) nicht recht passen; denn, was Sokrates hier mit den Adonisgärten vergleicht, ist nicht die weltliche Lust, sondern das niedergeschriebene Wort im Gegensatz zu dem mündlich in empfängliche Seelen gesenkten. Vielleicht hat Hieron. eine der im Altertum umlaufenden Redensarten im Sinn, deren Spur bei Suidas usw. (s. oben A I) noch erhalten ist; man mag eine dieser Sentenzen unter dem Einfluß der Phaedrus-Stelle auf Sokrates zurückgeführt haben. — In christlicher Zeit, nämlich im 5. Jh., hat man in einem Vorort von Daphne, an dessen Stelle heute das Dörfchen Yakto liegt, offenbar nach einem älteren Vorbild ein allegorisches Mosaik geschaffen, das die μεγαλοψυχία darstellen soll: es zeigt 6 Jäger im Kampf mit verschiedenartigem Großwild, darunter neben Meleager, Hippolyt, Aktaeon, Narziß u. Tiresias auch Adonis; im mittleren Medaillon erscheint die μεγαλοψυχία selbst als junge Frau mit Rosen (J. Lassus: Antioch-on-the-Orontes 1 [Princet. 1934] 125/7).

W. Baudissin, A. u. Esmun (1911); A. in der Unterwelt: Ntl. Studien, Festgabe G. Heinrici (1914) 13ff; Tammuz bei den Harranern: ZDMG 66 (1912) 171/88; A.: ebd. 70 (1916) 423/46. – F. Cumont, Rel.[4], Register s. v.; Les Syriens en Espagne et les Adonies à Séville: Syria 8 (1927) 330/41. – Deubner, Feste 220/42. – Dümmler, Art. Adonia u. A.: PW 1, 1 (1893) 383/95. – J. G. Frazer, Le Dieu qui meurt (1931). – G. Glotz, Fêtes d'Adonis: REG 33 (1920) 169/222. – P. de Grandmaison, Dieux morts et ressuscités: RechScRel 17 (1927) 97/126.–S. Langdon, A. in Assyrian?: Revue d'Assyriologie 27 (1930) 23/25. 88/92. – J. Leipoldt, Sterbende u. auferstehende Götter (1923) 17/20. – A. Moret, Rituels agraires de l'ancien Orient à la lumière des nouveaux textes de Ras Shamra: AnnInstPhil 3 (1935) 311/42. – Nilsson, Feste 384/87. – F. Nötscher, Altoriental. u. atl. Auferstehungsglaube (1926) 85/95. – E. Reiner, Die rituelle Totenklage der Griechen (1938). – S. Ronzevalle, Venus lugens et A. Byblius: MélBeyr 15 (1930/31) 139/204. – Roscher 1, 69/77. – H. Stocks, Adoniskult in Nordafrika: Berytus 3 (1936) 31/50. – R. de Vaux, Sur quelques rapports entre A. et Osiris: RevBibl 42 (1933) 31/56. – C. Watzinger, Adonisfest: Antike Plastik (1928) 261/6. – Wissowa, Rel.[2] 359.

A/B: *F. Nötscher;* C: *Th. Klauser.*

Adoption.

A. Rechtsgeschichtlich. I. Einführendes. Die A. als rechtsgeschäftliche Begründung eines Vater-Sohn- (allgemeiner Eltern-Kindes-) Verhältnisses gehört zu den ältesten bekannten Familienrechtsverhältnissen. Sie begegnet weithin schon bei Naturvölkern (Thurnwald 23f); sie muß aber sorgsam von dem bloßen Pflegschaftsvertrag unterschieden werden (vgl. P. Koschaker). Für indogermanisches A.-Recht s. Schrader-Nehring 15f, für Indien vgl. Jolly, für germanisches A.-Recht Rietschel 38f.

II. Orientalisch. Wir finden die A. im vorderasiatischen Rechtskreis im Gebiet der Keilschriftrechte (Koschaker); zum alt- u. neubabylonischen Recht eingehend David u. San Nicolò. Für das alte Ägypten sind bürgerliche Adoptionen bisher nicht bezeugt. Das kann mit dem Mangel an Rechtsquellen zusammenhängen. Die priesterliche Dynastie in Theben wird öfter durch A. des Gotteswcibes fortgeführt (Erman 319). Re-Harachte adoptiert Seth: ‚Seth .. möge mir übergeben werden, daß er bei mir weile u. bei mir als ein Sohn sei' (PBeatty 1, 16, 4; J. Spiegel, Die Erzählung vom Streit des Horus [1937] 141; s. unten B I a). Dagegen ist es schwerlich Zufall, daß in den zahlreichen rabbinischen Quellen A. selten erwähnt wird (vgl. aber Strack-B. 3, 340). Das Judentum hatte zur Erhaltung der Erbfolge andere Mittel: die Polygamie, die Levirats- u. Erbtöchterehe. Im AT blickt Bekanntschaft mit A.riten in seltenen Fällen durch (Ruth 4, 16; Gen. 48, 16/20; 50, 23?). Zur A. von Waisen usw. vgl. Hiob 31, 18; Sir. 4, 10 (dazu Grapow 132); außerdem s. unten B I 1b, 2b, 3b. Eine gewisse, durch den strengen Theismus bedingte Abneigung gegen A. im strengen Sinn spricht vielleicht, trotz des zunächst persönlichen Anlasses, im Koran (Sure 33, 3/5) mit. In einer zwar jüdischen, aber ganz hellenistisch anmutenden Inschrift aus Tell-el-Jehudijeh (Leontopolis?) scheint A. vorausgesetzt (Annales d. service d. antiquités de l'Égypte 22 [1922] 11 nr. 22, 7): τέκνον ἐμοί εισν [εἶ συ?], ἐγὼ γὰρ ἀπῆλθον ἄτεκ⟨ν⟩ος.

III. Griechisch-römisch. Im allgemein herrschenden Vaterrecht ist die Idee in Praxis umsetzbar, dem Manne, dem die Natur den ehelichen Sohn versagt hat, oder dem der Sohn verstorben war, durch Rechtsgeschäft den Nachkommen zu verschaffen, damit dieser das Geschlecht fortpflanze, den Hausgottesdienst fortpflege u. dem Vater sowie allen Vorfahren die hl. Familienopfer bringe, damit deren Seelen Ruhe fänden (vgl. Isaeus Menecl. her. 10; J. Kohler-E. Ziebarth, D. Stadtrecht von Gortyn [1912] 117f). Grundsätzlich können entsprechend einer patriarchalen Familienordnung nur von Männern Kinder männlichen Geschlechts adoptiert werden. — Die griech. Terminologie ist ποίησις, nachklassisch θέσις; ποιεῖσθαι, θέσθαι haben denn auch das normale Objekt υἱόν, auch υἱῶσαι u. υἱοῦσθαί τινα begegnet, in Rhodos, Kerkyra u. anderen Gemeinden, hellenistisch allgemein, υἱοθεσία, in den Papyri auch θέσις. Der A.-Sohn ist ein ποιητὸς, auch θετὸς υἱὸς, im Unterschied vom leiblichen γνήσιος υἱός. POxy. 1266 (98 nC.) ist der Gegensatz mit θέσει υἱός zu φύσει υἱός bezeichnet; Ditt. Syll. 3³, 1255 (2. Jh. vC.) hat: κατὰ γένεσιν, καθ' υἱοθεσίαν δέ, mit Anführung der Namen des natürlichen u. des A.-Vaters; s. Ziebarth zur Inschr. Der A.-Vater heißt auch ποιητὸς πατήρ; POxy. 1721 (187 nC.): θέσει πατήρ; POxy. 504 (früh. 2. Jh. nC.): θέσει μήτηρ (A.-Mutter). Vgl. Thalheim 397. Beauchet 7f; Lipsius 508/10; Preisigke, Fachw. u. Wb.; Bauer; Whaling. Zur Terminologie u. Bedeutung von θρεπτοί: Cameron (Ziehkinder: 28/35; A.-Kinder: 35/8). — Neben der vertraglichen A. unter Lebenden kennt das griech. Recht auch eine letztwillige A. (F. Schulin, D. griech. Testament. Rekt.-Rede Basel [1882] 17/25), die natürlich nicht mehr die väterliche Gewalt des A.-Vaters erzeugen kann, da sie ja erst nach seinem Tode wirksam wird, sondern nur besondere erbrechtliche Wirkungen hat. Aber auch sonst verliert sich im hellenistischen Recht die präzis juristische Vorstellung von der A. als künstlicher Begründung der väterlichen Gewalt u. des Eintritts in die rein männlich aufgebaute Agnatenfamilie; die A. wird zu einem die Blutsverwandtschaft ersetzenden Institut mit vornehmlich erbrechtlichen Wirkungen. In diesem weiteren hellenistischen Sprachgebrauch spricht Paulus von der υἱοθεσία, die die Christen zu Söhnen u. Erben macht: Rom. 8, 14/7; Gal. 4, 4/7; doch ist bei der Gal. 3, 15 genannten διαθήκη nicht an ein A.-Testament zu denken (vgl. O. Eger, Rechtsgeschichtliches zum NT. Rekt.-Rede Basel [1919] 36f; E. Lohmeyer, Diatheke [1913] 29. 137_2; J. Sickenberger, D. beiden Briefe des hl. Paulus a. d. Korinther u. sein Brief a. d. Römer [1919] 211f). — Viel schärfer u. zäher hat das röm. Recht den juristischen Charakter

der A. als eines die väterliche Gewalt mit allen ihren Folgen erzeugenden Rechtsgeschäftes bewahrt. Man unterschied die in recht komplizierten altrömischen privatrechtlichen Formalitäten sich vollziehende adoptio im engeren Sinn, d. h. A. eines in väterlicher Gewalt stehenden Kindes, von der arrogatio, der adoptio per populum, einer in der Volksversammlung sich vollziehenden A. eines gewaltfreien Bürgers. Da durch die A. eine röm. Familie u. Gens mit ihren sacra erhalten wurde, bei der Arrogation außerdem die Familie des arrogatus aufhörte, versteht man das sich verschiedentlich durch Mitwirkung beim Akt der A. äußernde öffentliche u. religiös-kultische (auch im griech. Recht begegnende) Interesse. Da erbrechtliche Fragen damit verbunden waren, hat auch die röm. Erbrechtgesetzgebung sich mit der A. befaßt. Seit Ende der Republik wird bei Nichtjuristen auch in Rom eine a. per testamentum erwähnt, deren Natur umstritten ist (s. u.). Im Volksbewußtsein mag sie zur Verflachung des Instituts beigetragen haben. Im hellenistischen Sinn gestaltet sich das Volks- u. Provinzialrecht u. arbeitet dem justinianischen Recht vor. Für die Papyri vgl. Mitteis: ArchPapF 3 (1906) 173/84; Mitteis-Wilcken 2,1,274f; R. Taubenschlag: SavZRom 37 (1916) 178f. 211f. 217; P. M. Meyer, Juristische Papyri (1920) 21/4; Monier 348; Weiß 507. Das justinianische Recht verlangt für die A. im engeren Sinn einen Vertrag der beiden Väter vor Gericht, für die Arrogation kaiserliches Reskript auf Antrag. Auch treten die vollen Wirkungen einer A. i. e. S. nur mehr ein, wenn der Adoptierende ein leiblicher Aszendent (also gewöhnlich der mütterliche Großvater) des Adoptierten ist. A. durch eine Frau mußte zunächst dem griech. wie dem röm. Recht schon durch den vom Vaterrecht gegebenen Zweck der Erlangung der väterlichen Gewalt fremd sein. Vgl. Recht von Gortyn 11, 18: eine Frau kann aber nicht adoptieren u. auch nicht ein Unmündiger; Gai. inst. 1, 104: Feminae vero nullo modo adoptare possunt, quia ne quidem naturales liberos in potestate habent. Der dem Vaterrecht, der extrem patriarchalen Ordnung entsprechende juristische Grundsatz, daß nur Männer u. diese wiederum nur Söhne sich adoptieren können, leidet nun eine eigenartige Umgestaltung dadurch, daß erst auf der passiven, dann auch auf der aktiven Seite Frauen zur A. zugelassen werden. Praktisch wird immer die A. eines Sohnes den Vorzug behalten haben, aber daneben findet sich die schon genannte θυγατροποιία im griech. Recht: POxy. 504 (s. u.); θέσι θυγατέρες: PStraßb. 4, 4 (550 nC.). Für Rom vgl. Epit. Gai. 1, 5, 2: nam et feminae adoptari possunt, ut loco filiarum adoptivis patribus habeantur; feminae vero adoptare non possunt, quia nec filios ex se natos in potestate habent (vgl. E. Weiß 506). Der Gedanke, daß auch Frauen adoptieren können, dürfte aus der hellenistischen Ideenwelt nach Rom gekommen sein. In POxy. 504 (früh. 2. Jh. nC.) begegnet die A.-Tochter, θέσει θυγάτηρ, eines Ehepaares, die Mutter als θέσει μήτηρ (Z. 33). Es ist nicht mehr die prinzipielle Idee von der künstlichen Schaffung der in der Familie zur Fortwirkung bestimmten väterlichen Gewalt, sondern vielmehr die Vorstellung der künstlichen Verwandtschaft, wobei adoptio naturam imitatur (Iust. inst. 1, 11, 4; nachklassisch: Rabel 419_3). Diod. 4, 39 erzählt, aus einem mythographischen Handbuch schöpfend (E. Schwartz: PW 5, 1, 673f), über die Aufnahme des Herakles in den Olymp, Zeus habe die Hera bewogen, Herakles zu adoptieren (υἱοποιήσασθαι), was diese denn auch symbolhaft unter Nachahmung des Geburtsaktes befolgt habe. Diodor bemerkt dazu, es sei bei den Barbaren (welchen ?) noch jetzt Sitte, so zu verfahren, wenn sie jemand adoptieren wollen (vgl. Plin. paneg. 8; Theophil. instit. graeca paraphr. ed. E. C. Ferrini [1884] 1, 11, pr; die der A. durch Männer entsprechenden symbolhaften Handlungen der Kniesetzung u. Umarmung als ‚Aufnahme des gleichsam Neugeborenen durch den Vater' [Schrader-Nehring 15; vgl. aber auch Rietschel 38f] finden in der Antike m. W. keine Parallele). In Rom setzt sich die A. durch Frauen gegenüber dem patriarchalen Denken erst schwer u. spät durch. Immerhin könnte schon als derartiger Versuch die auch Frauen zugänglich gewordene testamentarische A. mit gewissen Wirkungen, besonders Namenswechsel, gewertet werden, wovon Cic. Att. 7, 8, 3 u. Suet. Galba 4, 1 sprechen (Mommsen, StR 3, 39_2; dagegen Karlowa 248f; vgl. Jörs-Kunkel 293_2; Girard-Senn 189f; Siber, Röm. Privatrecht [1928] 41_1). Noch Diocletian u. Maximian sprechen Cod. Iust. 7, 33, 8 (294 nC.) vom Versuch einer A. durch eine Frau als von einer adfectio destinatae illicitae adoptionis.

IV. Christliches. Zum begründet hellenistischen Einfluß auf Zulassung der Frau im röm. Recht als A.-Mutter kommt nun aber christl. Einfluß im A.-Recht. Das haben italienische Forscher außer Zweifel gestellt: S. Riccobono, L'influenza del Cristianesimo nella codificazione di Giustiniano: Scientia 5 (1909) 13; Cristianesimo e Diritto privato: Rivista diritto civile 3 (1911) 16;

eingehend Albertario. Das Reskript der Kaiser Diocletian u. Maximian Cod. Just. 8, 47, 5 (vgl. Just. inst. 1, 11, 5), worin der Frau die A. in solacium (christliches Motiv) amissorum filiorum gestattet wird, ist interpoliert (Bedenken dagegen Jörs-Kunkel 295_8; anders als Albertario, aber auch für Interpolation, Bellini 143f; 141_8; solacium sei hier echt [?]) u. widerspricht dem klassischen Recht. Ob die Interpolation schon vorjustinianisch (,byzantinisch') ist oder erst von Justinians Gesetzgebern herrührte, ist hier nicht erheblich. Theophilus sagt 1, 11 pr.: τυχὸν γὰρ οὐκ ἔχων παῖδας διὰ τὸ μὴ ἐλθεῖν ἐπὶ γάμον ἢ ἐλθεῖν μὲν μὴ παιδοποιῆσαι δὲ ἢ παιδοποιῆσαι μὲν ἀποβαλέσθαι δὲ τούτους, τὸ ἐκ τῆς φύσεως ἐλάττωμα ἢ τὸ συμβὰν δυστύχημα βουλόμενος ἐπικουφίσαι ἔλαβον εἰς υἱοθεσίαν τινά, eine durchaus christliche, auch modern zu nennende, aber jedenfalls nicht klassisch-römische Argumentation. — Noch in einem anderen Punkte hat vermutlich christl. Einfluß das A.-Recht betroffen. Die alte arrogatio, welche populi auctoritate vor sich ging u. noch in der heidnischen Kaiserzeit eine cognitio der pontifices mit sich brachte, wurde im Laufe, spätestens in der 2. Hälfte des 4. Jh. nC. durch die neue arrogatio per rescriptum principis verdrängt, welche jene heidnisch-priesterliche Kognition ausschaltete (Castelli; Weiß 506). — Das nachjustinianische Recht setzte die Entwicklung zugunsten der Frauen fort. Kaiser Leo Philosophus gestattet ihnen durch seine Nov. 27 die A. allgemein unter den gleichen Voraussetzungen wie Männern (K. E. Zachariae v. Lingenthal, Geschichte d. griech.-röm. Rechts [1892] 118; H. Monnier, Les nouvelles de Léon le Sage [Paris 1923] 98f). Und diese Vorstellung beherrscht das moderne Recht (vgl. zB. BGB § 1741). — Zur mittelalterlichen Idee der A. des deutschen Königs durch den Papst s. E. Eichmann: SavZGerm 37 (1916) 291/312 (Umarmungssymbol 302f; A. im Kaiserkrönungszeremoniell durch Mantelumhüllung u. Brustkuß 305f; röm.-antike Beziehungen erwägt Eichmann 307).

B. Übertragener Sinn. I. Adoption hervorragender Menschen durch Götter. a. Heidnische Antike. Im orientalischen Hofstil wird die Gottessohnschaft des Königs i. a. physisch begründet (*Gottessohn). So noch in der Geburtslegende Alexanders d. Gr. bei Justin. epit. 11, 11, 3 u. Octavians bei Suet. Aug. 94. Aber schon in sehr alter Zeit mischen sich Züge ein, die auf A. deuten. Für den Osten vgl. Greßmann 30f. Die hieroglyph. Königstitulaturen reden häufig vom ,erwählen' (Norden, Geb. 132). Der Gott redet zum Prinzen ,wie ein Vater zu seinem Sohn'. Chnum sagt zum König: mein lieber Sohn dem ich viel Gutes erweise, ,wie ein liebevoller Vater seinem lieben Sohn' (Grapow 132). Wenn Nut sagt: ,Das ist mein Sohn, von dem ich entbunden bin, mein erstgeborener, mein geliebter, über den ich froh bin' (A. Rusch, Die Entwicklung d. Himmelsgöttin Nut [1922] 13), so ist das symbolische Bezeichnung der A. (s. oben A III zu Diod. 4, 39). Auf sie deutet auch die Kniesetzung (vgl. Jolly 10) oder die Säugung eines erwachsenen Königs durch eine Göttin (J. Capart, Le temple de Séti I[ier] [Brux. 1912] Tf. 11, 14; dort S. 17 eine Adoptionsformel der Isis u. anderer Gottheiten für Ramses II; entsprechende Darstellungen R. Lepsius, Denkmäler 5 [1849ff] Bl. 62 u. I. Rosellini, I Monumenti dell' Egitto e della Nubia 1 [Pisa 1832] nr. 44). Aber erst röm. Schriftsteller reden in solchen Zusammenhängen, allerdings ohne Abgrenzung gegen göttliche Erzeugung, ausdrücklich von A. Justin. epit. 11, 11, 8 von Alexander: ille laetus dei adoptione hoc (Ammon) se patre censeri iubet; Curt. Ruf. hist. Alex. 6, 11, 25: ein Feind Alexanders sagt im Gegensatz zu dessen ,lästerlicher' Göttlichkeit: et nos si viri sumus, a dis adoptabimur (εἰσποιεῖν bei Plut. Alex. 50, 11 bedeutet dagegen nicht A.). Daß man sich über die Bevorzugung einzelner Gedanken macht, zeigt auch das dem Alexander zugeschriebene Wort, ,der Gott sei zwar der gemeinsame Vater aller Menschen, mache aber die Besten sich zu eigen' (Plut. Alex. 27, 681a). So empfindet der dem Herrscherkult verschlossenere Grieche das Heroentum, aber überwiegend im Sinn der Abstammung, nicht der A. — b. AT u. Judentum. Auf atl. Boden ist mythologische Gottessohnschaft des Königs ausgeschlossen. Bei dem Jahwe wohlgefälligen König tritt die A. an ihre Stelle. Sie wird Davids Nachfolgern verheißen (2 Sam. 7, 14f). Die Fortsetzung dieses Orakels Ps. 89, 27 macht noch mehr deutlich, daß das physische Verhältnis durch ein sittliches ersetzt ist. Die Königsproklamation Ps. 2 (nach A. Alt auch Jes. 9, 5) betrachtet die Thronbesteigung als A. (v. 7 vielleicht mit Gunkel zu lesen: Er sprach zu mir: Ich nehme dich auf meinen Schoß [A.ritus]; sonst: Du bist mein Sohn [A.formel], ich habe dich heute gezeugt). Ps. 2 ist im Judentum, wiewohl verhältnismäßig selten, messianisch gedeutet worden (Ps. Sal. 17, 23f; bSukka 52 a Bar; vgl. Strack-B. 3, 19. 675f; 4, 918). Wenn, wie auch sonst wahrscheinlich (Bousset, Rel. 227f; Strack-B. 3, 17; Mt. 26, 63 u. Par.), der Messias als Sohn Gottes galt, so konnte dies, da physische Gottessohnschaft

ausgeschlossen (Strack-B. 3, 20/2), nur als A. verstanden werden. Durch das Einströmen des Menschensohnbegriffs wird die Gottessohnschaft allerdings transzendenter, aber nicht erneut physisch. — c. Christentum. Es hat Kreise, vor allem judenchristliche, gegeben, die das Tauf- u. Verklärungserlebnis Jesu als A. verstanden (Mt. 3, 17; 17, 5 u. Par. geläufige A.formeln; Lc. 3, 22 D it Ju Cl Or = Ps. 2, 7). Die Kirche hat diese primitive Christologie zwar weitergegeben, sie aber von den frühesten Zeiten an durch umfassendere Gedanken ergänzt. Die Spur derjenigen Kreise, die sich auf sie beschränkten, verliert sich in der Dogmengeschichte sehr bald. Zusammenhänge nach dem dynamistischen Monarchianismus hin sind nicht nachweisbar. Trotzdem grenzen sich die Kirchenväter mehrfach gegen den ‚Adoptianismus' ab (Hilar. in Ps. 67, 15; Iren. 4 praef. 4; vgl. Aug. c. Faust. 3, 3). Erst im 8. Jh. taucht wieder eine ‚adoptianische' Christologie auf, aber in dem völlig anderen Sinne, daß die orthodoxe Trinitäts- u. Zweinaturenlehre vorausgesetzt u. die A. nur auf die menschliche Natur Christi bezogen wird. In einem geistigeren Verstande wird seit uralter Zeit die Auferstehung u. Erhöhung Christi als messianische A. aufgefaßt. Die Apc. (2, 27; 19, 15) u. wohl schon die Urgemeinde (Act. 4, 25; 13, 33; vgl. Hebr. 1, 5) deutet Ps. 2 auf sie. Selbst Rom. 1, 4 blickt diese Auffassung durch. Sie wird aber ebenfalls durch die vordringende Präexistenzchristologie schnell zurückgedrängt. Anstatt in ihren Dienst zu treten, bezeichnet υἱοθεσία seit Paulus gerade die Unterschiedenheit der Gottessohnschaft Christi u. der Gläubigen.

II. Adoption u. allgemeine Gotteskindschaft. a. Griech.-römisch. Die Vaterbezeichnung Gottes ist vor allem dem Griechen geläufig (Belege: Grundmann 11/24). Selbst Vorwürfe wie Od. 20, 201 u. ö. bezeugen ihre Lebendigkeit. Sie beruht aber auf Naturverbundenheit mit der Gottheit. Zeus ist ‚der Vater der Menschen u. Götter' (Od. 1, 28 u. ö.). A. wäre sinnlos. In der Philosophie die gleiche Lage: ‚Die Menschen sind sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen' (PsHeraclit: Diels[5] 1, 190). Der Begriff υἱοθεσία fehlt bei Epictet u. M. Aurel, er gehört auf die Seite des ‚unüberbietbar energischen Theismus' (A. Bonhöffer, Epict. u. d. NT [1911] 276). ‚Weil wir alle durch Gott geworden sind', darum sind für den Stoiker alle Menschen Gottes Söhne (Epict. 1, 3, 1; vgl. auch Act. 17, 28; Arat. phaenomen. 5: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν). Daß der Mensch erst durch einen besonderen Akt Gottes Kind wird, kommt nur in den Mysterien zum Ausdruck. Dieser Akt wird aber hier i. a. nicht als A., sondern als *Wiedergeburt verstanden. So vor allem in *Eleusis, mag man das Mysterium nun in der Berührung mit dem in der Kiste befindlichen Mutterschoß der Göttin (Körte: ARW 18 [1915] 116/26) oder erst in der Epopsie der schweigend gemähten Ähre (der Myste mit dem neugeborenen Korndämon gleichgesetzt!) finden (Wehrli: ARW 31 [1934] 77/104). Die Grenze ist aber schon hier fließend. Wird der Zusammenhang mit der Wiedergeburt gelockert, so nähern wir uns der A. Bei Apuleius redet Lucius die Isis an: dulcem matris adfectionem miserorum casibus tribuis (metam. 11, 25). Dies Kindesverhältnis erwächst nicht schlechthin aus der Todesweihe (11, 23f). Isis ist allgemein rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis (11, 5), Ceres alma frugum parens originalis (11, 2). Anderseits bedarf es eines besonderen Rufes, um der Liebe u. Fürsorge der Göttin voll teilhaftig zu werden (neque vocatus morari nec non iussus festinare: 11, 21; in eos, quorum sibi vitas in servitium deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus: 11, 15). Es kommt dann zu einer über das Naturhafte hinausgehenden persönlichen Gemeinschaft. Einen noch reineren Ausdruck findet diese Frömmigkeit bei Hermes Trismeg. (etwa 1, 31f; vgl. auch PGM III, 583/609, wo zwar die Wiedergeburt stärker betont, aber vergeistigt ist). Der Ausdruck υἱοθεσία scheint nahezuliegen, fällt aber nicht. Beim Persergrad der Mithramysterien steht vielleicht der A.gedanke im Hintergrunde (*‚Vater'). Alle diese Erscheinungen führen in den Orient. Dem Griechentum als solchem bleibt der religiöse A.gedanke fremd. — b. AT u. Judentum. Der Kindschaftsgedanke steht nicht im Mittelpunkt der atl. Religion. Wo er auftaucht, ist er bildlich verstanden, also der A. verwandt. Er wird in erster Linie auf Israel als Volk angewandt (Ex. 4, 22f; Hos. 11, 1?; Jer. 31, 9. 20), dann auch auf dessen einzelne Glieder (Jes. 30, 1. 9; 43, 6; 45, 11; 63, 8 u. ö.). Er steht zwar auch in Beziehung zum Schöpfungsgedanken (Jes. 45, 11; 64, 7; Dtn. 32, 6), ruht aber überwiegend auf der Erwählung zum Bundesvolk (Jes. 1, 2. 4; Mal. 1, 2f.; 2, 10) u. bringt vor allem ein persönliches Verhältnis zum Ausdruck (Jes. 63, 16; Hos. 2, 1; Mal. 1, 6). Den von Vater u. Mutter Verlassenen adoptiert Jahwe (Ps. 27, 10). Das gleiche Wort steht Num. 12, 14 von Wiedereinsetzung in die Kindesrechte. Trotz dieser Ansätze erhält die A. im

Judentum keine zentrale Bedeutung. Die eschatologisch zugespitzte Torafrömmigkeit hat für sie keinen Platz. Das hellenistische Judentum noch weniger (υἱοθεσία fehlt bei LXX u. Philo), obwohl das Vatersymbol im Vordringen u. in stärkerer Individualisierung begriffen ist. Bezeichnend ist die Wiedergabe von Sir. 4, 10: ‚so wird Gott dich seinen Sohn nennen usw.' bei LXX: καὶ ἔσῃ ὡς υἱὸς ὑψίστου κτλ. Interessant ist das Auseinandertreten in der Gnosis. Während in der hellenistisch orientierten Gnosis A.- u. sogar Wiedergeburtsgedanke zu fehlen scheinen (die Gnostiker sind ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοι: Harnack 106f), finden wir im mandäischen Taufritual einen bekannten A.ritus wieder (‚er setzte mich zwischen seine Knie'; M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien [1920] 46, 10; 47, 8; 48, 7). Der Ansatzpunkt für den ntl. A.gedanken liegt nicht im Hellenismus, dessen Rechtsleben nur das Bild entnommen wird, sondern der Sache nach im AT (Harnack 103). — c. Christentum. 1. Jesus hält sich insofern formal auf dem Boden des Judentums, als er anscheinend den Begriff A. nicht verwendet. Er rückt aber die Gotteskindschaft in den Mittelpunkt u. versteht sie universal. Das ist unjüdisch, aber darum noch nicht hellenistisch. Von einem naturhaften Verhältnis zu Gott weiß Jesus nichts, u. er verbindet die Gotteskindschaft nicht in dem Sinne mit der Schöpfung, daß die Grenzen der Heilsgeschichte dadurch eingeebnet würden. Auch ist sie für alle außer ihm durch Sündenvergebung bedingt. Lc. 15, 22 bedeutet Readoption im Sinne von Num. 12, 14 (Kleid u. Fingerring gehören heute noch in Indien zur A.; Jolly 10). Mc. 14, 22/5 bezeichnet die A. des neuen Bundesvolkes. — 2. Paulus vielleicht hat zuerst für die übernommene Sache seiner Umwelt den Begriff υἱοθεσία entlehnt. In Rom. 9, 4 wird die sachliche Anknüpfung an das AT deutlich. Der Begriff wird in seiner eschatologischen Erfüllung durch Christus auf das ntl. Gottesvolk übertragen (Eph. 1, 5). Die A. fixiert sich für den einzelnen zeitlich in der Taufe (Gal. 3, 27). Mit leichter Verschiebung des Bildes bezeichnet υἱοθεσία Gal. 4, 5 die Einsetzung in die vollen Sohnesrechte im Gegensatz zur Unmündigkeit. Die Folgen sind der Besitz des πνεῦμα υἱοθεσίας (Gal. 4, 6: ὅτι = weil; Rom. 8, 15) u. die Erbberechtigung (Gal. 4, 7; Rom. 8, 17; halbe iranische Parallele: Dieterich, Mithr. 153_1). Von da aus kann auch der Antritt des messianischen Erbes, die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος, mit υἱοθεσία bezeichnet werden (Rom. 8, 23). Der Begriff ist für P. wertvoll, weil er einerseits den Unterschied zwischen dem πρωτότοκος, der φύσει Sohn Gottes ist, u. den ἀδελφοί, die nur θέσει Söhne Gottes sind (s. u. B III a zu Philostr.), anderseits den vollen Beziehungsreichtum der den Gläubigen geschenkten Gottesgemeinschaft heraushebt. — 3. Johannes ersetzt, darin hellenistischer, die A. im ganzen durch die Geburt bzw. Zeugung aus Gott (1, 13; 3, 3; 1 Joh. 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18). Ähnlich auch Jac. 1, 18 u. 1 Petr. 1, 23. Der Gedanke ist aber so stark vergeistigt, daß er sich der A. nähert (1 Joh. 3, 1; 1 Petr. 1, 17). — 4. Die Kirche scheint anfangs (bis gegen Ende des 2. Jh.) ohne beide Ausdrücke auszukommen. Dann tritt der A.-gedanke wieder hervor, häufig verquickt mit dem der Wiedergeburt, aber doch so, daß die früheren Linien (s. o.) ihre Fortführung finden. Die Anknüpfung an das AT ist unvergessen. Der Jude ist prior in adoptione (Tert. pud. 8; vgl. 10). Es ist so gefügt, ut .. heredibus abdicatis gentes in adoptionem venirent (Lact. epit. 38 [43], 7). Der Gottesvolkbegriff wird also auf die Kirche übertragen. Der Geist verkündete in den Aposteln, plenitudinem temporum adoptionis venisse (Iren. 3, 21, 4). Die ursprüngliche Beziehung ist aber stark abgeschliffen. A. ist meist einfache Bezeichnung des Christenstandes: ad patrem adoptio filiorum, quae est vita aeterna (Iren. 2, 11, 1; vgl. Aug. ep. 140 [36], 82). Subjektive Momente geben den Ausschlag: die Wiedergeburt (Clem. Al. 1, 5, 21, 2: ἀναγεννήσας εἰς υἱοθεσίαν; [nativitas spiritualis] etiam a. vocatur: Aug. ep. 140, 10; vgl. Iren. 3, 19, 1), das Loskommen von der Gesetzlichkeit (Clem. Al. paed. 3, 8, 45, 1: ἐξουσία υἱοθεσίας; strom. 7, 13, 82, 7: ἐκ δουλείας εἰς υἱ.), die volle Höhe christlicher Gnosis u. Lebensgestaltung (εἰς τὴν τελείαν υἱ. διὰ τοῦ υἱοῦ ἀποκατάστασις: strom. 2, 22, 134, 2). A. wird Ausdruck für stoisierendes Hochstreben u. doppelte Sittlichkeit. Gott hat seinen Freund vor der Schöpfung erlesen, εἰς τὴν ἄκραν υἱ. eingeordnet zu werden (strom. 6, 9, 76, 3; 2, 16, 75, 2; ecl. proph. 30, 3). Das ist aber nur alexandrinisch. Sonst bleibt die Verbindung zwischen Taufe u. A. eng, aber i. a. im Sinne mysterienhafter Wiedergeburt. Das Taufbecken ist μήτηρ τῆς υἱοθ. (Dion. Ar. eccl. hier. 2, 2, 7); sanctificatio de regenerantis adoptione donatur (Faust. Rei. grat. 1, 2); υἱοθ. = ἅγιον βάπτισμα (Hesych. s. v.). Auch auf die Kirche übertragen: iam mater nostra adoptat (vos), ut pariat (Zeno tr. 30). Die Beziehung zwischen Hl. Geist u. A. wird selten betont u. dann umgekehrt verstanden wie bei Paulus: durch ἀναγέννησις erhalten die Jünger das πνεῦμα υἱοθ. (Orig. or. 15, 4).

Eschatologische Wendungen sind infolge paulinischer Nachklänge häufig, aber stark abgeschliffen (Clem. Al. strom. 1, 27, 173, 6: μακαρίας ἐλπίδος τελείωσιν; 4, 6, 40, 2: εἰς υἱ. ἀποκατασταθήσονται; 6, 14, 114, 6: ὁ εἰς υἱοθεσίαν . . κατὰ τὴν συγκληρονομίαν; paed. 1, 12, 98, 2: εἰς υἱ. καὶ σωτηρίαν). — Auf das Ganze gesehen ergibt sich das Merkwürdige, daß die A. ursprünglich da, wo sie juristisch wurzelt, religiös kaum verwendet wird, religiös vielmehr da in Aufnahme kommt, wo sie juristisch zunächst nahezu unbekannt ist. Die Antike gibt die Form, das Christentum den Inhalt.

III. Geistig-religiöse Adoption unter Menschen. a. Orientalisch u. griech.-röm. Die uralte orientalische Anschauung, daß die Weisheitslehre vom Vater dem Sohn übergeben wird, führt bei Erweiterung des Kreises der Lernenden zu einem Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Lehrer u. Schüler, das, soweit sich nicht magische Neuzeugungsgedanken einmischen, als A. bezeichnet werden kann. Für Babylonien u. Ägypten *Abt A I u. III. Die griech.-röm. Weisheit ist nicht so patriarchalisch. Hesiod widmet sein Lehrgedicht seinem Bruder, aber auch das nur aus besonderem Anlaß. Dagegen ist das Verhältnis zwischen Erzieher u. Zögling desto ausgeprägter. Hier taucht, wenn auch selten (als Rest ritterlicher Romantik?), der A.gedanke auf. In nomen [Platonis] a magistris adoptari bedeutet: der [platonischen] Philosophie zugeführt werden (Apul. flor. 15 p. 23, 11f; vgl. in nomen Homeri adoptatus, als ein 2. H. bezeichnet: Sen. ep. 88, 40). Dahinter standen vielleicht einmal realistischere Begriffe. Nach Clem. Al. strom. 5, 2, 15, 2f heißt bei den barbarischen Philosophen ‚unterrichten‘ und ‚erleuchten‘: ‚wiedergebären‘, u. Plato redet von der jedem Edlen innewohnenden Liebe, etwas ihm Gleiches hervorzubringen (symp. 206c; 207a c d; 208b), indem er die sich an ihn wendenden Jünglinge zeugen u. zu vollen Menschen machen wird (Theaet. 150b c u. ö.). Im Doriertum wurde die Päderastie als Einflößung von Lebenskraft verstanden. Bion v. Borsyth. pflegte ‚an einigen Jünglingen A. zu vollziehen‘, schwerlich juristisch, vielmehr unter dem Schein des Unterrichts zu unsittlichen Zwecken (Diog. L. 4, 53; vgl. Luc. Alex. 41, 247). Daß die Philosophie auch zu echten, reinen Pietätsverhältnissen, d. h. zu einer geistigen A. geführt hat, ist unzweifelhaft. Ein letzter Ausläufer ist die Bildrede bei Philostr. v. Apoll. 6, 11, p. 219, 13f: die Inder sind φύσει, die Ägypter nur θέσει Väter der Weisheit. In den Mysterien läuft die Entwicklung parallel; πατήρ, ἀππᾶς, πατρομύστης, pater (patrum), parens sind häufige Priester- oder Mystagogenbezeichnungen (viele Belege Dieterich, Mithr. 146/9; dazu noch CIL 6, 751b). Auch hier mögen am Anfang realistische Vorstellungen stehen, sofern der Priester die Stelle des Gottes vertritt (vgl. Ἄττις πάπας als Gottes- u. Ἄττις als Priestername) oder als Zauberer die Wiedergeburt bewirkt. Diese magischen Hintergründe können aber zurücktreten. Dann bleibt ein geistiges Pietätsverhältnis übrig (Apul. met. 11, 25: complexus Mithram sacerdotem et meum iam parentem; 11, 21: clementer ac comiter et ut solent parentes eqs.), eine Art A. — b. AT u. Judentum. Echt orientalisch, wenn auch eigenartig, heißt Joseph Pharaos Vater (Gen. 45, 8). Die Weisheitsliteratur ist, sei es aus innerisraelitischen Ansätzen (Dt. 6, 20/5) oder von Ägypten aus befruchtet (Amenenope, vgl. J. Spiegel, Die Präambel des Amenenope [1935]), als Lehre des Vaters an den Sohn geformt, aber damit nicht auf den Familienkreis beschränkt worden (Prov. 4, 20; 19, 27; 23, 15. 19; 27, 11; Sir. 2, 1; 3, 1. 17; 6, 18, 23; 7, 3). Seit alters gilt der Priester als Vater der ihm Befohlenen (Jdc. 17, 10; 18, 19). Auch der Nabi wird ‚Vater‘ angeredet, sowohl von Fernerstehenden (2 Reg. 6, 21; 8, 9; 13, 14) wie vor allem von den ihm unterstellten Gliedern der Zunft (2 Reg. 2, 12). Auf wen der Mantel des Propheten fällt, der wird zur Nachfolge berufen (1 Reg. 19, 19f; vgl. 2 Reg. 2, 13f), eine Art A. Möglicherweise stammt die häufige Bezeichnung Ben nabi daher (Dürr 10/2). Massive Wiedergeburtsvorstellungen liegen dem israelitischen Denken fern. Die Betrachtungsweise ist mehr juridisch, allenfalls pneumatisch (2 Reg. 2, 9). Im Judentum gehört der Mischnatraktat Abot in den gleichen Zusammenhang. Die Gemeindeglieder gelten als Kinder des vortragenden Gelehrten (Gen. Rabba 33 [20a], Strack-B. 1, 118f), die Proselyten als Kinder ihrer Bekehrer (Gen. R. 84 [53b], Strack-B. 3, 340), die Schüler als Kinder ihrer Lehrer; *Abt A II. Der Lehrer geht dem Vater vor, ‚denn sein Vater brachte ihn in diese Welt, während sein Lehrer ihn in die zukünftige Welt bringt‘ (Baba Mezia 2, 11). — c. Christentum. Jesus sieht, abweichend vom Judentum, das Jüngerverhältnis nicht als Sohnschaft bzw. A. an (Mt. 23, 8/10). Die Kindesanrede, nur bei Joh. auf die Jünger beschränkt (13, 33; 21, 5, dazu 1 Joh. 2, 14. 18; 3, 18; 5, 21 u. ö., anderseits neben Mc. 10,24 Mc. 2, 5; Mt. 9, 22 u. Par.), geht über Landläufiges (Od. 3, 254 u. ö., anderseits Strack-B. 3, 339) kaum hinaus. Paulus betrachtet die durch sein Zeugnis Bekehrten (Gal.

4, 19; 1 Cor. 4, 15; 2 Cor. 6, 13; Phm. 10), vor allem seine nächsten Mitarbeiter (1 Cor. 4, 17; vgl. 1 Tim. 1, 2. 18; 2 Tim. 1, 2; 2, 1; Tit. 1, 4; 1 Petr. 5, 13) als seine Kinder. Er verwendet männliche u. weibliche Vorstellungen (vgl. auch 1 Thess. 2, 7. 11), redet also figürlich. Nicht individuell-magische Wiedergeburt, sondern universale Neuschöpfung steht im Mittelpunkt des paulinischen Denkens. Infolge der eschatologischen Verklammerung ist der Gedanke so eigenartig, daß auch der Begriff A. nicht ganz den Sachverhalt trifft. — Ohne hier oder in Mysteriengebräuchen (vgl. H. J. Holtzmann: Theol. Abhandlungen f. Weizsäcker [1892] 70) direkte Anknüpfung zu finden (vergleichbar am ersten die Gelehrtenschüler bei der Proselytentaufe: Angelos 2 [1926] 25f), entwickelt sich in der Kirche etwa seit dem 2. Jh. das Patenamt, zunächst als Bürgschaft (sponsores seit Tert. bapt. 18; ἀνάδοχοι, susceptores), dann als geistliche A. (com-, propatres bzw. -matres, admatres). In dem Maß aber, als die Taufe Wiedergeburtsmysterium zu werden anfängt, werden die *Paten geradezu patres seu matres spirituales, mittelalterlich patrini u. matrinae, Toto u. Tota (Herzog-H. 19, 447). Das wird so realistisch verstanden, daß sich mancherlei Aberglaube ansetzt (zB. Vererbung körperl. u. geistiger Eigenschaften: Dieterich 154). Diese Betrachtungsweise wird auch auf den Täufer ausgedehnt. Eine parallele Entwicklung vollzieht sich im Mönchtum. Πατήρ, ἀββᾶς, ursprünglich allgemeinere ehrenvolle Anrede, wird mehr u. mehr auf den Leiter des Cönobiums beschränkt u. mit der Mönchsweihe als einmaliger geistiger Neuzeugung in Verbindung gebracht (Dürr 1/3); *Abt. Der Gedanke der A. wird also auch hier durch den der geistl. Verwandtschaft verdrängt.

E. Albertario, La donna adottante: Μνημοσύνα Παππουλία (Athen 1934) 17/27 = Archivio Giuridico 92, 2 (Modena 1934). – F. Baudry, Art. A. (röm.): DS 1, 78/9; Art. Adrogatio: ebd. 83f. – Bauer, Wb. s. v. υἱοθεσία. – L. Beauchet, Histoire du droit privé de la République Athénienne 2 (Par. 1897) 1/72. – C. Bellini, Sull' origine dell' arrogazione attiva delle donne: Studia et Documenta 3 (1937) 140/4. – C. G. Bergmann, Beiträge z. röm. Adoptionsrecht (Lund 1912). – A. Cameron, ΘΡΕΠΤΟΣ and related terms in the inscriptions of Asia minor: Anatolian Studies presented to W. H. Buckler (Manchester 1939) 27/62. – E. M. Cassin, L'adoption à Nuzi (Paris 1938). – G. Castelli, Intorno all' abrogazione dell' ‚adoptio per populum': Scritti Giuridici (Milano 1923) 189/97; vgl. auch: Intorno all' origine dell' arrogazione delle donne: ebd. 165/78, u. L' arrogazione di Aureliano: 179/87. – M. David, Die A. im altbabylon. Recht (1927); Art. A.: Reallexikon f. Assyriologie 1, 37/9. – A. Deissmann, Neue Bibelstudien (1897) 66f. – Dieterich, Mithr. [3](1923) 134/56. – L. Dürr, Hl. Vaterschaft im antiken Orient: Hl. Überlieferung, Festschrift I. Herwegen (1938) 1/20. – A. Erman, Die Religion der Ägypter (1934). – P. Gide - E. Caillemer, Art. A. (griech.): DS 1, 75/8. – P. Girard - F. Senn, Manuel élément. de Droit Romain [8](1929), 185/98. – H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen (1924) 132f. – H. Gressmann, Der Messias (1929). – W. Grundmann, Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu (1938). – A. v. Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt u. verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche = TU 42, 3 (1918) 97/143. – J. Jolly, Die A. in Indien. Rekt.-Rede Würzburg (1910). – P. Jörs - W. Kunkel, Röm. Privatrecht [2](1935) 293/5. – O. Karlowa, Röm. Rechtsgeschichte 2 (1901) 242/9. – P. Koschaker, Art. A. (vorderasiat.): Ebert, RL 1, 24/7; Neue keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit (1928) 52/66. 82/91. – R. Leonhard, Art. A. (röm.): PW 1, 398/400. – J. H. Lipsius, D. attische Recht u. Rechtsverfahren 2 (1908) 508/20. – F. Maroi, Intorno all' adozione degli esposti nell' Egitto romano: Raccolta di scritti in onore di G. Lumbroso (Milano 1925) 377/406. – R. Monier, Manuel élém. de Droit Romain [2](Paris 1938) 341/50. – A. Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater (1937), Reg. s. v. Gotteskindschaft. – E. Rabel, Grundzüge d. röm. Privatrechts: Holtzendorff-Kohler, Enzykl. 1 (1915) 419f. – R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christl. Taufe (1929) 24/7. – S. Rietschel, Art. A.: Hoops, RL 1, 38f. – M. San Nicolò: SavZRom 50 (1930) 445/55. – O. Schrader - A. Nehring, Art. A.: 1[2] (1917/23) 15f. – Stephanus s. v. υἱοθεσία. – Strack-B., Reg. – Th. Thalheim, Art. A. (griech.): PW 1, 396/8. – ThesLL s. v. adoptatio, adoptio, adopto. – R. Thurnwald: Ebert, RL 1, 23f. – E. Weiss, Institutionen d. röm. Privatrechts (1937) 505/8. – Astrid Wentzel, Studien uber A. in Griechenland: Hermes 65 (1930) 167/76. – Th. Whaling, A.: Princeton ThRev 21 (1923) 223/35.

A I u. III/IV: *L. Wenger;* A II u. B: *A. Oepke.*

Adoratio s. Proskynesis.

Adulescentia s. Lebensalter.

Adulterium s. Ehebruch.

Advent.

A. Nichtchristlich. I. Grundlegende Vorstellung u. Wortgebrauch 112. II. Epidemıefeiern 113. III. Ruflieder u. Verwandtes 116. – B. Christlich. I. Wortgebrauch 118. II. Vorweihnachtszeit. a. Entwicklung u. Dauer 119. b. Ethos 123. c. Adventgesange 124. III. Heiligenepidemien 125.

A. Nichtchristlich. I. Grundlegende Vorstellung und Wortgebrauch. Daß göttliche Wesen sich zeitweilig an verschiedenen Stätten ihnen geweihten Kultes aufhalten, gehört zu ältestem Vorstellungsgut griechischer Religion. Homer läßt Od. 1, 22/25, nachdem bereits die Dichtung den Olymp zum gemeinsamen normalen Aufenthaltsort der Götter gemacht

hat, Poseidon zur Teilnahme an festlichem Opferschmaus bei den Aithiopen weilen. Der Gedanke, daß der Betende in Unkenntnis darüber, an welchem ihrer Kultorte die angerufene Gottheit gerade verweile, sich zweckmäßig nach möglichst vielen derselben wende, liegt schon ebd. 1, 37f; 16, 514f und Hom. hymn. 3, 179/81; 2, 490/3 zugrunde, wie er nach Plato Crat. 400 E allgemein spätere Gebetsweise beherrschte. Die Vorstellung solcher zeitweiliger göttlicher Anwesenheit findet ihre notwendige Ergänzung in derjenigen einer zu bestimmter Zeit erfolgenden Ankunft des Gottes an dem betreffenden Kultorte. — Als Terminus wird zunächst literarisch für diese Ankunft ἐπιδημεῖν (Callim. hymn. 2, 13), für sie bzw. den durch sie eröffneten Aufenthalt selbst ἐπιδημία (Ael. Arist. or. 13, 107; Menand. Rh. epid. 1, 4 [Rhet. Graec. W. 9, 140, 15]; Procop. Gaz. ep. 20 [EpGr 540]) kenntlich. Unmittelbar in sakraler Terminologie erscheint ein Zeitbegriff τῆς ἐπιδημίας τοῦ θεοῦ (BCH 15 [1891] 140, 16f), auch τῆς ἐπιδημίας schlechthin (ebd. 28 [1904] 42, 8) inschriftlich im Kulte des karischen Zeus Panamaros. Auf römischem Boden, den mit der ihm selbst anscheinend von Hause aus fremden religiösen Vorstellung vor allem die hellenistisch orientierte Dichtung vertraut gemacht hat, begegnet im Sinne des griechischen Terminus ‚adventus': Lucr. 1, 6; Verg. Aen. 8, 201; Ovid. met. 15, 671; fast. 1, 240; Sil. 9, 22; Apul. met. 6, 6. 9, 22; Claudian. rapt. Pros. 1, 9. Vom Kaiserkult her zu verstehen ist auf Münzen ein entsprechender Gebrauch von adventus (Cohen [2] 1, 307, 24; 403f; 2, 117, 8; 112, 79) und wahrscheinlich auch von ἐπιδημία (Cat. Gr. Coins: Taur. Chersonn. [1877] 152, 33: επιδημια [= ἐπιδημία oder ἐπιδήμια ?] β Σευηρου) für die Besuche röm. Kaiser in den Städten des Ostens.

II. Epidemiefeiern. Die Epidemie von Göttern oder Heroen bildete in weitestem Umfang den Gegenstand griechischer Feste (Dio Chrys. or. 33, 47), sei es, daß dabei ein kürzerer Aufenthalt des Numens seiner ganzen Dauer nach, sei es, daß dessen Ankunft zu längerer Anwesenheit gefeiert wurde. So handelte es sich in Delphi (nach Procop. aO.) von Hause aus um die Feier einer Epidemie des Apollon bei dem späterhin auch als solches seiner Geburt begangenen Feste des 7. Bysios, für das durch Herodot. 1, 51 der Name Θεοφάνια bezeugt wird, und nur an diesem Tage des ganzen Jahres, als nach ursprünglichem Glauben dem einzigen seiner persönlichen Anwesenheit, wurde in älterer Zeit Orakel erteilt, wie Plut. qu. gr. 9 (nach dem Werke des Delphiers Anaxandrides über die aus Delphi geraubten Weihegeschenke) berichtet. Einen sechsmonatlichen sommerlichen Aufenthalt eröffnete dagegen auf Delos an den Apollonien des Monats Hieros die von Verg. Aen. 4, 143/9 als Gleichnis verwendete Epidemie des von einem ebensolangen winterlichen Aufenthalt in Lykien kommenden Gottes nach Serv. zSt. An eine Ankunft Poseidons aus dem achäischen Aigai wurde nach Pind. Nem. 5, 37f bei den Isthmien geglaubt. Eine Ankunft des Dionysos aus dem ehemals böotischen Eleutherai muß in Athen an den städtischen Dionysien unterstellt worden sein (Deubner, Feste 102), während eine durch ein nächtliches Wunder (Sichfüllen im verschlossenen und versiegelten Heiligtum aufgestellter Gefäße mit Wein) sich bekundende Epidemie desselben nach Pausan. 4, 26, 1 im Mittelpunkt der bei seinem Tempel in der Nähe von Elis begangenen Θυῖα stand. Zehntägig (BCH [1887] 375, 1, 24; 379, 2, 12; 383, 3, 12f; 28 [1904] 37, 21, 9) bzw. zeitweilig während eines ganzen Monats (ebd. 15 [1891], 190, 135, 4; 202, 144, 15) wurde durch die Panamareen in Stratonikeia die Anwesenheit des gewöhnlich in dem benachbarten Bergheiligtum von Panamara wohnhaft gedachten, mit Zeus gleichgesetzten karischen Gottes gefeiert (H. Oppermann, Zeus Panamaros [1924] 58/62). Die Vorstellung einer an den betreffenden Tagen erfolgenden Epidemie der Gottheit wird auch maßgeblich gewesen sein, wenn sonst verschlossen gehaltene Tempel wie diejenigen der Artemis Eurynome bei Phigalia (Pausan. 8, 41, 5) und der Athena Polias (ebd. 8, 47, 5) und der älteste Dionysostempel Athens ἐν λίμναις (PsDemosth. or. 59, 76) nur an einem einzigen Tage des Jahres geöffnet oder vom Priester betreten wurden. — Waren die Orte, zwischen denen das Kommen der Gottheit sich vollziehend geglaubt wurde, mehr oder weniger benachbart, so lag es nahe, dem Gedanken der Epiphanie durch Übertragung des Kultbildes sinnfälligen Ausdruck zu geben. Derartiges ist für die städtischen Dionysien bezeugt (Philostr. v. soph. 2, 1; Pausan. 1, 29, 2; CJA 2, 1, 266, 470, 11. 275, 471, 12: unter Fackelschein erfolgende Einholung eines Holzbildes des Dion. Eleuthereus aus einem Tempelchen bei der Akademie, welches das zu ferne Eleutherai vertrat, nach dem Theater; A. Mommsen, Feste d. Stadt Athen[2] [1898] 436/9; Deubner, Feste 139/41) und wird für die Panamareen von Oppermann unterstellt (aO. 61: der das Bild tragende Priester wäre auf dem BCH 15 [1891] 202, 144, 16; 28 [1904] 246, 57, 11 erwähnten Pferde des Got-

tes geritten). — Wurde, wie es durch Menand. Rh. epid. 1, 4 (Rhet. Gr. W. 140, 6f) für den Apollonkult von Delos und Milet und den Artemiskult von Argos bezeugt wird, auch das Ende der göttlichen Anwesenheit durch eine Festfeier bezeichnet, so gewann dieser gegenüber der Gegenstand der Ankunftsfeier den Charakter einer Wiederkunft (ἐπάνοδος bzw. ἐπιδημία δευτέρα: ebd. 149, 15). Wo dabei Gehen und Kommen der Gottheit als über das Meer erfolgend vorgestellt wurde, traten die beiden Feiern unter den Namen von Anagogia und Katagogia als solche ihres Hinauffahrens auf die hohe See und ihrer Rückkehr von ihr einander gegenüber, so nach Athen. 9, 394 F f; Ael. var. h. 1, 15; h. an. 4, 2 im Kult der Aphrodite auf dem Eryx, wo während einer zwischen den beiden Festen liegenden 9tägigen Zwischenzeit die Göttin in Libyen weilen sollte. Zum Dionysoskult gehörten die Feiern, die inschriftlich für Milet aus dem Jahre 276/5 vC. (Th. Wiegand, 6. vorläufiger Bericht [1908] 22f; vgl. B. Haussoullier, Bacchades Milésiennes: REG 32 [1919] 256/67), für Priene (Inschr. Priene 133, 174, 21f; vgl. 5: τοῦ Διονυσίου τοῦ Καταγωγίου) und als Teil eines Gesamtfestes Στιβάς um 175 nC. für einen athenischen Kultverein der Iobakchoi, und gewiß ebenso diejenigen, welche literarisch (Acta Timoth. ed. H. Usener [1877] 11, 45ff) für Ephesus im 1. Jh. nC. bezeugt sind. Um die zur Zeit der wiederbeginnenden Seefahrt (Theophr. char. 3, 3) ihn über das Meer führende Frühlingsepidemie des Dionysos handelte es sich auch in Athen bei der Umfahrt des in späterer schwarzfiguriger Vasenmalerei mehrfach dargestellten Schiffskarrens (Material bei A. Frickenhaus, D. Schiffskarren d. Dionysos in Athen: JbInst 27 [1912] 61/79 u. M. Nilsson, Dionysos im Schiff: ARW 11 [1908] 393/5; dazu die Verse aus dem Φορμοφόροι des Komikers Hermippos [CFG 1, 243] über alles Gute, was Dionysos uber See in seinem schwarzen Schiffe bringe), die zweifellos an den Anthesteria stattfand (Deubner, Feste 102f), und bei einem entsprechenden Brauch, der zu gleicher Jahreszeit nach Philostr. v. soph. 1, 25, 1; Ael. Arist. or. 15, 373 D.; 22, 440 D. in Smyrna geübt wurde u. der Darstellung von Schiff oder Schiffsvorderteil auf Münzen dieser Stadt (Cat. Gr. Coins: Ionia [1892] 251, 138; 258f 190/. 193/200) zugrunde liegen wird.— Mit dem Glauben einer gegenwärtigen unsichtbaren Ankunft oder Anwesenheit der Gottheit konnte sich die Gedächtnisfeier einer vom Mythos berichteten ehemaligen sichtbaren Epidemie derselben oder des, wie immer von der Sage umkleideten, geschichtlichen Vorgangs einer Kultübertragung verbinden. Das erstere wird ursprünglich bei den delphischen Theophania bezüglich des von Hom. hymn. 3, 216/544 erzählten Erscheinens Apollons zum Kampfe mit Python und der Übernahme des Orakels der Fall gewesen sein. Das letztere gilt von den städtischen Dionysien für die noch von Pausan. 1, 38, 8 gekannte Übertragung des früher in einem Tempel in der Flur bei Eleutherai geübten Dionysoskults u. seines Holzschnitzbildes nach Athen. – Daß Epidemiefeste rein rememorativen Charakters im Kaiserkult zur Erinnerung kaiserlicher Besuche einzelner Städte sich entwickelt haben, dürfte schon die Aufschrift einer Münze aus Perinthos (Cat. Gr. Coins: Taur. Chersonn. 151, 32): επιδημια Σεβηρεια πρωτα erweisen, die wohl kaum anders als auf die erstmalige Feier der Erinnerung an einen Besuch des Septimius Severus gedeutet werden kann (auf die 2. Feier möglicherweise 152, 33; s. o.). Durch die Notiz, ‚adventus Divi' bezeichnet der Kalender des Philocalus den 18. u. 21. VI. u. den 29. X. als Gedenktage einer dreimaligen Ankunft Konstantins d. Gr. in Rom. — Dem Privatleben gehört die von Himerius ecl. 36, 1 als ein ἐπιδήμια θῦσαι erwähnte Sitte religiöser Feier beim glücklichen Abschluß einer Reise an.

III. Ruflieder und Verwandtes. Mit dem Kreise der Epidemiefeiern waren bestimmte Typen kultischen Liedes verbunden. Den von Menand. Rh. epid. 4 (Rhet. Gr. W. 4, 139f) besprochenen ἀποπεμπτικοὶ (ὕμνοι) zur Abschiedsfeier einer Gottheit, wie solche (nach 140, 5) von Bakchylides gedichtet worden waren, stehen die von ihm 3 (135/39) noch eingehender behandelten κλητικοὶ ὕμνοι gegenüber, die der Herbeirufung der Gottheit, in erster Linie natürlich zum Feste ihrer Epidemie, dienten. Unmittelbar erhalten ist durch Plut. qu. gr. 36 das kurze, rein kultische und offenbar uralte Ruflied dieser Art, mit dem an den Thyia die elischen Frauen das Kommen des stiergestaltig gedachten Dionysos erflehten. Zahlreiche, die Götter nach der alten Gebetsweise (s. o.) ἐκ πολλῶν τόπων rufende Lieder, die sich nach Menand. Rh. epid. 3 (136, 1f) unter den Gedichten Alcmans und der Sappho fanden, werden wohl in der Hauptsache wie die Abschiedslieder des Bakchylides und wie der inschriftliche Kuretenhymnus von Palaikastro (I. U. Powell, Collectanea Alexandrina [1925] 160f) literarische Schöpfungen, aber immerhin noch zu kultischer Verwendung gewesen sein; man wird hierher etwa neben Alcm. frg. 34 und Sappho frg. 7

auch Alcaeus frg. 3 ziehen dürfen. Ferner gehören in diesen Kreis der pergamenische Zeushymnus aus der Zeit um 166 nC. (Ischr. Perg. 324), sodann nr. 3. 7. 9. 12. 14. 16. 25. 27. 31. 35. 42. 45/7. 49. 51/6. 60/2. 76. 81. 83 des Corpus der späten orphischen Hymnen u. die durch Zauberpapyri erhaltenen Stücke PGM II 2/7; IV 2714/82. 2785/870 (E. Abel, Orphica [1885] 287. 289/91. 292/5); vgl. auch PGM II 296f. Aber schon Sappho frg. 2 u. 6 (dazu jetzt die Vermehrung des Textbestandes bei R. Pfeiffer, Vier Sappho-Strophen auf einem ptolemäischen Ostrakon: Philol. 92 [1932] 117) haben in die Formen des Kultliedes den Inhalt subjektiver Liebeslyrik gegossen. — Ausgedehnteste Anwendung hat der Typus des Rufliedes auch weiterhin in literarischen Nachbildungen erfahren. An Griechischem gehören hierher Anacr. frg. 2; Soph. Antig. 1115/34; id. Aias 694/700; Eur. Bacch. 582/4; id. Hel. 1107/22; id. Ion 452/65; id. Rhes. 224/32; Aristoph. Acharn. 665/7; equit. 556/65. 581/90; id. Lysistr. 1226/1302; nub. 264/74; ran. 387/401. 875/81; die Musenanrufungen der beiden Paiane aus dem Schatzhaus der Athener in Delphi (P. Crusius, D. delphischen Hymnen: [1894] 34; Powell aO. 141. 149) und die erste Strophe des Paians des Philodamos aus Skarpheia (BCH 19 [1892] 400 bzw. 51 [1927] 465 und zuletzt 55 [1931] 357; Powell 165f). Entsprechend der Unbekanntschaft echt römischer Religion mit der Epidemievorstellung setzt erst im augusteischen Zeitalter, dann aber um so reichlicher ein gleichartiges lateinisches Material ein: Hor. carm. 1, 30. 3, 4, 1f; Verg. catal. 6; Tib. 2, 5, 1f; 3, 3, 33f; Ovid. am. 2, 13, 19/21; fast. 1, 711f; 3, 1f; 5, 663/6; Lucan. 4, 189f; Sen. Agam. 840/7; id. Herc. Oet. 1989/96; id. Med. 13/16; id. Oed. 403/7; Val. Fl. 8, 70/4; Sil. 7 78; 8, 141/3; Stat. silv. 3, 4, 23/8; 3, 1/8; id. Theb. 1, 80/7. 696/720. — Der Gebrauch des kultischen Rufliedes war nicht auf Epidemiefeste im engsten Wortsinne beschränkt. Schol. Aristoph. equ. 479 ist die Formel (oder nur das Initium eines längeren Kultliedes ?) erhalten, mit der während der Wettspiele der athenischen Lenaia die Menge der Aufforderung entsprach, den Dionysos zu ,rufen'. Besonders mochten an Festen wie Theodaisia oder Theoxenia (vgl. F. Denaker, De Theoxeniis. Diss. Berlin [1881]) oder, wenn immer im griechischen Kult nach Art der römischen Lectisternien eine Bewirtung von Göttern erfolgte, diese durch Ruflied zur Teilnahme eingeladen werden. In Argos soll es nach Ael. var. h. 9, 15 sogar Sitte gewesen sein, allgemein beim Opfer durch Ruf Apollo und Homer zu Gaste zu laden. Man wird mit solchen Einladungsliedern zu Göttermahlzeiten etwa diejenigen literarischen Nachbildungen kultischen Rufliedes in Verbindung bringen dürfen, die, zuweilen mit einem litaneihaften Klang und mit einer formelhaften Schlußanrufung aller, sich an eine Mehrzahl von Gottheiten wenden: Soph. Oed. rex 159/66; Aristoph. Therm. 315/26; Verg. georg. 1, 5/21; Tib. 2, 1, 3f; 4, 4, 4/10; Ovid. met. 7, 192/8; Sen. Herc. fur. 900/7; id. Med. 56/74; id. Oed. 249/57. — Das umfangreiche Material läßt deutlich die Züge eines offenbar im realen Kultus wurzelnden festen Formaltypus erkennen. Eine meistens streng imperativische Aufforderung zu kommen (besonders häufig ἐλθέ, μόλε, ἴθι, ἔρχου, veni, ades) steht im Mittelpunkt. Die Gottesanrede pflegt mit mehr oder weniger gehäuften Adjektivattributen oder Appositionen verbunden zu sein oder Beinamen der gerufenen Gottheit zu verwenden, deren eigentlicher Name hinter solchem Beiwerk in den Hintergrund tritt oder überhaupt ungenannt bleibt. Äußerst selten fehlt das von Norden, Agnostos 168/76 behandelte Stilmittel der Relativprädikation. Mehrfach kommt das ebd. 149/62 behandelte einer anaphorischen Prädikation im ,Du'-Stil zur Anwendung. Der Zweck, zu welchem näherhin die Gottheit erscheinen soll, wird in verschiedenartiger finaler Unterordnung, partizipial, asyndetisch oder in einfachster Satzbeiordnung, so beinahe durchgängig in lateinischen Texten mit ,et', eingeführt. Einer Betonung der Inständigkeit der Bitte dienen verschiedene Ausdrucksmittel, unter denen die Bitte um Beschleunigung des göttlichen Kommens in lateinischen Texten wiederholt durch ,age' angedeutet, je einmal durch ,propera' (Tib. 4, 4. 3) und ,quamprimum' (Sen. Med. 74) ausgedrückt wird. Ein ὦ (o) verstärkt gerne den Vokativ der eigentlichen Anrede, und natürlich fehlt nicht das alte Motiv einer Nennung verschiedener Kultstätten des oder der Angerufenen. — Einen von dem des Rufliedes völlig verschiedenen Typus vertritt das Prooimion des Helioshymnus des Mesomedes (SMG 662), das gewiß letzten Endes auf einem realen Kultgesang aus dem Bereich der Epidemiefeiern zurückweist. Hier wird vielmehr die nahe bevorstehende Ankunft der Gottheit angekündigt (μέλλει γὰρ πρὸς ἡμᾶς βαίνειν) und die ganze Natur aufgefordert, sie in ehrfürchtigem Schweigen zu erwarten.

B. Christlich. I. Wortgebrauch. Als adventus wird gleichmäßig die erste historische Erscheinung Christi und seine Wiederkunft zum Gericht bezeichnet (bekannte Gegenüberstellungen die-

ses doppelten A. in Niedrigkeit und Herrlichkeit: Iren. 4, 33, 1; Hieron. ep. 121, 11; Aug. civ. D. 18, 35). Nach beiden Richtungen hat das Wort schon fur die lateinische Bibelübersetzung die Bedeutung eines technischen Ausdrucks besessen; es wird hier einerseits für ἔλευσις (Act. 7, 52) und εἴσοδος (ebd. 13, 24), andererseits für παρουσία (Mt. 24, 3. 27. 37. 39; 1 Cor. 5, 23; 1 Thess. 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Thess. 2, 1. 8f; Jac. 5, 7f; 2 Petr. 3, 4. 12) und ἐπιφάνεια (1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 4, 1. 8; Tit. 2, 13) gebraucht. Gegenüber der bei Tert. (spect. 30; bapt. 19) noch allein belegten Verwendung im eschatologischen Sinne und wohl von ihr her gesehen wird im historischen an die erste Erscheinung als Ganzes, nicht speziell an Empfängnis und Geburt, gedacht (Act. 13, 24 geht der A. Christi noch der Predigt des Täufers voran). In diesem allgemeinen Sinne ist auch in der heutigen römischen (Allerheiligen-)Litanei ‚per adventum tuum' neben ‚per nativitatem tuam' zu verstehen; in älteren Textformen (vgl. zB. M. Metzger, Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein [1914] 70*) ist durch die Einordnung der Formel ‚per adventum tuum' ein ausschließliches Verständnis im Sinne der Parusie gefordert. Mit der späterhin im Abendland A. schlechthin genannten Vorbereitungszeit auf Weihnachten wird das Wort ursprünglich nur in der Weise in Bezug gesetzt, daß Sonntage, Wochen oder liturgische Texte derselben als solche ‚de adventu (vereinzelt auch: adventus) domini' bezeichnet werden. Den liturgischen Zeitraum selbst nennt noch Amalar eccl. off. 4, 30 (PL 105, 1218 D) ‚praeparationem adventus domini'.

II. Die Vorweihnachtszeit. a. Entwicklung und Dauer. Mit einer für Gallien durch ein Hilarius-Fragment (CSEL 65, 15f) gesicherten dreiwöchigen Vorbereitungszeit auf das ältere Epiphaniefest des 6. I. hängt es zusammen, wenn bis zu diesem vom 17. XII. an durch cn. 4 des Konz. von Saragossa vJ. 380 (Mansi 3, 624) täglicher Besuch des Gottesdienstes gefordert wird, und dann wohl auch, wenn Erscheinungen des römischen Ritus (O-Antiphonen [s. u.] und eigene Tagesantiphonen zu den Psalmen von Laudes und Tageshoren; vgl. Amalar ord. ant. 12f), ebenso eine solche des byzantinischen (früher erstmaliger Gesang eines ἰδιόμελον προεόρτιον) das gleiche Datum als Beginn einer näheren Vorbereitungszeit auf Weihnachten erscheinen lassen. — Nur der eine zwischen 17. und 25. XII. einfallende Sonntag (mit Mt. 1, 1/17 als evangelische Perikope u. deshalb als Festtag der Vorfahren Christi bzw. aller atlichen Gerechten gewertet) hatte in Jerusalem kurz nach der arabischen Eroberung (nach den georgischen Kanonarion: K. Kekelidze, Jerusalemer Kanonar des 7. Jh. [russ., Tiflis 1912] 149) u. auf dem Sinai noch nach einem Typikon des 9. bis 10. Jh. (Dmitriewskij 1, 203f) eine gehobene liturgische Bedeutung, während ihm in Kpel spätestens um die Wende vom 8. zum 9. Jh. (nach dem Typikon der Patmos-Hs. 266: ebd. 33) bereits ein anderer ‚Vätersonntag' (Κυριακὴ τῶν πατέρων, später τ. προπατόρων) voranging, in Jerusalem dagegen um die Mitte des 5. Jh. (nach dem altarmenischen Lektionar bei F. C. Conybeare, Rituale Armenorum [Oxf. 1905] 517/27) auch seine eigene Feier noch unbekannt gewesen war. Eine Begehung dieses gleichen einen Sonntags als eines vielmehr dem Gedächtnis der Verkündigung gewidmeten Marienfestes wird durch die Perikopennotierungen syrischer Evangelienhss. des 6. Jh. (F. C. Burkitt, The early syriac lectionary system: ProcBrAc 1921/23, 333) kenntlich, und es wird mit einer entsprechenden ältesten abendländischen Gestaltung zusammenhängen, wenn im ambrosianischen Ritus der letzte der Adventsonntage (gefolgt von den feriae de exceptato: Manuale Ambrosianum ed. M. Magistretti 2 [Mail. 1904] 11/53; Missale Ambros. duplex ed. A. Ratti-M. Magistretti [Mail. 1913] 29/38) den gleichen Charakter trägt bzw. in Spanien durch das Konz. von Toledo vJ. 656 (Mansi 11, 33f) die Begehung eines entsprechenden Festes mit dem festen Datum des 18. XII. eingeschärft wird, das im mozarabischen Ritus gleichfalls sich dauernd erhalten hat (als [dies] sanctae Mariae schlechthin im Liber comicus ed. G. Morin [Maredsous 1893] 14/16 und im Lib. sacramentorum mozarabicus ed. M. Férotin [Par. 1912] 50/3; als Verkündigungsfest ausdrücklich im Missale mixtum und Breviarium Goticum (PL 85, 170/7; 86, 1290/1308]). — Eine Zweizahl vorweihnachtlicher Sonntage ‚der Verkündigung' an Zacharias bzw. Maria, die gleichfalls den Charakter von Festen des Täufers und der Gottesmutter anzunehmen geneigt sind, dürfte bereits die syrische Buchmalerei des 6. Jh. beeinflussen und erscheint von der Wende zum 7. bis ins 11. hinein dann noch in syrisch-jakobitischen Liturgiedenkmälern (das einzelne bei Baumstark, Festbrevier 169, und Burkitt aO.). Sogar schon im 5. Jh. wird sie für das Haurangebiet durch Predigten des Antipatros von Bostra (PG 85, 1763/92) und im Abendland durch solche des Petr. Chrysol. (PL 52, 441/60. 579/88) für Ravenna erhärtet, dessen offenbar

frühzeitig besonders reich entwickelter Adventliturgie die etwa gleichaltrigen Gebete eines liturgischen Rollenbuches entstammen (Ausg.: A. M. Ceriani, Il rotolo opistografo del Principe Antonio Pio di Savoia [Mail. 1873], wiederabgedruckt: Archivio Stor. Lomb. 11 [1884] 11/16). — Eine Dreizahl von Sonntagen der Vorbereitungszeit auf Weihnachten ergab sich in Syrien durch eine Verbindung der beiden Verkündigungssonntage mit dem Sonntag der Evangelienperikope Mt. 1, 1/17. Um die Jahrtausendwende in dem Lektionar des jakobitischen Patriarchen Athanasios V. (A. Baumstark, D. nichtevangel. syr. Perikopenordnungen d. 1. Jahrt. [1921] 105f) sich bekundend, ist die Dreizahl in Antiochia wohl schon für die Jahre 512/18 zu unterstellen, aus denen die ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι des Severus liturgische Lesung von Mt. 1, 1/17 als dem Weihnachtsfest unmittelbar vorangehend und den Anfang des Lc.-Evangeliums als zu Anfang einer Vorbereitungszeit auf dasselbe gelesen bezeugen (vgl. A. Baumstark, D. Kirchenjahr in A. zw. 512/8: RQS 11 [1897] 31/66, besonders 51f). Im Abendland wird sie durch das Missale von Bobbio (PL 72, 457/69) und die gallische Perikopennotierung einer Trierer Hs. des 8. Jh. (ed. de Bruyne: RBén 33 [1921] 46/52) bezeugt. — Eine grundsätzlich vierwöchige, jedenfalls eine Vierzahl von Sonntagen umfassende weihnachtliche Vorbereitungszeit ergab sich naturgemäß in Ägypten, wo im koptischen Ritus der ganze Monat Choiak dem übrigen Jahre gegenüber eine gehobene Sonderstellung einnimmt und Weihnachten selbst auf den 29. desselben fällt. Dem entspricht es einerseits, wenn in Gallien cn. 17/18 des Konz. von Tours (Mansi 9, 496; MG Conc. 1, 126, 26) zunächst für Mönche den Beginn eines vorweihnachtlichen Fastens, in Rom der Ordo des Archicantors Johannes (hrsg. C. Silva-Tarouca: Atti PontAc, Memorie 1, 207f) den Beginn der für den A. bezeichnenden Jes.-Lesung der Matutin auf den 1. XII. verlegt und der gleiche Anfangstermin eines Fastens auch bei den syrischen Jakobiten nach Bar ʻEbrājā, ethikon 1, 6, 6 mit demjenigen erst des 10. XII. wenigstens konkurrierte. Andererseits kehrt die Vierzahl von Sonntagen bzw. vollständigen Wochen eines Subbārā (‚Verkündigung') genannten A. bei den Nestorianern (spätestens, aber gewiß kaum erst seit der endgültigen Ordnung ihres Kirchenjahrs durch den Katholikos Ischoʻjab III [gest. 657/8]; vgl. Baumstark, Festbr. 198/200) wieder u. wird auch für die syrischen Jakobiten Mesopotamiens noch im 9. Jh. durch Festtraktate eines Mōschē bar Kēphā (vgl. ebd. 281f), im Abendlande erstmals auf süditalienischem Boden für Capua durch das aus dem J. 546 stammende Epistelverzeichnis des Cod. Fuldensis (Lib. comicus usw. 436f bzw. DACL 5, 297) bezeugt. Im römischen Ritus, in den die Adventfeier anscheinend bereits früher unter Papst Simplicius zwischen 471 u. 483 Eingang fand (so Siffrin), kennt die Vierzahl der A.sonntage: die Überlieferung des Antiphonars von Messe u. Offizium (R. J. Hesbert, Antiphonale missarum sextuplex [Brüssel 1935] 2/8; J. M. Thomasii Opera ed. Vezzosi 4 [Rom 1749] 17/35, bzw. das Antiph. von Compiègne: PL 78, 725/33), die rein gregorianische des Sakramentars (Sacr. Pad. 63/68; Sacr. Hadr. 103/6) und, soweit sie eindeutig durchsichtig ist, die nicht fränkisch beeinflußte der nichtevangelischen (Würzburger Liste: DACL 5, 313) u. der evangelischen Leseordnung (Th. Klauser, Das römische Capitulare Evangeliorum 1 [1935] 42f. 89. 127). — Eine bei den syrischen Jakobiten weitverbreitete Fünfzahl von Vorweihnachtssonntagen (vgl. Baumstark, Festbrevier 170f) könnte hier schon auf einer Ausgleichung zwischen dem nestorianischen u. dem von Mōschē bar Kēphā bezeugten Schema der Viererreihe beruhen. Im Abendland entspricht sie jedenfalls dem Brauche eines dem vorösterlichen nachgebildeten 40tägigen Fastens, das nach Greg. Tur. hist. Fr. 10, 31 in dessen Vaterstadt durch den Bischof Perpetuus (461/91) eingeführt wurde, in weiterem Umfang in Gallien durch cn. 9 des Konz. von Macon vJ. 583 (Mansi 9, 993; MG Conc. 1, 157, 14/7) bezeugt wird, im Osten nach Bar ʻEbrājā aO. auch den syrischen Jakobiten nicht unbekannt war, seinen frühesten Zeugen in der griechischen Kirche an Anastasios Sinaita (PG 89, 668) findet u. hier, weil am Tage nach dem Feste des Apostels Philippus (14. XI.) beginnend, Philippus-Fasten heißt, dagegen in der altkeltischen Kirche den Namen Eliasfasten (vgl. Holl 32) trägt. Für Spanien durch den Liber comicus (1/11) u. Liber sacramentorum (1, 24) vertreten, erscheint jene Fünfzahl auch in der gelasianischen Sakramentarüberlieferung (Sacr. Gelas. 215/8 usw.) und den deren jüngerer Gestalt zugeordneten Denkmälern des römischen Perikopensystems (Comes von Murbach: DACL 5, 320; Th. Klauser aO. 167/9; vgl. Amalar eccl. off. 3, 40. 4, 30), doch wohl eher unter dem Einfluß der gallischen als auf Grund einer älteren römischen Tradition. Eine Zahl von vielmehr 6 A.sonntagen, die in Übereinstimmung mit dem gallischen Lektionar von Schlettstadt (DACL 5, 277; ebenso wohl ursprünglich das zu

Anfang defekte von Luxeuil, ebd. 274) den jüngeren Denkmälern des mozarabischen Ritus (Miss. mixtum: PL 85, 109/43; Breviar. Gothic.: PL 86, 47/112) und dem ambrosianischen (Manuale Ambros. ed. Magistretti [Mail. 1904] 2, 24/53; Sacr. v. Bergamo: DACL 5, 873) Ritus eigen ist, ergab sich, wenn man das A.fasten unmittelbar nach dem Fest des hl. Martinus (11. XI.) beginnen ließ; ursprünglich handelt es sich wohl um ein noch auf das Epiphaniefest des 6. I. eingestelltes 8wöchiges Fasten mit je 5 wöchentlichen Fasttagen. Bei den Armeniern geht dem von ihnen noch am 6. I. gefeierten Weihnachtsfest in Anlehnung an den Anfangstermin des griechischen A.fastens die Reihe von sogar 7 Wochen einer als ‚Quinquagesima' (Hisnag) schlechthin bezeichneten Fastenzeit voran (Nilles 2, 620/30), deren Dauer nach Grigor Ascharuni (F. C. Conybeare, Rituale Armen. [Oxf. 1905] 315) im 7. Jh. gleichfalls eine nur 40tägige war. — b. Ethos. Im nichtgriechischen Osten trägt auch in ihrer weiteren Ausgestaltung die Vorweihnachtszeit im allgemeinen den zunächst den beiden alten Verkündigungssonntagen eigenen historisch-rememorativen Charakter. Lc. 1, 1/25. 26/38. 39/55 (bzw. 56). 57/80 sind im koptischen Ritus und nach Mōschē bar Kēpha, Lc. 1, 1/25. 26/56. 57/80 und Mt. 1, 18/25 bei den Nestorianern die (mindestens maßgeblichen) Evangelienperikopen der 4gliedrigen, die ersteren vermehrt um Mt. 1, 18/25 diejenigen der jakobitischen 5gliedrigen Reihe von Sonntagen, die mindestens in den 3 syrischen Riten das in ihren liturgischen Gebets- und Gesangstexten zum Ausdruck kommende Gepräge festlicher Gedächtnisfeiern der betreffenden Einzelmomente der evangelischen Vorgeschichte tragen. Ausschließlich in unmittelbarer freudiger Erwartung auf das an dem bevorstehenden Hochfest rememorativ mitzuerlebende geschichtliche Ereignis der Geburt Jesu eingestellt sind (unter Berücksichtigung ihrer Begleitumstände: Stall bzw. Höhle, Hirten, Magieranbetung) die griechischen Προεόρτια-Gesänge und -Offizien. Eine ähnliche, aber mehr von dogmatischem Interesse eingegebene Einstellung zeigen die Gebetstexte des ravennatischen Rotulus. Daneben klingt hier (Archivio Stor. Lomb. 11 [1884] 13, 150/5) auch eine dem gesamten Osten fremde, spezifisch abendländische Einstellung auf den Parusiegedanken an. Neben diesem eschatologischen, das seinen stärksten Ausdruck etwa in der Verwendung der evangelischen Perikopen Lc. 21, 25/33 und Mt. 24, 15/35 erfährt, sind an weiteren Sondermotiven abendländischer A.liturgie bezeichnend eine in entsprechender Verwendung von Mt. 11, 2/10; Lc. 3, 16; Joh. 1, 19/28 sich bekundende Bezogenheit nicht sowohl auf die Geburt, als auf das öffentliche Auftreten Jesu, die Form flehentlichen Rufgebetes u. der Umstand, daß in diesem nicht die unmittelbare Erwartung des Weihnachtsereignisses, sondern die säkulare Sehnsucht atl. Messiashoffnung laut wird. Mit allem dem mischen sich im ambrosianischen und mozarabischen Ritus Klänge griechisch-östlicher Art, während das andersartige Ethos abendländischer A.stimmung seinen reinsten Ausdruck im römischen findet, wo unter beinahe vollständigem Zurücktreten des Geburtsgedankens die Ankunft des Erlösers schlechthin bzw. eine im kultischen Mysterium alljährlich sich vollziehende Erneuerung derselben den Gegenstand sturmhafter Bitte und nur in bescheidenstem Ausmaß denjenigen rememorativer Feier die Verkündigung Mariä bildet. Von Zügen eines Bußcharakters, den unter dem Einfluß des nicht endgültig durchgedrungenen Adventsfastens u. nach dem Vorbild der quadragesimalen Liturgie der röm. Ritus angenommen hat, werden selbst die ältesten, die Unterdrückung des Gloria der Messe u. des Te Deum im Offizium, erst bei Amalar bzw. im Lateranensischen Ordo der Zeit Barbarossas greifbar (näheres bei Jungmann 373/5). — c. Adventgesänge. 1. Die O-Antiphonen. Seinen klassischsten Ausdruck gewinnt das Ethos römischer A.feier selbst wieder in den ‚großen' oder O-Antiphonen zum Magnificat der Vespern des 17. bis 23. XII. (erstmals bezeugt durch Amalar ord. antiph. 13), die mit gewissen textlichen Varianten in geschlossener Folge eine Stelle auch im ambrosianischen Offizium des letzten A.sonntages (Manuale Ambr. 2, 48) gefunden haben. Gleichzeitig vertreten diese einen bestimmten formalen Typus, dessen Zusammenhang mit antikem Ruflied unverkennbar ist; vgl. etwa die Antiphon vom 17. XII.: ‚O Sapientia, quae ex ore Altissimi prodiisti, attingens a fine usque ad finem, fortiter suaviterque disponens omnia, veni ad docendum nos viam prudentiae'. Das ‚O' des Initiums verstärkt ständig den Vokativ der Anrede. Diese enthält niemals den Namen Christi selbst, besteht dagegen meist aus einer mehr oder weniger starken Häufung vielfach bildlicher Bezeichnungen. Nur ausnahmsweise fehlt eine anschließende relative Prädikation. Unverbrüchlich ist ein imperativisches ‚veni', an das meist mit ‚et' die Angabe des Zweckes des erflehten Kommens angefügt wird; durch ‚iam noli

tardare' wird wenigstens einmal (19. XII.) die Bitte um Beschleunigung desselben zum Ausdruck gebracht. — 2. Griechisches. Ein auch formal verschiedener Typus von A.gesängen wird in den griechischen Προεόρτια-Texten greifbar. Als charakteristisch gelten können hier etwa Idiomela des Sophronius von Jerusalem (Βηθλεὲμ ἑτοιμάζου: Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ [Rom 1889] 639), eines Byzos oder Byzantios (Σπήλαιον εὐτρεπίζου: ebd. 566) und Anatolius (Εὐτρεπίζου Βηθλεέμ: ebd. 596) und vor allem die auf Romanos zurückgeführten, durch eine alphabetische Akrostichis zusammengehaltenen Stichera des 20./24. XII. zu Ps. 148/50 mit dem Proömion: Αἱ ἀγγελικαὶ προπορεύεσθε δυνάμεις (aO. 564f. 577. 593. 609f. 626; mit weiteren verwandten Texten J.-B. Pitra, Analecta sacra [Par. 1876] 222/39). Hier herrscht vielmehr in nicht minder auffallender Berührung mit dem Hymnus des Mesomedes die festlich-feierliche Ankündigung u. die an Irdisches u. Himmlisches ergehende Aufforderung zur Bereitschaft.

III. Heiligenepidemien. Geradezu eine Übertragung der antiken Vorstellung der Götterepidemie in die Sphäre des Heiligenkults ist gelegentlich im frühchristlichen Volksglauben mindestens des Ostens erfolgt. Basil. v. Seleukeia mirac. Theclae 2, 10 (PG 85, 580f) berichtet, daß die hl. Thekla einmal im Jahre auf feurigem Wagen, wachenden Frommen sichtbar werdend, von Seleukeia nach Dalisandos sich begebe, um bei ihrem dortigen Feste gegenwärtig zu sein; ähnlich begebe sich auch der hl. Paulus zu seinem Feste von Rom nach Tarsos.

A. Baumstark, Festbrevier u. Kirchenzucht der syr. Jakobiten (1910), 166/75. – J. Cabrol, L'Avent liturgique: RBén. 20 (1903) 484/95; Art. Avent: DACL 1, 3328/30. – J. Deligny, L'Avent: Rev. Augustinienne 5, 513/24. – K. Holl, Die Entstehung der 4 Fastenzeiten in der griech. Kirche (1929) 23/7. – M. Jugie, La première fête mariale en Orient et en Occident, l'Avent primitif: EO 27 (1920) 129/52. – J. A. Jungmann, Advent u. Voradvent, Überreste des gall. Advents in der röm. Liturgie: ZKTh 61 (1937) 341/90. – A. Mollien, Art. Avent: Dict. de Droit canonique 1, 1492/1509. – N. Nilles, Die hl. Adventszeit: ZKTh 20 (1896) 593/613. – F. Nogues, Où en est la question des origines de l'A.: Questions liturg. et paroiss. 20 (1935) 221/32. 257/68. – R. B. Pierret, Le temps de l'A.: ebd. 17 (1932) 263/84. – P. Siffrin, Zur Geschichte des A.: JbLw 1 (1921) 127/30.–L. Weniger, Das Kollegium der 16 Frauen u. der Dionysosdienst in Elis. Progr. Gymn. Weimar (1883); Theophanien, altgriech. Götteradvente: ARW 22 (1920/24) 16/57. – A. Wilmart, Le prétendu Lib. offic. de St-Hilaire et l'A.: RBén 27 (1910) 500/13. *A. Baumstark*

Advocatus s. Parakletos.

Adyton s. Abaton.

Aebtissin (abbatissa). Nach Wortform u. Bedeutungsinhalt die Übertragung der Bezeichnung *Abt, abbas auf die Leiterin einer weiblichen Klostergemeinde.

A. Vorchristlich. In der profanen Gräzität kommt der Titel nicht vor, ebenfalls nicht in der lat. Literatur der klassischen Zeit. Dagegen begegnet die äquivalente Bezeichnung μήτηρ im übertragenen Sinne als Bekundung einer besonderen Ehrfurcht u. Liebe POxy. 1296, 8, 15 u. 1678 sowie PGieß. 78, 1, allerdings ohne daß die Vorstellung einer geistigen Mutterschaft mitschwingt. Im Kult der Magna Mater Kybele gab es höchstwahrscheinlich analog zum Amt des pater auch ein Amt der mater, vgl. CIL 3, 3960 u. 14, 69; die beiden Ämter werden CIL 14, 37 sogar miteinander verbunden genannt. Sonst sind von einer kultischen Mutterschaft in der Antike kaum Spuren vorhanden. Abgesehen von der politischen u. rechtlichen Stellung der Frau im Altertum hängt diese Tatsache wohl vor allem damit zusammen, daß die uns erhaltenen Zeugnisse aus den Mysterienkulten entweder meist aus den Kulten der männlichen Gottheiten stammen oder die den Gott vertretenden männlichen Priester betreffen (vgl. Dieterich, Mithr. 146ff).

B. Christlich. Im christl. Bereich taucht der Titel abbatissa zum 1. Mal auf in der stadtrömischen Inschrift vom Grabe der Äbtissin Serena († 514) bei der Kirche der hl. Agnes vor den Mauern: ILCV 1650. Der Titel als solcher ist natürlich bereits vorher geläufig gewesen. Weitere inschriftliche Belege für abbatissa ILCV 1651/3. Für das dem Namen zugrunde liegende Ethos ist die Inschrift 1652 aufschlußreich. Sie zählt die Eigenschaften der Narbonner Äbtissin Maria auf: .. studens in diebus vitae suae sanctis operibus, in mandatis dei persistens, in elemosinis omnino prumta, memoriis et orationibus sanctorum valde devota, regolas monasterii instantissime observans. Vixit in virginitate d[ei ?]. Die Apophthegmata verwenden durchgängig die Bezeichnung ἀμμᾶς; vgl. PG 65, 420 B: ἀμ. Σάρρα; 421 A: ἀμ. Συγκλητική. Desgleichen die Historia Lausiaca, die c. 42 (99, 18 Butler) als Erklärung noch hinzufügt: οὕτως γὰρ καλοῦσιν τὰς πνευματικάς (vgl. Reitzenstein 49. 149[3]). Der Übersetzer gibt ἀμμᾶς entweder durch die lat. Transkription ,amma' wieder (vgl. PG 34, 1109 A; 65, 202 A) oder er gebraucht den lat. Ausdruck ,mater' (vgl. PG 65, 271 D. 419 B. 422 A; 202 A schreibt er zunächst ,amma sive

mater Theodora‘, um sodann jedoch mit dem einfachen ‚mater‘ fortzufahren). In den von Pelagius I u. Johannes III aus dem Griechischen übersetzten Verba seniorum (um 560/70) findet sich ‚abbatissa‘; vgl. PL 73, 860 A. 876 B. 896 D. Es ist unsicher, was im griech. Original stand; da es sich an den angegebenen Stellen um die Äbtissinnen Synkletika u. Sara handelt, dürfte analog zu den bereits erwähnten Stellen aus den Apophthegmata auch diesmal ἀμμᾶς als Text der Vorlage anzunehmen sein, m. a. W.: der Ausdruck abbatissa ist auf die beiden Übersetzer zurückzuführen, nicht auf das Original. In allen Fällen ist jedoch zu beachten, daß abbatissa bzw. amma noch nicht auf den heutigen Sinn des Wortes eingeengt ist, also nicht nur von der Leiterin einer klösterlichen Gemeinde von Jungfrauen gilt, sondern ganz allgemein die πνευματική, ohne bevorzugte u. führende Stellung innerhalb eines Klosterverbandes, bezeichnet. Wie abbas so ist auch abbatissa bzw. amma seinem Ursprung nach ein rein pneumatischer Begriff, was nicht zuletzt auch daraus hervorgeht, daß PG 34, 109 das griech. παρθένος in der latein. Übersetzung als amma wiederkehrt. — Augustinus ist der Name abbatissa noch unbekannt. Statt dessen gebraucht er für die Vorsteherin des Jungfrauenklosters zu Hippo den Titel praeposita, vgl. ep. 211 (CSEL 57, 358, 15. 19; 359, 10). Oder er heißt sie mater (ebd. 358, 17; 359, 4), indem er gleichzeitig den geistigen Sinngehalt dieser Bezeichnung dartut (358, 17ff): non desiderabitis mutare praepositam .., quae vos mater non utero sed animo suscepit. Bei Hieronymus stoßen wir auf den Namen domina (ep. 147, 16 [CSEL 56, 322, 8]; vgl. bei Bened. reg. mon. 2 die Anrede an den Abt: dominus et abbas). Als Erklärung für domina ist ep. 22, 2 (CSEL 54, 145, 15) heranzuziehen, wo Hieronymus die Nonne Eustochium mit domina anredet u. das mit folgenden Worten begründet: dominam quippe debeo vocare sponsam domini mei. In den Statuta sanctarum virginum des Caesarius von Arles (FlP 34 Morin) ist abbatissa als Titel der Klostervorsteherin bereits ganz gebräuchlich, vgl. c. 7 (7, 8 M.). 28 (11, 17). 34 (13, 9). 40 (15, 5). 46 (17, 11); 30 (12, 8) fügt Caesarius noch das Epitheton ‚sancta‘ hinzu. Neben abbatissa kennt Caesarius auch noch die Bezeichnung mater, vgl. 18 (8, 19). 21 (9, 8). 27 (11, 7). 35 (13, 28; 14, 4); 42 (15, 14) spricht er von der sancta mater u. 32 (12, 20) sowie 44 (16, 20) u. 47 (17, 15) von der mater monasterii. Er gebraucht auch den Titel praeposita, 35 (14, 4). 44 (16, 19); doch ist hiermit nicht die Äbtissin gemeint, was zB. 43 (16, 5) u. 47 (17, 5) erkennen lassen, vielmehr eine von der Äbtissin verschiedene Offizialin, der in der Benediktinerregel der praepositus (vgl. c. 65) entspricht. Auch bei Gregor v. Tours ist der Titel abbatissa häufig anzutreffen, vgl. hist. Franc. 9, 39 (MG SS. rer. Mer. 1, 393, 22); 9, 40 (397, 11); 9, 42 (401, 1); 10, 1 (408, 22). Gregor d. Gr., der ep. 9, 114 (MG Ep. 2, 119, 21) das abbatissae officium erwähnt, schreibt ep. 4, 11 (1, 1, 245, 7) bezüglich des Alters der Äbtissin: Iuvenculas fieri abbatissas vehementissime prohibemus. Nullum igitur episcopum fraternitas tua, nisi sexagenariam virginem cuius vita hoc atque mores exigerint, velare permittat. Aus der Bemerkung Gregors d. Gr. erhellt auch, daß das Amt der Äbtissin mit dem jungfräulichen Stand verbunden ist u. zunächst nichts mit dem Viduat gemein hat. Bestätigt wird diese Tatsache durch die Inschriften ICLV 1650, wo die Äbtissin Serena ausdrücklich s(acra) v(irgo) genannt wird, u. 1652, wo es von der Äbtissin Maria heißt: vixit in virginitate d[ei ?]. Über die Beziehungen des Äbtissinnenamtes zum altkirchlichen Amt der Diakonissen u. zum Viduat vgl. Kalsbach 89ff; K. stellt gleichzeitig auch die zT. falschen Hypothesen von K. H. Schäfer richtig.

W. Bousset, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums (1923). – Dieterich, Mithrasliturgie[3]. – E. Hauler, Thesauri Latini specimen 5: ArchLatLex 2 (1885) 445/50. – A. Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen (1926). – R. Reitzenstein, Historia Monachorum u. Historia Lausiaca (1916). – K. H. Schäfer, Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter (1907); Kanonissen u. Diakonissen, die kanonische Äbtissin: RQS 24 (1910) II 49/90.

H. Emonds.

Aedituus s. Ostiarius.

Aegypten.

A. Allgemeine Voraussetzungen. Ähnlich wie das Zweistromland ist Ä. in besonders hohem Maße von seiner geographischen Lage abhängig. Es bildet die Nordostecke Afrikas. Das Land selbst ist Nilufer. In Unter-Ä. bildet der Strom ein breites Delta, das viel Raum gewährt. In Mittel-Ä. liegt westlich vom Flusse eine Oase von besonderer Größe, das Fayum. — Welcher Rasse die alten Ägypter angehören, ist nicht genau festzustellen. Sicher ist eine ständige Vermischung mit anderen Rassen

vom 2. Jahrtausend an, u. zwar durch das Einströmen fremder Elemente aus Asien u. aus den benachbarten Gebieten Afrikas. Doch der ägyptische Menschenschlag ist, rassisch gesehen, sehr zäh. Der Typ auf den Tempelbildern entspricht dem der heutigen Kopten. Das Zeitalter des Hellenismus brachte nicht nur Fremdherrschaft, sondern zugleich eine gewaltige griechische Einwanderungswelle. Wie weit die Vermischung ging, läßt sich nicht eindeutig bestimmen. Gerade bei der Verehrung, die viele Hellenen der alten Kultur des Landes entgegenbrachten, wären eheliche Verbindungen nicht verwunderlich. Anderseits existieren Zeugnisse für eine scharfe Scheidung. Es bildete sich eine besondere Mischklasse heraus, da die Griechen sich über die Ägypter erhaben fühlten. Da Ä., besonders Unter-Ä., u. *Alexandria im Durchgangshandel eine bedeutende Rolle spielten, konnte man hier nicht nur Araber, sondern sogar Inder u. Chinesen sehen. Durch das Heer kamen später, wenigstens zeitweise, auch Germanen ins Land. Die Juden hatten sich in großer Zahl nicht nur in Alexandria, sondern auch im Lande festgesetzt. Der Jude Tiberius Julius Alexander brachte es sogar zum Statthalter. Doch war die Lage der Juden nicht unangefochten. Die Dokumente über Zusammenstöße mit ihnen sprechen eine deutliche Sprache (*Antisemitismus). — Die Gegensätze zwischen den verschiedenen Rassen gehen oftmals mit sozialen Spannungen parallel. Während die große Masse der Ägypter, wie sie es seit Jahrtausenden gewohnt war, als dediticii die Arbeit zu leisten hatte, bildeten die Hellenen die herrschende Gesellschaftsschicht. Die Kaiser bemühten sich, die Hellenen gegenüber den Ägyptern weiter zu heben. Durch die Constitutio Antoniniana (212 nC.) wurde das römische Bürgerrecht auch auf Ägypter ausgedehnt; diese bekommen den Namen Aurelier. Das Problem wird dadurch kompliziert, daß staatliche, bildungsmäßige u. wirtschaftliche Stellung nicht immer parallel laufen. (H. I. Bell, Juden u. Griechen im römischen Alexandria [1927]; W. Hölscher, Libyer u. Ägypter [1937]; W. Peremans, Vreemdelingen en Egyptenaren [1937]; W. Schubart, Zur Constitutio Antoniniana: Aegyptus 20 [1940] 31/38; Die Griechen in Ägypten [1927]). — Als Staat hat Ägypten im 1. Jh. nC. bereits eine große Geschichte hinter sich. Der Herrscher ist der Nachfolger der Pharaonen. Wenn der Kaiser in Rom den Blicken der ägyptischen Bevölkerung entrückt ist, so steht es mit ihm ähnlich wie mit den Perserkönigen, die einst über Ä. herrschten. Da das Land wirtschaftlich große Bedeutung für die Kaiser besaß, mußte die Verwaltung so aufgebaut werden, daß von hier aus das Reich nicht gefährdet werden konnte. Es durfte nicht der Ausgangspunkt für einen Konkurrenten des Kaisers sein. So kam es zu der Bestimmung, daß die Senatoren Ä. nicht betreten u. das Amt des dortigen Statthalters nicht bekleiden durften. Der Posten des praefectus Alexandreae et Aegypti wurde mit einem Ritter besetzt. Diese Stellung faßte Verwaltung, Rechtsprechung u. militärischen Oberbefehl zusammen. Bemerkenswert ist die politische Trennung von Alexandria u. Ä. Alexandria war die einzige bedeutende πόλις in Ä. Städte mit Autonomie blieben in der Römerzeit ferner Naukratis u. Ptolemais; neu dazu kamen unter Hadrian Antinoupolis (Schubart, Einf. 262; Mitteis-Wilcken 1, 1, 47ff). Für die χώρα war die alte Gauverfassung beibehalten worden, so daß die μητροπόλεις der Gaue prinzipiell κῶμαι blieben, auch wenn sie zuweilen πόλις genannt werden (H. Kortenbeutel, Metropolis: PW Suppl. 7, 449/51); unter Septimius Severus (193/211 nC.) werden sie selbständiger (vgl. E. Schwartz, Kaiser Constantin u. die christliche Kirche[2] [1936] 89ff). Die Gaue wurden in 3 große Bezirke zusammengefaßt: das Delta, die Heptanomoi mit dem Arsinoites u. die Thebais. An die Spitze jedes Bezirks trat ein procurator. Änderungen kamen mit der Staatsreform Diokletians (284/305 nC.); er teilte Ä. ein in Aegyptus Herculia, Aegyptus Jovia u. Thebais. Später wurden noch größere Aufteilungen vorgenommen. Das Land wurde der Diözese Oriens unterstellt (M. Gelzer, Studien zur byzantin. Verwaltung Ä.s [1909]; F. Oertel, Die Liturgie [1917]; A. Stein, Untersuchungen zur Geschichte u. Verwaltung Ä.s unter römischer Herrschaft [1915]; O. W. Reinmuth, The Prefect of Egypt [1935]). Die Staatsämter wurden mehr u. mehr aufgezwungene Ehrenämter. Wer ein Amt übernahm, mußte für das vollständige Aufkommen der Steuern mit einstehen. Das führte zu einer Aussaugung der wohlhabenden Schichten. — Als Augustus Ä. (30 vC.) übernahm, mußte er das Land erst einmal wirtschaftlich aufrichten. Darum bemühte man sich um die Schaffung eines ländlichen Mittelstandes durch Ansiedlung kleinerer Gutsbesitzer. Daneben ließ der Kaiser auch Großgrundbesitzer zu. Nicht nur Verwandte des Kaisers zählten zu ihnen, sondern auch römische Adlige, zB. Seneca, ferner Freigelassene u. reiche Alexandriner. Um einen Ertrag aus dem Lande herauszuholen, wie ihn der Kaiser brauchte, mußten alle Arbeitskräfte planmäßig zusammen-

gefaßt werden. Bis ins 2. Jh. nC. ist eine Steigerung der ägyptischen Wirtschaft festzustellen. Hellenische u. hellenisierte Kreise sind besonders aktiv. Die Masse hatte es ebenso schwer wie früher. Sie hatte auch keinen Anteil an der griechischen Bildung, die in Ä. zu höchster Blüte gelangte. Das Gymnasion zog griechisch gebildete Menschen heran; körperliche u. geistige Erziehung hatten hier ihre Pflegstätte (Rostovzeff, Gesellsch. 2, 13/30; A. C. Johnson, Roman Egypt [1936]).

B. Religion. Der altägyptische Kultus wurde bis in die römische Kaiserzeit fortgesetzt. Bedeutende Tempel stammen noch aus den letzten Jahrhunderten vC. Gleichsetzungen griechischer u. ägyptischer Götter begegnen häufig; es entsteht eine Mischreligion. *Sarapis kommt in dieser Zeit auf; sein Kult verbreitet sich ebenso wie der der *Isis auch außerhalb von Ä. (weiteres *Religion, ägyptische).

C. Ausbreitung des Christentums. I. Geschichte. Die alexandrinische u. damit die ägyptische Kirche führt ihre Gründung auf den Apostelschüler Marcus zurück (Euseb. h. e. 2, 16); die überlieferte Bischofsliste nennt ihn an 1. Stelle (Euseb. h. e. 2, 23, 24; vgl. die Zusammenstellung in der Ausgabe von Schwartz 3, 9). Wir haben es wohl mit einer Legende zu tun, die aber auf eine Begründung des ägyptischen Christentums durch Rom hinweisen könnte, da Marcus ein Schüler des Petrus ist; Beziehungen zur Reichshauptstadt liegen ja auch sonst nahe, außerdem läßt das spätere Verhältnis zwischen der römischen u. der ägyptischen Kirche auf alte Zusammenhänge schließen. Aber konkrete Nachrichten über Entstehung u. Entwicklung der ägyptischen Gemeinden gibt es nicht; erst um etwa 180 tritt das christliche Ä. ins Licht der Geschichte (vgl. Harnack, Miss. 2[4], 706f). Weil die ersten Nachrichten über ägyptisches Christentum sich viel mit Gnostikern u. gnostischen Schriften befassen, hat W. Bauer die Meinung geäußert, daß das ägyptische Christentum zunächst häretisch war; eine Orthodoxie habe sich erst nach u. nach herausgebildet (W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei [1934] 49/57). Beachtlich ist auf jeden Fall das reichliche Vorhandensein gnostischer Werke in griechischer Sprache u. sogar in koptischer Übersetzung; letzteres zeigt, daß diese Schriften selbst bis in die rein ägyptische Bevölkerung gedrungen sind. Als apokryphe gnostische Schriften haben sich in diesem Zusammenhang das Ägypter- u. das Hebräerevangelium einen Namen gemacht (Hennecke, Apokryphen[2] 48/58). Daß dadurch die 4 kanonischen Evangelien in Ä. für eine gewisse Zeit ausgeschaltet wurden, ist indessen nicht zu beweisen. Außerdem scheinen die jüngst gefundenen Fragmente der kanonischen Evangelien recht alt zu sein (Chester Beatty-Texte ed. Kenyon [1933f]; Johannesfragment aus der John Rylands Library ed. Roberts [1938]). — Daß die von Alexandria geführte Kirche Ä.s im 2. Jh. für das kirchliche Brauchtum Bedeutung erhält, zeigt sich in den Kämpfen um den Ostertermin; vgl. auch *Festankündigung B I. Mit Bischof Demetrius (189/231: Bardenhewer 2, 194/5) beginnt eine Reihe hervorragender Kirchenführer. Zur gleichen Zeit erlebt die theologische Wissenschaft in der alexandrinischen Katechetenschule eine Hochblüte. Pantainos (Bardenhewer 2, 195/6), *Clemens, *Origenes, Heraklas (Bardenhewer 2, 37/40) sind ihre weithin bekannten Vertreter. Bisweilen war die Verbindung dieser Schule mit der kirchlichen Leitung sehr eng, wie sich darin zeigt, daß Studenten der Anstalt, zB. Heraklas u. Dionysius, Bischöfe von Alexandrien wurden. — Eine Stadt wie Alexandria zu beherrschen, war für das Christentum von höchster Bedeutung. Außerdem hat es sich aber in das Innere des Landes ausgebreitet. Das kann ziemlich schnell gegangen sein. Doch handelt es sich mE. lange Zeit um schriftlose Gemeinden. Deshalb ist die Überlieferung spärlich. — Wenn Dionysius (um 250 nC.) in der Frage der Wiedertaufe einen Vermittlungsversuch macht, so weist das auf eine gewisse Machtstellung hin. In den Kämpfen um Athanasius bildete Ä. eine aktionsbereite kirchliche Größe. Alexandria entwickelte sich zeitweilig zur geistlichen Konkurrentin für die Kaiserstadt Konstantinopel, besonders unter Kyrill im nestorianischen Streit. Diese Machtstellung innerhalb der Reichskirche ging trotz der Erfolge zu Ephesus (449) dem Bischof Dioskorus in Chalkedon (451) verloren. Da standen nicht mehr Rom u. Alexandria, sondern Rom u. Konstantinopel in einer Front. — II. Organisation. Die kirchliche Organisation hat sich parallel der in Ä. bestehenden Gauverfassung entwickelt. Wie im staatlichen, so hatte auch im kirchlichen Leben Alexandria den Vorrang. Es gab wohl zunächst nur 1 Bischof für Ägypten, der seinen Sitz in dieser Stadt hatte. Von dort aus wurden weitere eingesetzt. — III. Mönchtum. Ein entscheidender Schritt wurde mit der Begründung des Eremiten- und Koinobitentums in Ä. getan. Gerade die Volksmission gewann hierdurch starke Kräfte. Pachomius (gest. 346 nC.) u. besonders Schenute (gest. um 452 nC.) wandten sich an die Masse

der Ägypter. Sie redeten zu ihnen in ihrer Sprache. Wir besitzen noch Aufzeichnungen solcher Predigten. Auf diese Weise wurde Menschen das Christentum nahegebracht, die wohl noch zu primitiv waren, es recht zu erfassen (vgl. Leipoldt, Schenute; über die Ausgaben der literarischen Hinterlassenschaft von Pachomius u. Schenute s. Altaner, Patrol.).

D. Heiden u. Christen. Heiden u. Christen bekämpften sich in Ä. in ähnlicher Weise wie an anderen Stellen der griech.-röm. Welt. Sie kamen aber an manchen Orten ganz gut miteinander aus. Das zeigt die wissenschaftliche Zusammenarbeit in der Katechetenschule: ,Aber noch sehr viele andere, gebildete Männer kamen, als der Ruf des Origenes sich überallhin verbreitete, zu ihm, um die Tüchtigkeit des Mannes in den hl. Wissenschaften zu erproben. Zahlreiche Häretiker u. nicht wenige von den angesehensten Philosophen hörten ihm mit Eifer zu u. ließen sich von ihm nicht nur in den göttlichen Dingen, sondern auch in der heidnischen Philosophie unterweisen' (Euseb. h. e. 6, 18, 2; vgl. 6, 19, 1).— Anderseits kämpft Origenes scharf gegen das Hereintragen heidnischer Elemente ins Christentum. Zwar ist Ä. empfänglich für das Evangelium: ,Geehrt werden in meiner Heimat alle Propheten, u. der von Gott Auferweckte' (comm. in Joh. 13, 374). Doch die Gefahr, daß Glaube sich zu Aberglaube entwickelt, ist besonders in Ä. groß: ,idololatriae mater est Aegyptus, ex qua certum est huius modi opprobria (auguria, requirere stellarum cursus et eventus ex iis futurorum rimari etc.) pullulare (in Jesu Nave hom. 5, 6). Wie arge Götzendiener die Ägypter waren, weiß auch Euseb. zu berichten (dem. ev. 8, 5, 3/5). So ist es kein Wunder, wenn Auseinandersetzungen u. scharfe Differenzen vorkommen.

E. Gewaltakte. I. Heidnische. Aus der scharfen Spannung, die schon geistig vorhanden ist, erklärt es sich, daß gerade in Ä. die gewalttätige Form der Auseinandersetzung besonders ausgeprägt zu finden ist. Historische Bedeutung kommt der Verfolgung unter Septimius Severus (193/211 nC.) zu. In ihr erlitt der Vater des Origenes den Tod. Der Kirchenlehrer selbst war nur durch List vom Martyrium zurückzuhalten (Euseb. h. e. 6, 1, 2). Da es ihm versagt war, sein Leben für Christus zu opfern, widmete er sich mit aller Kraft der Betreuung der Verfolgten u. Verurteilten. Euseb. führt eine Reihe seiner Schüler auf, die in den Tod gingen: Plutarch, Serenus, Heraklid, Heron u. a. Berühmtheit erlangte zu dieser Zeit Potamiäna durch ihr Schicksal (ebd. 6, 3/5). Als unter Maximinus Thrax (235/38 nC.) der Klerus verfolgt wurde, widmete Origenes Bekannten eine Schrift über das Martyrium (ebd. 6, 28). In wie hohem Maße bei solchen Verfolgungen u. anschließenden Plünderungen die Masse aus Verhetzung handelte, zeigen Vorgänge in Alexandria unter Philippus Arabs (244/49 nC.), der selbst den Christen nicht feindlich gewesen zu sein scheint (ebd. 6, 41, 1/9). Aus der Regierungszeit des Decius (249/51 nC.), der von jedem Untertan ein heidnisches Opfer verlangte, hat der ägyptische Boden uns eine ganze Anzahl der Dokumente erhalten, die das ordentlich vollzogene Opfer bescheinigten (zusammenfassend: A. Bludau, Die ägyptischen Libelli [1931]; weiteres *Libellus). Selbstverständlich stammen die erhaltenen Zettel nicht nur von abgefallenen Christen. In einem seiner erhaltenen Briefe berichtet Dionysios von Alexandria über Leiden u. Tod standhafter Männer u. Frauen. Manche flohen vor dem Opfer in die Wüste oder ins Gebirge u. irrten dort umher, bis sie zugrunde gingen (Euseb. h. e. 6, 42, 1/4). Unter Valerian (253/60 nC.) flammte die Verfolgung wieder auf. Der Bischof mußte in die Verbannung gehen. Obgleich er in kleine Orte verwiesen wurde, hielt er die Verbindung mit seinen Gemeinden aufrecht. Einmal haben ihn seine Anhänger sogar gewaltsam befreit u. in Sicherheit gebracht (ebd. 6, 40; 7, 11). Von einschneidender Bedeutung war für die Ägypter die Verfolgung Diokletians (284/305 nC.), so daß man in diesem Lande vom Beginn seiner Herrschaft die Ära der Märtyrer zählt. — Groß ist die Menge der Märtyrerakten, die uns auch koptisch erhalten sind (ed. J. Balestri-H. Hyvernat: CSCO SS. copt. [1907/24]); oftmals handelt es sich hierbei freilich nur um fromme Legende. Doch hat sicherlich die ägyptische Christenheit stark bluten müssen (H. Delehaye, Les martyrs d'Égypte: AnalBoll 40 [1922] 5/154; 299/364). Man begnügte sich nicht damit, nur einige zu belangen. Bis nach Oberägypten, bis in die Thebais ging man den Christen nach. Zur Zwangsarbeit in den dortigen Porphyrbrüchen wurden die Gläubigen besonders gerne verurteilt (Euseb. mart. Pal. 8). Sogar nach Palästina oder Kilikien deportierte man sie (ebd. 5, 10, 13). — II. Christliche. Als durch Constantin (306/37 nC.) u. vor allem durch seine Söhne der Kirche die Möglichkeit zu machtpolitischer Entwicklung gegeben war, kam die Reaktion. Zwar sollte man annehmen, daß die kirchliche Aktionskraft durch die sich immer mehr steigernden Streitigkeiten gelitten habe. Das war aber nicht der

Fall. Die kirchliche Masse setzte sich gegen die Heiden u. ihre Tempel in Bewegung. Die Regierung hatte sich zwar in ihren antiheidnischen Verordnungen maßvoll gezeigt, doch strafte man kaum einen, der in seinem Eifer einen Tempel zerstörte. Im J. 382 hatte Theodosius verfügt, daß die Tempel wegen der in ihnen befindlichen wertvollen Denkmäler geöffnet bleiben sollten (Cod. Theod. 16, 10, 8); sein Verbot galt dem Tieropfer (ebd. 16, 10, 9). Der Präfekt Cynegius, der die Durchführung des Ediktes zu überwachen hatte, stand aber unter dem Einfluß des Mönchtums. Darum ist es nicht verwunderlich, wenn in Alexandria im 4. Jh. nC. zahlreiche Tempel geschlossen wurden (Zos. 4, 37, 3). Die Mönche zogen aus, um sie zu vernichten. Der Bischof Theophilus hielt es nicht für unwürdig, mit diesen Kreisen zusammenzuarbeiten (Eunap. v. soph. p. 472 Boiss.). Damals (391) wurde das Serapeum zerstört (Socr. 5, 16; Rufin. 11, 30; Soz. 7, 15; Theodrt. 5, 22). Auch Schenute wußte seinen Ruhm durch solche Taten zu erhöhen (Leipoldt 178f). Im J. 416 wurde der christliche Pöbel aufgeboten, um die neuplatonische Philosophin Hypatia umzubringen (Socr. 7, 15).

F. Literarische Polemik. Hatte sich der Gegensatz zwischen Heiden u. Christen in schroffen Gewalttaten geäußert, so war selbstverständlich auch eine literarische Polemik vorhanden. Unter den gebildeten Streitern treten auf der einen Seite Männer wie *Plotin u. *Celsus, auf der anderen *Clemens, *Origenes, *Athanasius u. *Cyrill v. Alexandrien hervor. Grob u. scharf geht in seinen Predigten der Klostervorsteher Schenute vor (Leipoldt 176f).

G. Heidnische Einflüsse im Christentum. Nicht gefährlich ist es, wenn man weiterhin die Leichen balsamiert (PLond. bei Mitteis-Wilcken 2, 2 nr. 319; vgl. zu diesen Fragen A. L. Schmitz, Das Totenwesen der Kopten: Ägypt. Zeitschr. 65 [1930] 1ff. 23f). Ebenso geht es an, wenn auf einem Grabstein die ägyptische Hieroglyphe für Leben angebracht wird (Leipoldt 29; Schmitz aO. 25). Wesentlich ist es aber, für die Vorherrschaft der christlichen Sitte zu sorgen. Im 5. Jh. nC. erhebt Schenute schärfsten Einspruch gegen die Art u. Weise, wie es bei Märtyrerfesten zugeht. Während in den geweihten Räumen hl. Handlungen vorgenommen wurden, herrschte rund um die Kirche ein Gebaren, wie es Jesus einst im Vorhofe des Tempels vorfand, wohl noch schlimmer (Leipoldt, 30. 183). Zu einer solchen Verweltlichung der Kirche hat ihr Sieg wesentlich beigetragen. Vorher hatte man sich darum bemüht, sogar den Totenkult, der doch in Ä. besonders gepflegt wurde, auszurotten. Mit der Massenbekehrung kamen polytheistische Neigungen zum Vorschein. Sie fanden in der Märtyrerverehrung neue Befriedigung. Nicht umsonst haben sich die Kopten gerade an Märtyrerakten so erbaut; man strebte danach, neue Märtyrer aufzufinden u. über ihren Gebeinen Kapellen oder Kirchen zu bauen. — Mit den polytheistischen Neigungen geht Hand in Hand die Zauberei. Stammt auch genug davon aus heidnischen Kreisen, so haben doch die christlichen Kopten hinreichend Material hinterlassen, aus dem ihr Aberglaube ersichtlich ist. Gelegentlich begegnen in den magischen Texten noch altägyptische Götter, zB. Horus, Isis, Nephthys (A. M. Kropp, Ausgewählte kopt. Zaubertexte 3 [1930] 5/11; vgl. auch K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae [1928/31]). Daneben finden sich Fabel- u. Spukwesen. Auch jüdisch-christliche Mythologie ist verwendet. Mitunter haben wir es dabei mit gnostischen Auffassungen zu tun, kursierten doch auch bei den Kopten gnostische Werke (Pistis Sophia, Bücher Jêu u. die Schriften des Cod. Berolinensis).

H. Verchristlichung von Tempeln. Scheuten sich die Christen nicht, heidnische Kultstätten zu zerstören, so gab es auch Fälle, in denen man sich dieser Räumlichkeiten zur Ehre Gottes weiter bediente. Ein Jahr, bevor das Serapeum vernichtet wurde, machte Theophilus von Alexandria (gest. 412 nC.) aus einem Tempel des Dionysos eine christliche Kirche (Socr. h. e. 5, 16; Soz. h. e. 7, 15). Diesem Vorgehen verdankt die Gegenwart die Erhaltung mancher altägyptischer Tempel. Besonders in Ober-Ä. begnügte man sich oftmals damit, die heidnischen Darstellungen zu übertünchen. Daß man die Tempel bei der Umwandlung in christliche Heiligtümer nicht in ihrer vollen Größe verwendete, ist bei dem Ausmaß der Tempel zu verstehen. In Luxor bediente man sich eines inneren Gemaches (F. Deichmann, Frühchristl. Kirchen in antiken Heiligtümern: JbInst 54 [1939] 124). Karnak mußte die ganze Festhalle Thutmosis' III hergeben; ihre Säulen bieten noch Spuren altchristlicher Kunst. Auch ein Hof war nicht ungeeignet für kirchliche Zwecke; ein Beispiel bot Medinet Habu (Deichmann aO.). Solche Umwandlungen sind in großer Zahl vorgenommen worden. Als Beispiele seien noch angeführt: Assuan, Erment, Esne, Edfu, Dendera (vgl. Deichmann aO.). Ähnlich haben die Eremiten Gräber der Pharaonenzeit als Aufenthalt

benutzt, zB. in Benihassan, Mir, Biban-el-Muluk, wo es sich um das Grab Ramses' IV handelt (Baedeker 294). Zum Ganzen: *Christianisierung.

J. Christliche Kunst. Was man schlechthin als koptische Kunst bezeichnet, ist keine einheitliche Größe. Strzygowskis These, daß hier das ägyptische Element stark hervortrete, ist wohl irrig. Wir haben vielmehr eine typisch spätantike Form vor uns. Byzantinisches u. Syrisches spielt dabei eine Rolle. Auch in Ä. sind die ältesten christlichen Kunstdenkmäler Grabanlagen. Viel Beachtliches bieten die Nekropole von El-Charge (C. M. Kaufmann, Ein altchristl. Pompeji in der libyschen Wüste [1902]) u. die Grabbasilika von Oxyrhynchos. Das 1. datierte christliche Denkmal in Ä. ist die große Basilika, die der Kaiser Arkadius (345–408) über dem Grabe des hl. Menas errichten ließ (C. M. Kaufmann, Die Menasstadt [1910]; Die hl. Stadt der Wüste[4] [1924]). Etwas später wurde das Sanktuar des Weißen Klosters gebaut. Weitere wichtige Klöster sind das des Jeremias in Saqqara u. des Apollo in Bawit, sowie das Epiphanius-Kloster bei Theben-Luxor. Wir finden hier reiche Dekoration, Skulpturen u. Fresken. Eine Topographie der altchristlichen Denkmäler Ä.s mit Angabe der einschlägigen Literatur bietet Kaufmann, Arch.[3] 75/78. Nachzutragen sind: H. Junker, Das Kloster am Isisberg (1922); A. L. Schmitz, Das Weiße u. das Rote Kloster: Antike 3 (1927) 326/50; E. White, The Monasteries of the Wâdi'n Natrûn, Architecture and Archeology (1933); ders., The History of the Monasteries of Nitria and of Sketis (1932); H. E. Winlock-W. E. Crum, The Monastery of Epiphanius (1926).

K. Aussterben des Heidentums. Noch lange Zeit, nachdem das Heidentum die religiöse Führung an das Christentum hatte abgeben müssen, existierte es weiter, besonders in griechischen Kreisen, sodaß im Munde der Kopten das Wort ‚Hellenen' soviel wie ‚Heiden' bedeutete. Es handelte sich dabei oft um reiche Grundbesitzer. Da ist es kein Wunder, wenn sich völkische u. soziale Gegensätze mit religiösen verbanden. Merkwürdig lange hat sich in manchen Gegenden der Isiskult gehalten. Obgleich die Gebeine der hl. Cyrus u. Johannes von Alexandria nach Menuthis überführt wurden, hielt sich an dieser uralten Kultstätte die Verehrung der Göttin (PG 67, 1103). Im 5. Jh. nC. gab es in Menuthis mehr Heiden, die diese Göttin verehrten, als Christen (Zach. Schol: PO 2, 27/35; weitere Einzelheiten bei R. Herzog, Der Kampf um den Kult von Menuthis: Pisciculi F. J. Dölger dargeboten [1939] 117/24). Auch in Philae bestand zu dieser Zeit neben der christlichen Kirche noch eine heidnische Kultstätte, die erst unter Justinian von Narses zerstört wurde (vgl. H. Munier, Le christianisme à Philae: Bull. de la société d'archéologie copte 4 [1938] 37/49). Weiteres bei Ph. D. Scott-Moncrieff, Paganismus and Christianity in Egypt (1913).

K. Baedeker, Ä.[8] (1928). – W. Bousset, Judisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (1915). – W. E. Crum, Art. Kopt. Kirche: Herzog-H.[3] 12, 801/15. – A. Fliche et V. Martin, Histoire d'Église 4 (1937) 15/30. 444. – A. Harnack, Mission[4] 2, 705/27. – A. Heckel, Die Kirche v. Ä. Diss. Straßburg (1918). – H. Leclercq, Art. Égypte: DACL 4, 2, 2401/571. – J. Leipoldt, Schenute v. Atripe = TU NF. 10 (1903) 21/39. 166/83 u. ö.; Die Entstehung der Koptischen Kirche (1905). – Lietzmann, Geschichte 1/3, s. Register. – W. Schubart, Einführung in die Papyruskunde (1918); Ä. von Alexander d. Gr. bis auf Mohammed (1922). – J. Strzygowski, Koptische Kunst (1904) XV/XXIV. – O. Wulff, Altchristl. Bildwerke (1909), s. Register s. v. Ägypten. *A. Böhlig.*

Aehre. A. Nichtchristlich. I. Griech.-röm. Nach griech. Sage hatte Demeter den Triptolemos mit der Ä. ausgesandt u. so der Menschheit die Gabe des Getreides geschenkt (vgl. Hom. Il. 13, 322; 21, 76; Callim. hymn. Cer. 137; weiteres bei Kern, Dem. 2749). Die aus dem agrarischen Demeterkult entstandenen eleusinischen Mysterien verbanden den ursprünglichen Mythos von der Spendung des Getreides mit dem Raub der Persephone u. der Trauer Demeters (vgl. Kern, Dem. 2749. 2756f; ders., Myst. 1242. 1245; Lenormant, Ceres 1054/7; ders., Eleus. 544/6. 548). Als Symbol der Göttin des Getreides spielte die Ä. daher vor allem in Eleusis eine große Rolle. Die auf Vasenbildern u. eleusinischen Weihereliefs erhaltenen Darstellungen von der Ausfahrt des Triptolemos zeigen die Ä. oder ein Ä.büschel in der Hand der Göttin oder ihres Sendboten (vgl. Wolters 286 u. Abb. 3f; Lenormant, Ceres 1050 Abb. 1298/99; Nicole 471f Abb. 7061f; 474 Abb. 7066; Sepp 424/6). Über die Ä. als Attribut Demeters, wie auch ihrer Tochter Kore u. des Triptolemos in Kunst u. Dichtung vgl. Lenormant, Ceres 1066. 1072 Abb. 1314; 1074f; ders., Eleus. 545. 571; Nicole 471/4; Kern, Dem. 2760f. Kunstvoll gearbeitete goldene Ä. u. ähnliche Weihegaben, wie zB. das goldene Saatfeld der Metapontiner zu Delphi, brachte man der Göttin als Dank für reiche Ernten dar (vgl. Wolters aO.) u. ließ aus dem gleichen Grund die Ä. als Münzbild prägen

(ebd.). Wahrscheinlich trugen die Priesterinnen Demeters als Abzeichen ihrer priesterlichen Würde Ä. in der Hand. Ein wohl zu diesem Zweck bestimmtes goldenes Ä.büschel fand man in einem Grab zu Syrakus (vgl. ebd. 284f. 298/9. Taf. 27). Ein ähnlicher Fund wurde in einem südrussischen Grab gemacht (ebd. 301). — In Eleusis wurde die Ä., ursprünglich das Symbol des naturhaften Lebens, zum Bild des höheren Seins nach dem Tode, das sich der Myste schon hier auf Erden durch die Mysterien u. die durch sie bewirkte Vereinigung mit der Gottheit zu sichern suchte (vgl. Lenormant, Eleus. 579). Wenn der Myste bei der Initiation durch die Schauer des Abstiegs in die Unterwelt das Mysterium des Todes an sich erfahren hatte, dann wurde ihm als Höhepunkt der Einweihung u. Symbol des neuen, göttlichen Lebens die Epoptie des großen, unaussprechlichen Schaumysteriums zuteil, einer im Schweigen gemähten u. in hellstem Lichtglanz gezeigten natürlichen Ä. (vgl. Hippol. philos. 5, 8, 40), die nach den dabei ausgerufenen Worten des Hierophanten: ‚Einen hl. Sprossen hat geboren die Hehre, die Brimo den Brimos, die Starke den Starken' (ebd.) das Symbol der Geburt eines Göttersprossen (Pluto) war, der Frucht des in den Mysterien vollzogenen ἱερὸς γάμος zwischen Zeus u. Demeter (vgl. zum Ganzen Kern, Myst. 1243f; Lenormant, Ceres 1066; ders., Eleus. 576. 578f). Das Mysterium der Ä. war auch für den Mysten Symbol der eigenen Wiedergeburt (vgl. ebd.). Von hier aus ist wohl auch die Ähre auf Grabdenkmälern zu deuten; vgl. die apulische Grabvase bei Wolters 295; Lenormant, Eleus. 579/80; ders., Ceres 1066 Abb. 1308). — Eine sehr frühe Darstellung von Ä. findet sich auf der Schnittervase von Hagia Triada (H. Bossert, Altkreta [1923] 67 Abb. 94/7).

II. Jüdisch. Die Ä.garbe Josephs, vor der sich die Garben seiner Brüder beugen, ist Hinweis auf seine spätere Erhöhung (vgl. Gen. 37, 7). Im Traum des Pharao symbolisieren die vollen Ä. fruchtbare Jahre, die dürren Ä. eine Hungersnot (Gen. 41, 5/7. 22/7). Junge Ä. werden im jüd. Kult geröstet u. zerbrochen als Erstlingsopfer dargebracht (Lev. 2, 14). Der Hungernde darf Ä. auf dem Acker des Freundes brechen u. mit der Hand zerreiben, aber nicht mit der Sichel mähen (Dtn. 23, 25). Die Ä.nachlese (Ruth 2, 2f. 7) sinnbildet den untergehenden Ruhm des Hauses Jakob (Jes. 17, 5), das Zerreiben der Ä. die Vernichtung des Hochmütigen (Job 24, 24).

B. Christlich. Vgl. zu Dtn. aO. (s. AII) das Ä.-rupfen der Apostel (Mt. 12, 1; Mc. 2, 23; Lc. 6, 1). — Auch die christl. Antike sah in der Ä. das Symbol der Auferstehung u. des höheren Lebens. Nach Ambr. ist die Ä.garbe Josephs (s. A II) das Bild der Auferstehung Christi, den die 11 Jünger zu Jerusalem als Auferstandenen anbeteten u. alle Heiligen nach ihrer Auferstehung anbeten werden; dieses Traumbild Josephs wies auch symbolisch auf Christus als König hin, den das ganze Menschengeschlecht mit gebeugtem Knie anbeten wird (Ambr. Joseph patr. 2, 7). Die Ä. symbolisiert auch den pneumatischen Auferstehungsleib des Christen, der aus dem durch den Tod als nudum granum (1 Cor. 15, 37) gesäten irdischen Leib hervorgeht (vgl. Orig. princ. 2, 10, 3; Carm. de resurr. mort. 121/5 u. Waszink zSt.; Joh. Chrys. i. 1 Cor. 41, 2f [PG 61, 357f]). Athanasius sieht in dem Werdegang Ä.-Saatkorn-Ä. den Weg des von Gott im Anfang vollkommen erschaffenen Menschen durch Sünde, Verderbnis u. Tod zur Auferstehung in der ursprünglichen Schönheit (quaest. ad Antioch. 24 [PG 28, 611]). Christus selbst vergleicht das Wachsen des Himmelreiches mit der Ä., die aus dem Samenkorn, zunächst als Gras, aufsproßt u. schließlich reife Körner trägt (Mc. 4, 26/9). Bei diesem Wachsen des Himmelreiches im Christen symbolisiert die reife Körner tragende Ä. den, der zur höchsten Tugend u. zum vollkommenen Werk gelangt ist (vgl. Greg. M. i. Ez. 2, 3, 5). Die aus dem Samen des Gotteswortes aufgesproßten Ä. sind die fructus Ecclesiae u. die fructus mentium (Ambr. i. Lc. 5, 28f), nach denen die Apostel hungern (vgl. Mt. 12, 1; Mc. 2, 23; Lc. 6, 1). Die Ä. ist weiter der Glaube an Christus; sie wird durch häretische Auffassungen vorzeitig zum Verdorren gebracht (PsJoh. Chrys. i. ill. Exiit qui sem. [PG 61, 774f]). Die wachsende Gotteserkenntnis des hl. Petrus gleicht einem aufsprossenden Getreidehalm, der in seiner Reifezeit Ä. trägt (Greg. M. i. Ez. 2, 3, 6; mor. 22, 20, 46). Die Ä. der Nachlese (vgl. Jes. 17, 5) symbolisieren die Erretteten aus Israel (Hieron. i. Jes. 7, 17, 4/6). Wie man Ä. zerreibt, so werden die Feinde Gottes vernichtet (ders. i. Job 24 [PL 26, 727]).

O. Kern, Art. Demeter: PW 4, 2, 2748/50. 2756f. 2760/3; Art. Mysterien: PW 16, 2, 1240/5. – F. Lenormant, Art. Ceres: DS 1, 2, 1021/78; Art. Eleusinia: DS 2, 1, 544/81. – G. Nicole, Art. Triptolemus: DS 5, 1, 469/74. – J. N. Sepp, Das Heidentum 2 (1853) 423/6. – P. Wolters, Gestalt u. Sinn der Ä. in antiker Kunst: Antike 6 (1930) 284/301. *Ph. Rech.*

Aeltester s. Presbyter.

Aequalitas s. Gleichheit.

Aequitas. A. Vorchristl. Entwicklung. Die ursprüngliche Bedeutung von ae. ist Gleichheit. Für die ältesten Römer wie für alle primitive Menschen war es eine große Errungenschaft, einige konstante Rechtsregeln gefunden zu haben, welche gleiche Fälle gleich behandelten u. alle Volksgenossen in gleicher Weise verpflichteten (Liv. 3, 34: iura aequasse; Tac. ann. 3, 27; vgl. Dig. 1, 2, 2, 1/3). In ihren primitiven Verhältnissen brauchten sie ja auch nur wenige Formen u. Typen des Rechts. Aber beim Fortschritt der Entwicklung erfuhren sie, daß viele Verhältnisse, welche als gleich unter gleiche Rechtsregel gestellt worden waren, in Wirklichkeit doch nicht gleich waren; so empfanden sie diese ersten wenigen Regeln immer mehr als unbillig. Daraus erwuchs das Streben nach einer neuen rechtlichen Gleichheit, nach einer neuen ae.; diese hatte unter Beibehaltung des Systems generalisierender Rechtsnormen Regeln für die Einzelfälle aufzufinden. Bei dieser neuen ae. trat allmählich das Prinzip der Billigkeit in den Vordergrund; es drängte den Gedanken der rechtlichen Gleichheit immer mehr, wenn auch nicht gänzlich, zurück; der Begriff der rechtlichen Gleichheit wurde fortan mit aequabilitas (griech. ἰσότης) bezeichnet. Von Cicero unter griech. Einfluß wieder belebt (de oratore 1, 188; 2, 209), hat er später das Recht der christl. Kaiser beeinflußt (s. u. B). — Die neue ae. (griech. ἐπιείκεια; am besten doch wohl, wenn auch nicht ganz genau, mit ‚Billigkeit' wiedergegeben), ist also die Berücksichtigung des in dem einzelnen Fall durch das Rechtsgefühl Geforderten (vgl. Dig. 44, 3 14 pr). Hieraus folgt, daß die ae. auf die Regel des positiven Rechts, dort, wo es veraltet ist oder dem religiösen u. ethischen Empfinden nicht mehr entspricht, korrektiv einwirkt. So wird die ae. zum Maßstab für die Kritik des geltenden Rechts u. das leitende Prinzip für dessen Fortbildung (Gaius 4, 71; Dig. 2, 14, 1 pr; 4, 4, 1 pr; 36, 1, 1, 2; 37, 1, 6, 1; 38, 8, 2; Coll. leg. mos. et rom. 16, 7, 2 u. 9, 2). Sie ist somit Grundsatz der Auslegung des Rechts u. im Anschluß daran eine das Recht ergänzende Norm (Dig. 4, 1, 7; 15, 1, 32 pr; 19, 2, 19, 9; 39, 3, 2, 5; 50, 8, 12, 6). Diese Aufgaben der ae. sind ewige Aufgaben. Der Streit zwischen Recht u. Billigkeit besteht auch heute noch u. wird immer bestehen, weil die ae. das Bindeglied zwischen dem Recht der Vergangenheit u. dem der Zukunft ist. Mit ihrer Hilfe befriedigten der Gesetzgeber (CIL 1, 196: SC. de Bacchanal. 26; 1, 201: SC. de Tiburt. 4; 1, 203: SC. de Asclep. 11 [lat.], 30 [gr.]) u. Praetor (Gaius 3, 25; Dig. 37, 1, 6, 1; 13, 5, 1 pr) die neuen Rechtsbedürfnisse. Anfänglich ist es nur dieses angeborene Gefühl der Billigkeit, das den Praetor bei seinen Entscheidungen (zB. bei der Einführung der Exzeptionen) leitet u. ihn bei den meisten Klagen den iudex auf die Berücksichtigung des bonum et aequum hinweisen läßt. Daneben tritt, wohl seit 150 vC., u. zwar besonders durch Vermittlung Ciceros (top. 90 u. 91; vgl. 9, 23 u. 28; off. 3, 67 u. 2, 41/2; de oratore 1, 178; Brut. 145 u. 198; leg. 1, 17; Caec. 65, 77, 80, 104; Mur. 27; vgl. Seneca ep. 95), der Einfluß der griechischen Lehre von der ἐπιείκεια, die nach einigen Ansätzen im 5. Jh. (Her. 3, 53: πολλοὶ τῶν δικαίων τὰ ἐπιεικέστερα προτιθεῖσι), besonders bei der Sophistik (Gorgias fr. 6 Diels: Sieg des ἐπιεικές über das δίκαιον) u. bei Plato (leg. 6, 757 e: ἐπ. als Milderung des strengen Rechts; vgl. 5, 735a; PsPlat. def. 412b) von Aristoteles entwickelt worden war (eth. Nic. 5, 14 p. 1137b: τό τε γὰρ ἐπιεικὲς δικαίον τινὸς ὂν βέλτιόν ἐστι δίκαιον . . τὸ ἐπιεικὲς δικαίου μέν ἐστι, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου; vgl. rhet. 1, 13). Die von der aristotelischen ἐπιείκεια und zugleich von der aristotelischen Naturrechtslehre (die ἐπιείκεια schöpfte ja aus dem ἄγραφος νόμος, aus dem φύσει δίκαιον) beeinflußte ae. wird in der Folgezeit immer mehr betont. Im Verein mit dem Naturrecht (ius naturale), das als in Übereinstimmung mit der ae. stehend betrachtet wurde (Dig. 1, 1, 11; 25, 3, 5), überflügelt diese, jetzt oft naturalis aequitas genannt (Dig. 4, 4, 1 pr; 13, 5, 1 pr; 38, 8, 2; 41, 1, 9, 3; 44, 4, 1, 1; 49, 15, 19, pr), schließlich das ius (Dig. 50, 17, 90: in omnibus quidem, maxime tamen in iure, aequitas spectanda est [Paulus]), das nun allein die Bedeutung des strictum ius, d. h. des alten strengen, allzu genauen Rechts bekommt (Dig. 13, 5, 30; 23, 2, 67, 1; 29, 2, 86 pr; Cod. Just. 3, 42, 8, 1). Diese Entwicklung wurde dadurch gefördert, daß die gesetzgeberische Tätigkeit bei weitem nicht gleichen Schritt gehalten hatte mit dem gewaltigen Umschwung der Verhältnisse. — Die Bedeutsamkeit des Ae.-Begriffs für die Vorstellungswelt des Römers zeigt sich auch darin, daß er Eingang in die Reihe der göttlichen Personifikationen der römischen Religion gefunden hat; vgl. Arnob. 4, 1 (weiteres bei Wissowa, Rel.[2] 332f). Seit Nero bzw. Galba erscheint Aequitas, deren entscheidendes Attribut die Waage ist, häufig auf den Münzen (vgl. Strack 164).

B. Christliches. Das Christentum hat die Entwicklung nicht unwesentlich beeinflußt. Im NT mahnt der Apostel Paulus nach der Vulgata: domini, quod iustum est et aequum, servis

praestate, quod et vos dominum habetis in caelo (Col. 4, 1). Der griech. Text lautet: οἱ κύριοι τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε κτλ. Ae. ist hier also eine Übersetzung von ἰσότης, Gleichheit. So faßt zB. auch Lactant. die ae. auf (inst. 5, 14: altera est igitur iustitiae pars aequitas; aequitatem dico non utique bene iudicandi, .. sed se cum ceteris coaequandi, quam Cicero aequabilitatem vocat. Deus enim .. omnes aequos, id est pares, esse voluit .. Nemo apud eum servus est, nemo dominus .. Aequo iure omnes liberi sumus .. Ubi enim non universi sunt pares, aequitas non est; et excludit inaequalitas ipsa iustitiam; vgl. Clem. Al. strom. 3, 2, 6). Ae. hat hier also die Bedeutung ‚religiöse Gleichheit der Menschen vor Gott', welche ihrerseits die Forderung rechtlicher Gleichheit (ursprüngliche Bedeutung von ae.) stellt. Diese ae. schließt natürlich den Begriff ‚Billigkeit' in sich. — Es ist diese von Konstantin zum ersten Male mit der iustitia (δικαιοσύνη) verbundene christliche ae. (ἰσότης), deren einzige Ausleger die Kaiser sind (Cod. Theod. 1, 2, 3; Cod. Just. 1, 14, 1), welche unter den christl. Kaisern den Sieg über das ius strictum erringt (Cod. Just. 3, 1, 8: placuit in omnibus rebus praecipuam esse iustitiae aequitatisque quam stricti iuris rationem; vgl. Cod. Just. 1, 4, 34, 18; 12, 40, 2 pr). Die ἐπ. (modestia in der Vulgata) sehen wir im NT verbunden mit πραιότης (mansuetudo) in der Bedeutung ‚göttl. Milde' (2 Cor. 10, 1) u. ‚menschliche Milde' (Tit. 3, 2; vgl. 1 Petr. 2, 18). Im röm. Recht hat diese ἐπ. keine Rolle mehr gespielt.

E. Albertario, Etica e diritto nel mondo classico latino: Riv. internaz. di filos. del dir. 12 (1932) 18/35 u. Studi di dir. rom. 5, 3/20; Concetto classico e definizioni postclassiche del ius naturale: Studi etc. 5, 279/90. – C. Bastnagel, De aequitate in iure romano: Bull. dell' Ist. di dir. rom. 45 (1938) 356/68. – A. Beck, Christentum u. nachklass. Rechtsentwicklung: Atti Congr. Internaz. di Dir. Rom. 2 (1935) 115. – R. Hirzel, ἄγραφος νόμος: AbhL 20 (1903) 3/98. – Th. Kipp, Art. Ae.: PW 1, 598/608. – P. Kamphuisen, L'influence de la Philosophie sur la conception du Droit Naturel chez les Jurisconsultes romains: Rev. Hist. de dr. fr. et étr. 11 (1932) 389/412. – H. Preisker, Art. ἐπιείκεια: ThWb 2, 585/7. – F. Pringsheim, Jus aequum u. ius strictum: SavZ 42 (1921) 643/68; Bonum et aequum: SavZ 52 (1931) 78/155; Ae. u. bona fides: Publicazioni Univ. Catt. d. S. Cuore 2, 33 (Milano 1931) 185/214; Römische Ae. der christl. Kaiser: Atti Congr. Internaz. Dir. Rom. 1 (1935) 121/52. – M. Rümelin, Die Billigkeit im Recht (1921). – P. L. Strack, Untersuchungen zur röm. Reichsprägung des 2. Jh. 1 (1931) 154/64. – J. Stroux, Summum ius summa iniuria (1926). – M. Voigt, Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum u. ius gentium der Römer (1856). – E. Wohlhaupter, Aequitas canonica (1931) 13/32.

E. J. Jonkers.

Aerzteeid. Im hippokratischen Corpus (CMG 1, 1, 4; 4, 628 L.) steht meist an erster Stelle der Eid (Ὅρκος). Er ist in der koischen Ärzteschule im 5. Jh. vC. entstanden als Ausdruck der Gesinnung der aus dem Asklepiadengeschlecht erweiterten Gilde, die auch eingeschriebene Schüler außerhalb der Blutsverwandtschaft der alten Ärzte in sich aufnimmt. Er bindet nicht gesetzlich, sondern ethisch u. religiös, da er dem göttlichen Ahnherrn u. seiner Familie geschworen wird. Er besteht aus 2 Teilen: a. Verhältnis zur Schule, b. berufliches Verhalten; a betont die Kindespflicht des θρεπτήρια ἀποδοῦναι u. verbietet die Weitergabe der Lehre an Unberufene, b gibt eine ungeordnete, also zusätzliche Zusammenstellung technischer u. ethischer Vorschriften. Der Schlußsatz enthält den allen griechischen Eiden gemeinsamen Segenswunsch u. Fluch für Einhaltung oder Verletzung der Eidespflichten. Der Eid bedeutet natürlich ein Ideal, dem der Einzelne nach der menschlichen Schwäche nicht immer gerecht wird, aber er hat als Forderung den Stand durch das ganze Altertum u. bis auf unsere Zeit hochgehalten. Die vielen Ehrendekrete für Ärzte rühmen eben das Verhalten, das er verlangt. Er ist auch vom Christentum u. Islam bis zu den Doktoreiden der Universitäten mehr oder weniger wörtlich, jedenfalls aber inhaltlich übernommen worden, sogar mit der Anrufung der göttlichen Familie. So beginnt der Doktoreid der reformierten Univ. Basel 1570: Deum Trinum et Unum, Hygiae et Panaceae parentem . . . testem advocas.

K. Deichgräber, Die ärztl. Standesethik d. hippokr. Eides = Quellen u. Stud. z. Gesch. d. Natw. u. d. Med. 3, 2 (1932) 29/49 (mit Text u. Übersetz.).

R. Herzog.

Aesculapius s. Asklepios.

Aetas aurea (Goldenes Zeitalter). Die Sehnsucht nach dem paradiesischen Urzustand der Menschheit findet sich wohl bei den meisten Völkern der Erde (Parallelen: Seeliger 391/4; Pfister 262f). Die typische Schilderung idealer Zustände tritt uns in der antiken Literatur in 5 Erscheinungsformen entgegen: 1. in den Sagen von einem glücklichen Zustand in der Vorzeit (Zeit des Kronos); 2. in der Schilderung einer glücklichen Endzeit in der fernen Zukunft (Apokalyptik, Or. Sib.); 3. in den Sagen von der Insel der Seligen, vom Elysium u. ä.; 4. in den Schilderungen von glücklichen Völkern am Rand der Erde (Hyperboreer, Äthiopier, Brahmanen,

Schlaraffenland); 5. in den Utopien (Platon, Theopompos, Jambulos, Euhemeros: vgl. Pfister 169 mit neuer Lit.; Freyer 1/79). Hier beschäftigt uns in der Hauptsache die 1. Form; die übrigen Erscheinungsformen werden gelegentlich gestreift.

I. Griechen (χρυσέη γενεή). Die älteste Überlieferung bietet Hesiod (op. 106/201 über die 5 Weltalter: goldenes, silbernes, ehernes, heroisches [nicht späterer Einschub: Rohde, Psyche[7] 1, 91/110], eisernes): ‚Zuerst schufen die olympischen Götter das goldene Menschengeschlecht, damals als Kronos im Himmel regierte. Wie die Götter lebten die Menschen sorglos u. frei von Krankheit u. Ungemach; sie kannten nicht die Beschwerden des Alters, nicht eine Schwächung der Glieder, genossen die Freuden des Mahles u. starben wie vom Schlaf überwältigt. Alle Güter standen ihnen zur Verfügung, die Erde gab von selbst reiche Frucht. Mit vielen Gütern gesegnet, verrichteten sie gern u. in Frieden ihr Tagewerk. Nachdem ihr Geschick sich erfüllt u. sie geborgen hat (μοῖρ' ἐκάλυψεν, vgl. Plat. Cratyl. 397 E), leben sie als gute Dämonen über der Erde, als Wächter der Menschen, Reichtum spendend: das ist ihr Königtum' (106/26). Es ist nun die Frage, ob Hesiod seinen λόγος aus dem Vorstellungskreis seiner böotischen Landsleute entnommen hat, der sich den Abstieg eines ursprünglichen Glückszustandes zum Elend der Gegenwart in 4 Abstufungen zurechtlegte. Seeliger 394: ‚Es ist nicht mehr möglich, die einzelnen Bilder wiederherzustellen, wenn wir dem Dichter die Selbständigkeit seiner Darstellung zuerkennen u. zugestehen, daß auch die Volksdichtung Widersprüche nicht gescheut haben wird. Gewiß werden die wesentlichsten Züge des G. Z., der der Freigebigkeit der Natur verdankte Wohlstand, Gemeinsamkeit des Besitzes, Freiheit von Krankheit, den Beschwerden des Alters u. den Mühsalen des Lebens sein, derb und ohne jede Sentimentalität geschildert; gewiß wird mit dem silbernen Geschlechte der Beginn des Verfalls in physischer u. sittlicher Beziehung begonnen haben; aber hierüber mehr zu sagen, wäre Willkür. Berechtigt sind wir, die Vorstellung eines Riesengeschlechtes an die eherne Zeit zu knüpfen, von dem Krieg und Gewaltherrschaft in die Welt gekommen sein sollen; die Züge eines eisernen Geschlechtes der Gegenwart sich auszumalen, blieb von Anfang an der Stimmung des einzelnen überlassen. Vielleicht ist der Glaube, der die ἐσθλοὶ ἐπιχθόνιοι φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων aus dem goldenen Geschlecht ableitete, in der Volkssage von den Weltaltern bodenständig, sicherlich ist es der Märchengott u. Märchenkönig Kronos. Im übrigen aber hat sie mit Theologie und Theogonie ebensowenig zu tun wie mit Flutsage u. Weltbrand.' Im Gegensatz dazu findet Pfister 287 (vgl. auch 262) das erste Stück antiker Apokalyptik bei Hesiod: ‚Wie bei den späteren Apokalyptikern durchdringt hier der weltumspannende Blick die Ewigkeit von der fernsten Vergangenheit bis in die Zukunft, eine gewaltige Schau, eine Geschichtsphilosophie, durch den Mund eines Propheten verklärt, der ganz gewiß nicht Hesiod selbst war; sondern dieser hat diese Schau übernommen. Diese Vorstellung von den Weltaltern tritt uns in den späteren Offenbarungen immer wieder entgegen, bis dann mehr u. mehr die im Orient vorgebildete u. uns besonders aus dem Buch Daniel bekannte Vorstellung von den 4 Weltreichen an ihre Stelle tritt' (vgl. Gall 266/9). — Homer weiß nichts von einem G. Z., ebensowenig die ältere Lyrik. Auch in der Tragödie fehlen deutlichere Beziehungen auf die Dichtung der Weltalter (im Gegensatz dazu Prometheus), nicht aber im heiteren Spiel, wo überhaupt dieser Stoff, zumal in Athen, seit er in den Kronien jährlich neu auflebte, vielfach behandelt wurde. Der letzte Ausläufer ist Lucian (ver. hist.). Gerade im Roman spielt das Motiv des G. Z. bzw. seine Abwandlung, die ‚Insel der Seligen', eine große Rolle (E. Rohde, Griech. Roman [2] [1900] 216_2). — Platon spielt oft auf Hesiod an, am deutlichsten rep. 8, 546 E: τὰ Ἡσιόδου τε καὶ τὰ παρ' ἡμῖν γένη, χρυσοῦν τε καὶ ἀργυροῦν καὶ χαλκοῦν καὶ σιδηροῦν (ebd. 3, 415 A; Gorg. 523 A; Phileb. 16 C; Cratyl. 398 A; leg. 677 E, 713 B f). Doch ist seine Auffassung nicht einheitlich: leg. 782 A/C, besonders Tim. 22 C; wieder anders im Politikos 269 C/274 C (orphisch-pythagoreische Einflüsse). Die Vorstellung vom idealen Urmenschen spielt in der Stoa eine bedeutende Rolle; Poseidonios wirkt noch bis ins späte MA (K. Burdach, Vom MA zur Reformation 3, 1 [1917] 314ff; im übrigen vgl. K. Reinhardt, Poseidonios [1921] 392/405). — Doch die ursprüngliche Sage von dem Glückszustand hielt dem philosophischen u. historischen Denken nicht stand: Emped. fr. 128 (Diels); Plat. Protag. 320/2. Besonders bei den Epikureern bildet sich die Lehre, daß der Urmensch einen βίος θηριώδης geführt habe, aus der ihn die fortschreitende Kultur allmählich zu höherer Sittlichkeit emporführte (Lucr. 5, 925/1160; Hor. sat. 1, 3, 99/106; Sen. ep. 90; O. Apelt, D. Ansichten d. griech. Philosophen über d. Anfänge der Kultur. Progr.

Eisenach [1901]; Seeliger 401/12; K. Reinhardt: Hermes 47 [1912] 492ff; Norden, Agnost. 371/5).

II. Römer. 217 vC. wurde auf Anordnung der sibyllinischen Bücher das Fest des altitalischen Gottes Saturnus (*Saturnalia) nach hellenischem Brauch umgestaltet (Liv. 22, 1, 19f). So ist mit Kronos die Sage vom G. Z. nach Rom gekommen (vgl. Verg. Aen. 8, 313/29). Ihre klass. Darstellung hat sie bei Ovid (met. 1, 89/150) gefunden. Ob er seine Schilderung an Hesiod anschloß, indem er nur die 4 nach Metallen benannten Weltalter frei gestaltete oder hellenistische Quellen u. Vorbilder benutzte (etwa die Phainomena des Aratos), soll dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist seine Darstellung vom G. Z. mehr negativ als positiv (ähnlich in der unter Senecas Namen überlieferten Tragödie Octavia 377/435), ebenso pessimistisch wie Catull 64, 384/408 (Tib. 1, 3, 35/50 ist eine typische Schilderung). Ovid weiß nichts von einer besseren Zukunft des Menschengeschlechtes, obwohl die Heilandserwartung der Menschheit bereits nahegebracht war durch Vergils 4. Ekloge. ‚Freilich, es gab auch Römer, die nicht an dieses sich auf dieser, wenn auch umgewandelten Erde niederlassende G. Z. u. an den vom Himmel niedersteigenden Weltheiland glaubten. Für Horaz, dem der σωτήρ sein irdischer Herr und König ist, kann sich auf diesem orbis das auch von ihm ersehnte Paradies nicht verwirklichen. So rät er in der 16. Epode voll Pessimismus seinem durch Bürgerkriege zerfleischten und verderbten Geschlecht, soweit es die melior pars ist, unter feierlichem Schwur, niemals heimzukehren, über den Ozean zu den Inseln der Seligen zu fahren, deren Zustände er ähnlich wie Vergil aO. schildert: Iuppiter illa piae secrevit litora genti, / Ut inquinavit aere tempus aureum; / Aere, dehinc ferro duravit saecula, quorum / Piis secunda vate me datur fuga (63/6). Aber ein vates der Saturnia regna, des «Reiches Gottes», war der leichtlebige Horaz nicht; das war nur der kindlich fromme Vergil. Horaz u. Vergil Vertreter zweier Anschauungen des sterbenden westlichen Heidentums‘ (Gall 466f). Und doch hat auch Vergil das unter orientalisch-jüdischen Einflüssen entstandene prophetische Gedicht später berichtigen zu müssen geglaubt in Georg. 2, 136/76 (laudes Italiae) u. 458/540 (Lob des Landlebens). Jetzt preist er Italien so, wie es wirklich ist, als das Land des G. Z.: ‚Sei mir gegrüßt, Saturnisches Land, du große Mutter der Früchte, große Mutter der Helden!‘ (aO. 173f). Endgültig aber läßt Vergil seine 4. Ekloge berichtigen durch die große Prophezeiung des Anchises (Aen. 6, 791/4): Hic vir hic est tibi quem promitti saepius audis, / Augustus Caesar divi genus, aurea condet / saecula qui rursus Latio regnata per arva / Saturnus quondam (vgl. auch Hor. c. 4, 5, besonders c. saec.). — Damit ist die A. a. zum politischen Schlagwort geworden. Ovid wagt bereits darüber seine Witze zu machen (ars am. 2, 277f): Aurea sunt vere nunc saecula, plurimus auro / venit honor, auro conciliatur amor. Und über des Augustus Nachfolger Tiberius spottet der Volksmund also (Suet. Tib. 59): Aurea mutasti Saturni saecula, Caesar: / incolumi nam te ferrea semper erunt. Noch einmal erhoffen die Römer ein G. Z., bei Antritt der Regierung des jungen Nero: initio saeculi felicissimi, sagt Seneca (apoc. 1) u. läßt die Parzen (4, 1, 10) goldene Fäden spinnen (aurea formoso descendunt saecula filo; vgl. O. Weinreich, Senecas Apocolocyntosis [1923] 42/8). Die Verspottung des G. Z. bildet bei Juvenal den Ausgangspunkt seiner 6. Satire. Einen letzten Nachklang der A. a. vernehmen wir beim letzten Elegiker Roms, Rutilius Namatianus iJ. 417 (R. Helm: HumGymn 49 [1938] 12/6).

III. Jüdisch-christlich. In der jüdischen Sibylle (= Or. Sib. 1) ist der Hesiodeische Mythos von den 5 Zeitaltern nachgebildet, u. zwar umfassen die Geschlechter bis zur Vernichtung durch die Sintflut 5 γενεαί, die zT. mit den Versen u. Ausdrücken Hesiods geschildert sind; die Namen fehlen allerdings. Die völlige Erneuerung der Welt erfolgt nach der großen Flut mit dem 6. Geschlecht, das merkwürdigerweise das ‚goldene‘ heißt: 284 γενέθλη χρυσείη, die glücklich gepriesen wird (287 ὦ γενεῆς ἕκτης πρῶτον γένος, ὦ μέγα χάρμα), bei deren Schilderung wieder Hesiod herhalten muß. Das 2. Geschlecht nach der Flut ist das der Titanen (307). Plötzlich bricht die jüdische Schilderung ab u. macht einer christlichen Interpolation Platz. Dadurch ist die weitere Schilderung ausgefallen. Erst 2, 15 (B. 1/2 sind ursprünglich ein einziger λόγος) lesen wir wieder von der δεκάτη γενεή (s. u.), die die letzte vor dem Weltende ist (vgl. App. in der Ausg. von Geffcken; Gall 322/9). Wenn Christus mit seinen Engeln u. den Propheten erscheint, dann werden die Frommen durch die brennenden Fluten zu einem sorglosen Leben entrückt, wo eitel Freude herrscht, wo es keine Klassenunterschiede, keine Unterscheidung der Jahreszeiten gibt (2, 320 διαμεριζομένη καρποὺς τότε πλείονας οἴσει [γαῖα] αὐτομάτη, κοινοί τε βίοι καὶ πλοῦτος ἄμοιρος). Ähnlich 8, 210/2; 423/9. Hier ist

nichts mehr von Hesiod zu spüren. Dagegen erinnert Or. Sib. 3, 373/80 an Hesiod u. die eschatologische Schilderung 3, 767/95 zeigt Ähnlichkeiten mit Vergils 4. Ekloge u. Horaz' 16. Epode (vgl. 5, 274/85). — Lactanz hat im 7. Buch der div. inst. (de vita beata) reichliche Zitate aus den Sibyllinen verwertet. Hier leben die alten Märchen vom G. Z. u. von der Weltverjüngung nochmals auf. Die von Lactanz zitierten Sibyllensprüche hat zwischen 478 u. 508 ein Unbekannter in eine von ihm zusammengestellte sibyllinische Theosophie aufgenommen (K. Mras: WSt 28 [1906] 43/83). Lactanz ist zugleich der Hauptvertreter des *Chiliasmus (über die Wendung von der Utopie zum Ch. s. Freyer 80/7). — Erst Augustinus hat in seiner Civitas Dei gegen den Volksglauben vom 1000-jährigen Reich, der sich im Osten länger noch als im Westen behauptete, entschieden: ‚Nicht ein kommendes 1000jähriges Reich, sondern die Kirche selbst ist die irdische Darstellung des Gottesreiches auf Erden. Vom Anfang der Zeiten an hat es das Reich Gottes u. die Reiche der Welt, hat es ihren Gegensatz gegeben, u. erst am Ende der Tage wird ihr Kampf zum verdienten Ende geführt werden' (Freyer). Augustinus teilt übrigens (nach der Schöpfungswoche) die Weltgeschichte in 6 große Perioden, abschließend mit dem 7. Tag, dem ewigen Sabbat im Himmel. Danach scheint mir Seeliger 424 recht zu haben, wenn er auch die δεκάτη γενεή der Sibylle auf hebdomadische Fristen zurückführt. Die 4 Weltalter (das ist sicher die ursprüngliche Zahl) führt Peterson 245/7 auf ‚orphische' Lehren (= 4 Elemente bzw. 4 Jahreszeiten) zurück, gleichgültig, mit welchen Götternamen sie benannt werden. Über die Vermengung der 4 Zeitalter mit den 10 saecula bei Servius in Verg. ecl. 4, 4/5 (= Nigidius Figulus) u. die Lösung dieses Rätsels s. Kerényi 9/10.

F. Boll, Die Lebensalter: NJb 31 (1913) 101 ff. – A. Doren, Wunschräume u. Wunschzeiten: VortrBiblWarb 4 (1927). – P. H. Epps, The Golden Age: ClassJourn 29 (1934) 292/6. – H. Freyer, Die politische Insel. Eine Geschichte d. Utopien von Platon bis zur Gegenwart (1936). – W. Fuss, Versuch einer Analyse von Hesiods Ἔργα καὶ Ἡμέραι. Diss. Giessen (1910). – A. Frh. v. Gall, Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Eine rel.-gesch. Studie z. vorkirchl. Eschatologie (1926). – E. Graf, Ad aureae aetatis fabulam symbola (1885). – H. Gressmann, Der Messias (1929). – W. Hartmann De quinque aetatibus Hesiodeis. Diss. Freiburg (1915). – R. Helm, Utopia (1921). – G. Höhn, Die Einteilung der Lebens- u. Weltalter bei Gr. u. Römern. Progr. Lohr (1912). – K. Kerényi, Das pers. Millenium im Mahbhārata, bei der Sibylle u. Vergil: Klio 29 (1936) 1/35. – E. Peterson, Εἷς Θεός (1926). – F. Pfister, Die Religion der Gr. u. Röm.: Bursian Suppl. 229 (1930). – R. Reitzenstein, Altgriech. Theologie u. ihre Quellen: VortrBiblWarb 4 (1927) 1/19. – A. Rzach, Sibyllinische Weltalter: WSt 34 (1912) 114/22. – Seeliger, Art. Weltalter: Roscher 6, 375/430. – W. W. Tarn, Alexander Helios and the Golden Age: JRS 2 (1932) 135 ff. – K. Vretska, Das Goldene Zeitalter: Mitteil. d. Ver. klass. Philol. in Wien 10 (1934) 63/7. – U. v. Wilamowitz, Hesiods Erga (1928).

A. Kurfess.

Aeternitas s. Aion, Ewigkeit.

Aether. A. Nichtchristlich. I. Mythus u. Dichtung. Die Region des Ä. (zusammenhängend mit αἴθω : Boisacq s. v.; so zB. Philo confus. ling. 156; Serv. in Verg. Aen. 1, 394: aether altior est aere, vicinus caelo, ἀπὸ τοῦ αἴθειν; Platon Cratyl. 410 B) befindet sich über der Luftschicht; sie ist eine reine, feurige Materie, die schon bei Homer öfters dem οὐρανός bzw. dem Ὄλυμπος gleichgesetzt wird, was den Erklärern an einigen Stellen Schwierigkeiten bereitet hat (das Material bei K. Lehrs, De Aristarchi studiis Homericis[3] [1882] 163/70, bes. 169; dieselbe Gleichsetzung in der lat. Poesie, besonders bei Vergil: ThesLL 1, 1150, 21; 1151, 17/30 u. 66/83; für die Unterscheidung von αἴθρα s. Isidor. orig. 13, 5, 1). Als untere Grenze wird meistens das Wolkenmeer genannt (Aristonic. in Hom. Il. 14, 288: ὁ δέ ὑπὲρ τὰ νέφη τόπος αἰθὴρ καὶ ὁμωνύμως τῷ στερεμνίῳ οὐρανός; vgl. ebda. 2, 458; Dio Chrysost. or. 1, 68 Arn.), von der Philosophie seit Aristoteles (A II) der Mond. Der Ä. gilt in der Mythologie als Sitz der Götter (zB. Hom. Il. 2, 412: Ζεὺς αἰθέρι ναίων; weiteres s. Wernicke u. ThesLL 1, 1151, 31/60); daneben wird er nach Homer auch selbst als göttliches Wesen personifiziert: Hesiod. theog. 124 ist er Sohn des Erebus u. der Nyx u. Bruder der Hemera; weiter in der Titanomachie Vater des Kronos (frg. 1 Kinkel; für seine Bedeutung in diesem Epos s. Philodem. π. εὐσεβ. 137 [61 Gomperz] u. Claudian. c. 53, 60), des Pan (Araeth. in schol. zu Eurip. Rhes. 36; s. Gruppe 207_4 u. 1390_5) oder Faunus (Calpurn. ecl. 1, 33), des Brotos (Gruppe 441_5) u. der Venus (Ampel. 9, 9); einiges weitere (besonders aus Hygin. praef. 1) s. Wernicke. Eine tiefergehende Wertung des Ä. bezeugen die dem Pherecydes zugeschriebene Gleichsetzung mit Zeus (Diels, Vors. A 9), wo indessen Hineinspielen stoischer Einflüsse nicht unmöglich ist (Zeller 1^6, 105_1), u. seine Bedeutung für die Orphiker (B 12/3 Diels; in den Ῥαψῳδίαι Ὀρφικαί gehört der Ä. zu der ersten, aus dem Chronos geborenen τρίας;

s. auch Musaeus B 14 Diels; Hymn. Orphic. 5: ἄστρων ἠελίου τε σεληναίης ὑπέρεισμα ... κόσμου στοιχεῖον ἄριστον; Aristoph. nub. 264/5; ebd. 569/70 wird er als Vater der Wolken erwähnt). Von hier aus ist auch zu erklären die Vorstellung vom Ä. als Gemahl der Erde (zuerst Aeschyl. frg. 44; Euripid. frg. 935: ὁρᾷς τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα / καὶ γῆν πέριξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν ἀγκαλαῖς; τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν [lat. Übersetzung: Cic. nat. deor. 2, 25, 65]; ebd. frg. 836. 869. 911; weitere Nachahmungen in der latein. Lit.: Lucr. 1, 250 [pater aether] u. 2, 991; Verg. georg. 2, 325; Lucil. frg. 1 Marx; weitere Belege für die Personifikation des Ä. bei den Röm. ThesLL 1, 1152, 44/8, daraus besonders Pacuv. frg. trag. 86/93). Überhaupt ist der Ä. als göttliches, aber nicht unstoffliches Lebensprinzip für Euripides von besonderer Bedeutung (alles Material bei Rohde, Psyche $2^{9/10}$ 254/62), was schon den Zeitgenossen auffiel; s. die Verspottung Aristoph. ran. 892; thesmoph. 14/5 u. 272. — Bildliche Darstellung wahrscheinlich in der Titanomachie (s. oben) des Pergamener Altars; er erscheint hier neben der Hemera, als langlockiger, mit einem Schurz bekleideter Gott von sehr zarten, weichen Formen (O. Puchstein: SbB 1889, 338/9).

II. Philosophie. Unter den griechischen Philosophen finden wir zuerst bei Anaximenes eine klare Scheidung zwischen der Luft u. dem Ä., der aus der Luft, dem Urstoff, entsteht (A 8 Diels). Wenn dagegen Aët. placit. 1, 28, 1 (A 8 Diels) der Logos des Heraclitus τὸ αἰθέριον σῶμα heißt, so ist stoischer Einfluß auf diese Bezeichnung doch wohl mehr als wahrscheinlich (Erörterung der Frage Zeller 1^6, 816_1). — Xenophanes (B 30, 4 Diels) spricht vom αἰθέρος ὄμβριον ὕδωρ, wo mit Ä. wohl einfach die Luft gemeint ist; deutlich ist dagegen die Scheidung Parmenides B 10, 1 u. 11, 2 D.: der Ä. ist ἀνωτάτω πάντων; unter ihm befindet sich der οὐρανός, darunter τὰ περιγεία (s. auch A 40 a D.). — Bei Empedokles wird der Ä. als eins der 4 Elemente sehr oft erwähnt. Es wird darunter aber die Luft verstanden, die nur einmal ἀήρ heißt (B 17, 18 D.; aber αἰθήρ varia lectio); so B 53/4; 100, 5. 13. 24; 115, 11 D. Das hindert übrigens nicht, daß im fertigen Weltgebäude ὑγρὸς ἀήρ / Τιτὰν ἠδ' αἰθήρ (B 38, 3/4 D.) unterschieden werden. Besonders betont wird, daß er ebensowenig wie die Erde unerschöpflich ist (B 39 D.). Er ist das erste Element, daß sich bei der Einwirkung des Νεῖκος von den anderen lostrennt (s. Zeller 1^6, 980). Nicht völlig deutlich ist, ob Empedokles den Ä. Zeus oder Aidoneus benannt hat (A 33 D.; W. Nestle bei Zeller 1, 2^6, 949_1; anders W. Kranz: Hermes 47 [1912] 23_1). — Von großer Bedeutung ist der Ä. im System des Anaxagoras, der ihn auch immer scharf vom ἀήρ geschieden hält (A 47 u. 40; B 1 u. 12 Diels); Ä. u. Luft sind bei der durch den νοῦς im anfänglich herrschenden Chaos verursachten Wirbelbewegung die zwei Massen, die sich zuerst absondern. Beide sind in Samen vorhanden (A 84 D.). Unter dem Ä. wird dabei verstanden das ‚Feine, Warme u. Trockene' (B 15 D.). Kritik an Anaxagoras' Vorstellung vom Ä. bei Aristot. de caelo 1, 3 (270 b 24; s. dazu Zeller 1, 2^6, 1235_1). — Nach Diogenes v. Apollonia wird die Sonne durch die Hitze des Ä. entfacht (Aët. plac. 2, 13, 5; s. Diels, Dox. Gr. 349). In der ps.-hippokratischen Schrift περὶ σαρκῶν (2; 64 C 3 Diels) wird ‚das sogenannte Warme' erwähnt, das unsterblich ist, Allwissenheit besitzt, bei der Aufhebung des Chaos emporstieg u. seitdem den Ä. bildet (weiteres s. Rüsche 169/70).— Bei Philolaus (B 12) tritt zum erstenmal bei den Griechen die Erwähnung eines fünften Elementes hervor: καὶ τὰ μὲν τᾶς σφαίρας σώματα πέντε ἐντί, τὰ ἐν τᾶι σφαίραι πῦρ <καὶ> ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς, πέμπτον (von Diels aO. zu Recht in Verbindung gesetzt mit Eurip. Troad. 884: γῆς ὄχημα). Allerdings ist die Gleichsetzung dieses fünften Elements mit dem Ä. umstritten (s. Nestle bei Zeller 1^6 515 u. Diels aO. für die verschiedenen Deutungsversuche; entschieden gegen die Gleichsetzung E. Sachs, Die fünf platonischen Körper [1917] 41). Für die späteren Doxographen ist die Annahme vom Ä. als fünftes Element bei den Pythagoreern feststehende Tatsache (zB. Aët. plac. 2, 6, 2; 2, 13, 5; Hermias irrisio 16 [Diels, Dox. Gr. 655, 21/2]; Theodoret. Ἑλλην. παθημ. 5, 20; Diels, Dox. Gr. 390). Einfluß der indischen Philosophie nehmen hier an: L. v. Schröder, Pythagoras u. die Indier (1884); Garbe, Samkhya-Philosophie (1894) 93. Das bei Diog. Laertios 8, 25/33 bewahrte Exzerpt aus einem nicht mit Namen genannten Pythagoreer, das nach M. Wellmann (Hermes 54 [1919] 225/42) auf die Schrift eines Pythagoreers des 4. Jh. zurückgeht, unterscheidet den reinen, warmen Ä. von dem kalten Ä., der die Erde umgibt; der erstgenannte ist unsterblich u. göttliches Lebensprinzip; ihm entstammt der oberste Teil der Seele (ausführliche Behandlung Rüsche 175–80). — Die Stellen in Platons Schriften, wo vom Ä. gesprochen wird, enthalten nichts Bezeichnendes (Tim. 58 D; Phaedo 109 B u. 111 B; Cratyl. 408 D, s. I. 1 Anf.). Indessen schreibt

Xenokrates (frg. 53 Heinze) ihm die Annahme eines fünften, mit dem Ä. identischen Elements zu, ebenso wie Philippus von Opus (Epinomis 984 B) u. Speusippus (frg. 4 Lang). Die Veranlassung dazu ist wohl die Ausführung Tim. 55 C (s. Nestle bei Zeller 1[6], 515). Demgegenüber steht, daß Aristoteles (s. unten) klar bezeugt, mit seiner gleichartigen Lehre vom Ä. etwas Neues zu bringen; daß Plato den Gedanken erwogen hat, ist jedenfalls nicht ausgeschlossen (Wilamowitz, Platon 1[2], 718). — Die größte Bedeutung hat der Ä. im System des Aristoteles: er steht als ein besonderes Element (πρῶτον στοιχεῖον: de caelo 3, 1 [298 b 6]); τὸ ἄνω στοιχεῖον (meteorol. 1, 4 [341 b 3]) den 4 anderen gegenüber (Hauptstelle de caelo 1, 3 [269 b 18]: θειότερον τῶν καλουμένων στοιχείων, ἄφθαρτον, ἀναλλοίωτον, οὔτε βάρος ἔχον οὔτε κουφότητα; s. noch ebd. 1, 2 [269 a 30/2]; gener. anim. 2, 3 [736 b 30]; meteorol. 1, 3 [339 b 25]). Er ist der Träger der Kreisbewegung; aus ihm sind die himmlischen Körper gebildet. Das ψυχικὸν θερμὸν ist sein Analogon (Rüsche 194 u. 203). S. Zeller 2, 2[4], 434/7 u. 455/6; H. Diels, Elementum (1899) 26; Rüsche 192/6. Diese Lehre vom πέμπτον σῶμα wird in der Doxographie überaus oft erwähnt (zB. Aët. plac. 1, 3, 22; 1, 7, 32; 2, 7, 5; 2, 30, 6; Arius Didym. epit. frg. phys. 9 [Diels Dox. Gr. 450, 12]; Hermias irrisio 11 [ebd. 654, 1]). Von besonderer Bedeutung war sie für die *Astrologie (F. Boll, C. Bezold, W. Gundel, Sternglaube u. Sterndeutung[4] [1931] 21 u. 90). — Von gleich großer Bedeutung ist der Ä. für die Stoa, die ihn indessen nicht den 4 anderen Elementen gegenüberstellt, sondern dem göttlichen Feuer, dem τεχνικὸν πῦρ, gleichsetzt (2, 580. 601. 1067 Arnim). Er ist das reinste, erste u. beweglichste Element (ebd. 2, 436. 527. 579. 642; 1061). Chrysippos bezeichnet ihn als ἡγεμονικόν des Kosmos (2, 634. 642. 644; Euseb. praep. ev. 15, 15, 8 = Diels, Dox. Gr. 465, 9). Er befindet sich rund um die Erde (Arius Did. epit. frg. phys. 31), enthält die Fixsterne (2, 668 Arnim) u. die Planeten (ebd. 2, 580), hat Kugelform (ebd. 2, 555), bewegt sich kreisförmig (2, 527) u. verursacht die ganze Bewegung des Kosmos (2, 642). Der Teil, der αὐγοειδής ist, heißt οὐρανός; in verdichteter Form bildet er die Sterne (2, 668). Selbstverständlich können ζῷα in ihm bestehen (2, 1014). Er ist ein göttliches Wesen u. wird dem Zeus gleichgesetzt (1, 514: Zeno; 1, 530. 532. 534: Cleanthes; 2, 634 u. 1077: Chrysippus; Boëthus frg. 2; Philodem. π. εὐσεβ. 12 u. 13: Diels, Dox. Gr. 546/7); einige Male wird er auch der Athene gleichgesetzt (Diogenes v. Babylon fr. 33: εἶναι ... τοῦ Διὸς τὸ ... τεταχὸς ... εἰς τὸν αἰθέρα 'Αθηνᾶν; Chrysipp. 2, 1021; s. noch Cornut. 20; Macrob. sat. 3, 4, 8 u. Augustin civ. Dei 7, 18, die beiden letzten nach Varro). Bei der ἐκπύρωσις wird das ganze Weltall zuletzt in den Ä. übergehen (2, 619 u. 1064). Als Weltseele wird der Ä. genährt durch Ausdünstungen von Land u. Meer (Arius Did. aO. 39: Diels, Dox. Gr. 471, 11/3; s. Diels z. St.). S. auch *Seele. — Bei Epikur finden sich keine besonders bedeutende Äußerungen über den Ä. (s. Diels, Dox. Gr. 589, 17). Die Römer (für Lucrez s. A I) bieten ebenfalls nichts Neues. Die stoischen Äußerungen des Varro haben einige Bedeutung für die Patristik (zB. August. civ. Dei 6, 7). — Philo verbindet die aristotelische Vorstellung vom Ä. mit dem feurigen Urpneuma der Stoa (quod deus sit immutab. 46; quis rer. divin. heres 283; somn. 1, 21), dessen Absenker, nach stoischer Denkweise, der νοῦς ist (dagegen bei Aristoteles nur ein Analogon des Ä.: s. oben). Auch das Gen. 2, 7 erwähnte πνεῦμα ist nach ihm ätherisch (leg. alleg. 3, 161; spec. leg. 4, 123; s. die Darstellung Rüsches 388/90; 392/3; 397/9). — Porphyrius bringt noch eine Neuerung dadurch, daß er den Ä. als Sitz der Engel, die Luft als Wohnort der Dämonen bezeichnet (Aug. civ. Dei 10, 9; seit Xenokrates wurde die Luft genannt als Wohnort aller, auch der guten, Dämonen, der Ä. als Sitz der Götter; so auch Porphyrius selbst noch öfters: de abst. 2, 38; ep. ad Anab. [XXX Parthey]; s. *Luft).

III. Eschatologie. Im 5. Jh. findet sich zuerst die Vorstellung vom Ä. als Sitz der Seelen der Gestorbenen, die dann, mit verschiedenen, auf den genauen Wohnsitz der Seele bezüglichen Modifikationen, in der Antike weiter bestehen bleibt. Zu den frühesten Zeugnissen gehört das Epigramm für die vor Potidaea (432) Gefallenen: αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθών (CIA 1, 442). Wieder ist es Euripides, bei dem diese Auffassung am stärksten hervortritt; vgl. suppl. 1148: αἰθὴρ ἔχει νιν ἤδη; Electra 59; Hel. 1014/6: ὁ νοῦς / τῶν κατθανόντων ζῇ μὲν οὔ, γνώμην δ' ἔχει / ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών; frg. 487 u. 971 N[2]. Einfluß des Epicharmus (Diels B 9) ist möglich (s. Rohde); Verspottung des Euripides auch hier durch Aristophanes pax 832/3 (s. die Ausg. v. J. van Leeuwen [Lugd. Bat. 1906]). Dann begegnet die Vorstellung sehr oft in der Epigraphik: Kaibel 41; 225, 3: ψυχὴ δ' αἰθέριον κατέχει πόλον; 312, 4; 570, 8; 650 (dazu Cumont. Rel. Orient.[4] 264, n. 90); RevPhil 23 [1909] 6; zur Unklarheit des Terminus Ä. in der Epigraphik s. Cumont, After

Life 105). — Von den Philosophen haben die älteren Pythagoreer wahrscheinlich den Seelen der Abgestorbenen die *Milchstraße als Sitz zugewiesen (s. H. Diels: RhMus NF 34 [1879] 489/91 u. weiter unten). Plato spricht Phaedr. 249 A von einer Versetzung der Seele εἰς οὐρανοῦ τινα τόπον, was spätere Schriftsteller als ein Emporheben zum Ä. deuten (s. B II), aber selbst bringt er nirgends den Ä. mit der Eschatologie in Verbindung. Xenokrates hat wohl zuerst angenommen, daß die Seelen in der *Luft zwischen Erde u. Mond verbleiben, wo sie erst für ihre Sünden gestraft u. sodann zu Dämonen werden (R. Heinze, Xenokr. [1892] 139–40); in dieser für die *Eschatologie höchst wichtige Lehre spielt der Ä. also keine Rolle, ebensowenig bei Aristoteles, der die individuelle Unsterblichkeit ablehnt (an. 430 a 22; ethic. Nicom. 1111 b 22 u. 1115 a 26). Die verschiedenen in der Stoa herrschenden Meinungen sind in ihrer Verschiedenheit nicht genau zu erfassen; jedenfalls ist ein Teil der Ansicht, daß die Seelen bis zur ἐκπύρωσις in der sublunaren Region verweilen (zB. Tert. an. 54/5; Euseb. praep. ev. 15, 15, 4). Auch die Eschatologie des Posidonius ist noch keineswegs endgültig rekonstruiert. Diels nimmt für ihn Cic. Tusc. 1, 19, 43 in Anspruch, wonach die Seele, nachdem sie die Erde verlassen, aufsteigt u. sich aufhält ,iunctis ex animo tenui et ex ardore solis temperato ignibus', also in der Grenzregion der irdischen Atmosphäre u. des Ä., wohin auch die oben belegte Ansicht mancher Stoiker hindeute (s. noch Badstübner 8; Cumont, After Life 77). Wenn dann der ebenfalls aus ihm schöpfende Cicero (somn. Scip. 16) die Milchstraße als Sitz hochverdienter Seelen erwähnt, so habe er dies bei Posidon. in einem doxographischen Referat als Ansicht älterer Pythagoreer gefunden. Heinze (Xenokrates 126/7), der besonders Sext. Empir. 9, 71, Plut. de fac. in orbe lunae 28 u. Sen. cons. ad Marc. 25 heranzieht, entscheidet sich für ein Verweilen der Seelen ganz in der sublunaren Region, also wie bei Xenokrates (so auch Norden, Komm.[3] 24/6; s. noch Cumont, After Life 82 u. 98/9). Dagegen ist mit K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie (1926), 308/11 zu betonen, daß an der angeführten Sextus-Stelle allererst ein Aufsteigen bis zur Sonne erwähnt wird (das von Heinze aO. 127_3 u. a. weginterpretiert wird). Höchstwahrscheinlich ist sein System bedeutend komplizierter gewesen, als aus den zerstreuten doxographischen Notizen hervorgeht (s. Reinhardt aO. 308/85). Für das Verbleiben der Seele im ,confinium aeris aetherisque' s. noch Porphyr. bei Stob. ecl. 1, 49, 61 u. Serv. in Aen. 5, 735. Die Vorstellung vom Verweilen der Seelen im reinen Ä. findet sich seit Cicero öfters bei den Römern; s. Vollmer zu Stat. silv. 5, 3, 20; Manil. 1, 758; die Worte des Titus bei Joseph. bell. Iud. 6, 47. Öfter als der Ä. werden dabei der *Fixsternhimmel u. die *Milchstraße erwähnt (so Macrob. in somn. Scip. 1, 11, 12; Favon. Eulog. disput. de somn. Scip. S. 1, 20 Holder; Numenius bei Proclus in remp. 2, S. 129, 26 Kroll; s. noch W. Gundel, De stellarum appellatione et religione Romana [1907] 153; für Ägypten: G. Maspero, Histoire des peuples de l'Orient 1 [Paris 1895] 181). Cumont (Rel. Or.[4] 265 n. 90) will für alle Theorien über ein Eingehen der Seele in den Himmel semitischen Einfluß annehmen; ob mit Recht, ist noch kaum zu entscheiden (Einfluß Ägyptens ist wenigstens möglich; s. oben). Aus dem Neuplatonismus ist zu erwähnen, daß Amelius das zukünftige Leben Plotins im Ä. vorausgesagt hat (Porphyr. v. Plot. 22; dazu Hopfner, Offenb. 1, 74). Für die nicht ganz eindeutigen Theorien des Porphyrius s. Hopfner aO. 1, 74/5 (auch für seine Lehre vom αἰθέριον σῶμα der Seele). Iamblichus nahm als Seelensitz den Ort zwischen Mond u. Sonne, also den niedrigeren Teil des Ä. an (Lyd. mens. 4, 149).

B. Christlich. I. Philosophisches. Was die Apologeten u. Kirchenväter über den Ä. sagen, bringt zu den unter A. beschriebenen Theorien nichts Neues. Allgemein verbreitet ist die aristotelische Zweiteilung des Weltalls in sublunare Gegend u. Ä., die sich sowohl in der Astrologie (bei den Peratikern: Hippol. ref. 5, 14, 10) wie auch sonst findet, zB. bei Basilides u. Isidor, wo die Region des Ä. ὀγδοάς heißt (Hippol. aO. 7, 19, 12/3; s. P. Hendrix, De Alexandrijnsche haeresiarch Basileides [Amsterd. 1926] 72); Orac. Sib. 7, 25; Orig. in Joh. comm. frg. 87 (4, 552, 2/4 Koetschau); Nemes. v. Emesa (Belege bei W. W. Jaeger, Nemesios von Emesa [1914], 78); Claud. Mamert. stat. an. 2, 12; für die Manichäer s. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (1907), 231/2; G. Flügel, Mâni (1862) 86. Indessen wird das Wort Ä. nicht besonders oft genannt; zB. fehlt es ganz im NT, bei Tatian, Athenagoras u. Cyprian; die Begriffe *Himmel u. *Paradies sind hier völlig überherrschend. Beachtenswert ist ein Fragment des Valentinus (Hippol. ref. 6, 37, 7), wo die doch wohl sicher mit dem Ä. gleichzusetzende αἴθρη (die Stelle ist textkritisch unsicher) gedeutet wird als die ἐντὸς Ὅρου Σοφία (*Valentinus). Origenes (princ. 1, 6, 4) bespricht, allerdings mit

Zurückhaltung, die Möglichkeit, daß der Auferstehungsleib ‚aetheris in modum et caelestis cuiusdam puritatis ac sinceritatis' sein wird. Mit großem Nachdruck bestreitet er, daß Gott ein αἰθέριον σῶμα hat (in Joh. comm. 13, 21; s. dazu L. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie [1896] 443/4). Gleicherweise bestreitet Joh. Philoponus (opif. mundi 1, 9) die neuplatonische Annahme eines ätherischen Körpers für die Engel (s. Hopfner, OZ 1, 38 § 159). Augustin bezieht sich zweimal auf die ihm aus Varro bekannte stoische Deutung des Ä. als Weltseele u. dessen Gleichsetzung mit Zeus (civ. Dei 4, 10 u. 7, 23). Eine Bekämpfung der Stoa liegt vielleicht vor, wenn PsHippol. consumm. mundi 37 betont wird, daß beim Weltende der feurige Strom τὸν αἰθέρα διαλύσει ἐκ τῆς πυρώσεως ὥσπερ κηρόν (s. die stoische Ansicht A II). Beachtenswert ist schließlich noch bei Claud. Mamert. (stat. an. 2, 7) die Verbindung der Elemente mit den 5 Sinnen: Feuer – Gesicht; Ä. – Gehör usw. (*Element). — Der Eigenname Aetherius (– a) findet sich seit der Mitte des 4. Jh., besonders in Gallien (ThesLL 1, 1154, 26/53), eines der Argumente, mit denen man die Verfasserin der Peregrinatio ad loca sancta als Gallierin zu erweisen sucht (s. die Übersicht bei E. Löfstedt, Philol. Kommentar zur Per. Aether. [1911] 4/8).

II. Eschatologie. Auch in dieser Beziehung wird der Ä. in christlichen Quellen nicht oft erwähnt; bei L. Atzberger aO. wird das Wort kaum je genannt. Tert. an. 54 bestreitet die nach ihm platonische Ansicht (s. I B), daß die Seelen gestorbener Philosophen ‚in aetherem sublimantur'. Clemens (für den αἰθήρ völlig gleichbedeutend ist mit οὐρανὸς: protr. 7, 74, 1 u. 10, 83, 2) sagt protr. 2, 114, 4, daß Christus ἐξάρπασας ... τῆς ἀπωλείας τὸν ἄνθρωπον προσεκρέμασεν αἰθέρι μεταφυτεύων τὴν φθορὰν εἰς ἀφθαρσίαν καὶ γῆν μεταβάλλων εἰς οὐρανούς; vielleicht hat hier die Gnosis seine Sprache beeinflußt (s. B I: Valentinus). Methodius spricht von einem Sicherheben der jungfräulichen Seelen εἰς καθαρὸν αἰθέρα καὶ τὸν τῶν ἀγγέλων γείτονα βίον, jedenfalls unter Einfluß von Plato Phaedr. 246 A, das er also wie Tert. deutet. Auch Origenes nennt ein Aufsteigen der reinen Seelen εἰς αἰθέρα (c. Cels. 7, 5 u. 32; s. auch 7, 42). Indessen ist es bei seinen äußerst komplizierten eschatologischen Ansichten (s. dafür besonders Atzberger aO. 387/93) nicht ratsam, hier sofort an Einflüsse einer bestimmten Philosophenschule zu denken. Einige Male wird die *Milchstraße als Seelensitz erwähnt, so Hieron. ep. 23, 3: non in lacteo caeli palatio ... sed in sordentibus tenebris; CEL 1438, 17: sede beatorum recipit te lacteus orbis. Nur in der christl. Epigraphik wird der Ä. sehr oft erwähnt; hier hat aber das Beispiel der nichtchristlichen Poesie u. die metrische Bequemlichkeit ohne Zweifel eingewirkt. Erwähnt seien ILCV 148, 3/4 Diehl: exacto vitae transcendit ad aethera cursu / terrenum tumulo dans, animam superis; 60, 4/5: inque sinus summi genitoris apertum / aethera pervolitans levibus se sustulit alis (wo der Ä. als Seelensitz nicht ganz sicher ist); besonders bezeichnend 1049, 22/4: robore caelesti mundum calcavit et omnes / terrenas vicit labes purgatior aethra / vitarum maculas puro qui decoquit igni (*Fegfeuer); weiteres ebd. 63 A, 10; 63 B, 1 u. 24/5; 212, 2; 440, 1; 458, 4; 1049, 10; 1053, 14; 1093, 4; 1233, 9/10; 1234, 3; 1644, 2 u. 12; 1645, 8; 1646; 1668, 3; 1764, 3; 1784, 6; 1786 A, 6; 1957, 1/2; 1987, 5 (Damasus); 2166, 4; 3340, Anm.; 3441, 1; 3446, 8 (Damasus); 4812, 1/2.

E. Badstübner, Beiträge z. Erklärung u. Kritik der philos. Schriften Senecas (1901). – P. Capelle, De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus (1917). – F. Cumont, After Life in Roman Paganism (New Haven 1922); Les Religions Orientales[4] (Paris 1929). – H. Diels, Zu Cic. Tusc. 1, 19, 43: RhMus NF 34 (1879) 487/91. – A. v. Mess, Art. aether: ThesLL 1, 1149, 13/1152, 48. – K. Wernicke, Art. Aether: PW 1, 1903/4. *J. H. Waszink.*

Aetites s. Adlerstein.

Aevum s. Ewigkeit.

Affe. A. Griech.-römisch. Eine treffliche Charakteristik des A. (griech. πίθηκος, lat. simia, simius; auch μιμώ, vgl. Suid. 1577) gibt Aristot. (h. a. 2, 8); er unterscheidet 3 Arten: Hunds-A., Paviane u. Meerkatzen. Der Antike sind außerdem noch menschenähnliche A. bekannt (Paus. 1, 23, 6; Plin. n. h. 8, 215; Solin. 27, 60). Die A.mutter ist um ihre Jungen sehr besorgt (Plin. n. h. 8, 216; vgl. den Ausdruck ‚A.liebe'). Wegen seiner Gelehrigkeit u. seiner unübertrefflichen Nachahmungskunst (Ael. n. a. 5, 26; 6, 21; Plut. mor. 52 B; Plin. aO.) wurde der A. in Griechenland u. Rom schon früh zum beliebten Haustier (Athen. 12, 519; vgl. Clem. Al. paed. 3, 30, 3). Bei öffentlichen Vorführungen ergötzte er die Menge (Apul. met. 11, 8; Greg. Nyss. nom. et prof. Christ.: PG 35, 649$_{88}$). Bei den Spielen des Pompeius wurden äthiopische A. in den Tierhetzen verwendet (Plin. n. h. 8, 70). — Weil der A. den Menschen gerne nachmacht, nannte man Leute, die andere verständnislos nachahmen, ‚Affen' (Plin. ep. 1, 5, 2: stoicorum simia; Hist. Aug. Maximin. 27, 5: Titianus .. simia tempo-

ris sui; vgl. Apoll. Sid. ep. 1, 1, 2: oratorum simia). — Der A. gilt als Unglückstier (Cic. div. 1, 34, 76; Luc. pseud. 17). Sein Harn mit Chamäleoneingeweiden an die Tür eines Feindes gestrichen, zieht diesem allgemeinen Haß zu (Plin. n. h. 28, 117). Die Galle des männl. A. bewirkt, von Eheleuten genossen, Knaben-, die des weibl. A. dagegen Mädchengeburten (Cyran. 2 δ 2). Zum Unsichtbarwerden verwendet man im Zauber eine Mischung aus verschiedenen pflanzlichen u. tierischen Bestandteilen, in der auch das Auge des A. enthalten ist (PGM I 248/9). — Als Ersatz für Menschen werden zu Sektionen menschenähnliche A. verwendet (Galen. 2, 222, 533). Der Harn des A. heilt Krankheiten (Nepual. 10); sein Fleisch u. Fett sind heilkräftig (Ael. n. a. 5, 39; 15, 17; Plin. n. h. 8, 52; Philostr. Apoll. 25). A.blut befreit den Löwen vom Fieber (Plin. n. h. 8, 52; Ael. v. h. 1, 9). — Älteste Darstellung des A. auf der Arkesilaosschale (um 550 vC.; vgl. E. Pfuhl, Malerei u. Zeichnung d. Griechen 1 [1923] 225). Über sonstiges Vorkommen des A. in der Kunst vgl. Keller; Eisler 111; Bachofen 113f. — Über Affenverehrung: *Tierkult.

B. Orientalisch. In Ägypten ist der A. dem Mondgott Tehuti heilig (Strabo 17, 812); mit Freudensprüngen begrüßt er den Neumond, während er bei abnehmendem Monde trauert (Plin. n. h. 8, 215). Zur Zeit des Neumondes schließt der Hunds-A. seine Augen u. stellt das Fressen ein, sein Weibchen dagegen menstruiert (Horap. 1, 14). Als Personifikation des Mondgottes erscheinen A. in betender Haltung auf dem Obelisken von Luxor (Keller 1 Abb. 8), vor dem Sonnengott Horus (ebd.) oder der stehenden Osirismumie (Bilderatl. 9/11 [1926] 65, 18). Nach Ael. n. a. 5, 7 wird der A. in Ägypten von Katzen verfolgt. — Nach 3 Reg. 10, 22 u. 2 Paral. 9, 21 läßt Salomon alle 3 Jahre seine Flotte nach Tharsis fahren, um Gold, Silber, Elefantenzähne, A. u. Pfaue zu holen. — Über assyr. Darstellungen des A. vgl. Dölger 223.

C. Christlich. Im Physiol. (15) ist der A. Ebenbild des Teufels; denn wie der A. einen Kopf hat, aber keinen Schwanz, so hat der Teufel einen Anfang (in Herrlichkeit) als einer der Erzengel, aber kein Ende (in seiner Verdammnis; vgl. F. Lauchert, Geschichte des Physiol. [1889] 36). Der Teufel gilt den Kirchenvätern als der A. Gottes, da er u. seine Genossen (Tat. or. adv. Gr. 7, 6) Taufe u. Eucharistie in den Mysterienkulten nachäffen (Tert. praescr. 40; Justin. ap. 1, 66; 1, 62, 1. 2). Als Nachäffungen christl. Vorstellungen u. Einrichtungen betrachten die christl. Autoren ferner etwa die Auferstehung des Dionysos, die Himmelfahrt des Herakles, die Totenerweckungen des Asklepios (vgl. Justin. dial. 69, 1/3), die von Kaiser Julian geschaffenen neuen heidn. Institutionen (Greg. Naz. or. 4, 112). Bei Greg. Naz. ist der A. ein Bild der Ruhmsucht u. Eitelkeit (c. 1, 2, 33, 96 [PG 37, 935]; 2, 2, 4, 173/80 [PG 37, 1518]). — Die Christen sollen Gott nicht in der Weise der Griechen verehren, die als Götter u. a. aufstellen, was ihnen zur Speise gegeben wurde, Vögel, Hunde u. A. (Clem. Al. strom. 6, 5, 40, 2). Prud. läßt den Märtyrer Romanus gegen den Götzendienst, u. a. auch gegen die Verehrung von A., Krokodilen, Ibissen reden (perist. 10, 256; vgl. 246ff; c. Symm. 2, 869/72). — Wer Statuen u. Gemälde, die bei Menschen u. Tieren Leidenschaften erregen, verehrt, steht an Verstand hinter dem A., der sich durch kein Bild oder Spielzeug täuschen läßt (Clem. Al. protr. 4, 58, 1/2). Nach der Lehre der Basilidianer sind die Leidenschaften Geister von Wolfs-, Löwen-, Bocks- u. A.-Gestalt u. entsprechendem Wesen (Clem. Al. strom. 2, 112, 1). Clem. Al. tadelt, daß man sich A. zur Unterhaltung hält, während man Greise, die Tugend lehren können, nicht aufnehmen mag (paed. 3, 30, 3). Tat., der die gesamte Heilkunst ablehnt, gibt den Rat, sich an Gott, der viel mächtiger sei, zu wenden u. sich wie der Löwe durch den A. heilen zu lassen (or. 18). — Über das Weiterleben des metaphorischen Gebrauchs von ‚A.' im Mittelalter s. Curtius.

J. J. Bachofen, Gräbersymbolik der Alten (1925) 113. – E. R. Curtius, Zur Literarästhetik des MA 1: Zeitschr. f. rom. Philol. 58 (1938) 45f. – W. C. McDermott, The Ape in Antiquity (Baltimore 1938); blieb unerreichbar. – F. J. Dölger, Ichth. 2, 146₁. – R. Eisler, Orph.-dionys. Mysteriengedanken in der christl. Antike (1925) 73. 81. 108f. – E. Cougny-E. Saglio, Art. Bestiae mansuetae: DS 1, 1, 693f. – O. Keller, Antike Tierwelt 1 (1909) 1/11. – Oder, Art. A.: PW 1, 1, 706/7. *S. Grün (E. Stemplinger).*

Affekt.

Affekt im antiken Sinne ist griechisch vor allem πάθος (andere Bedeutungen bei Liddell-Scott 1, 1285f). Die entsprechenden lateinischen Termini (vgl. H. Gomoll, Der stoische Philosoph Hecaton. Diss. Berlin [1933] 6/8) sind: 1. perturbatio (seit Cic. Tusc. 4, 10); — 2. affectus (seit Sen.; anderer Gebrauch: ThesLL 1, 1185f; zu affectus maritalis *Ehe); — 3. affectio (sicher

erst seit Gell. 1, 26, 11; zu sonstiger Bedeutung aO. 1, 1177/80); — 4. passio (term. techn. seit Apul.; vgl. Varro bei Charis. 2, 16). Der letztgenannte Terminus wird von der doxographischen Kritik der Kirchenschriftsteller besonders anerkannt: quae Graeci πάθη, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut iste, de Graeco expressius passiones vocant (Aug. civ. D. 9, 4).

A. Griechisch-römisch. In ihrem Sinne sprechen von A. bzw. dem παθητικὸς λόγος auch die Dichtung (zur Komödie: Quint. 1, 8, 7; 11, 184; zur Tragödie besonders Sen.; vgl. E. Hansen, Die Stellung der Affektreden in den Tragödien des Seneca. Diss. Berlin [1934]) u. die Rhetorik (Cic. Brut. 37; vgl. ThesLL 1, 1188). Eine eigentliche Lehre vom A. entstammt jedoch der Ethik. Den Griechen charakterisiert eine besondere Stärke triebhafter Überwältigung u. ebenso auch die aus ihr erwachsene ‚Auflehnung gegen das ungehemmte Walten der Naturtriebe' (Gomperz 27f). Anfänglich zeigt sich diese noch weniger reflexiv in Dichtung u. Leben, besonders im Kampfe gegen θυμός, ἔρις, μῆνις, ὕβρις, ἔρως als asoziale Faktoren (Belege Howald 9f; s. auch die mit Mesotes, Dike-Hybris, Sophrosyne gegebenen Axiome des μηδὲν ἀγάν: H. J. Mette, ΜΗΔΕΝ ΑΓΑΝ [1933]), später im allgemeinphilosophischen Ideal der inneren Freiheit u. Eudämonie (vgl. Gomperz 25/39). Dieses legen bereits Pythagoras u. Demokrit in seinem stoischen u. hedonischen Grundzug fest. Sie empfehlen die συμμετρίη (58 D 6 [Diels 1[5], 471, 6/8]; andere Belege Howald 15f) bzw. die εὐθυμίη, ἁρμονίη usw. der A. (P. Natorp, Die Ethica des Democrit [1893] 95, 103/9). Zur Zeit des Hellenismus werden die inzwischen vor allem durch stoischen Einfluß vorangetriebenen Affekttheorien zugleich zu einem zentralen Anliegen der ethisch-therapeutischen Praxis. Die Lehre vom A. erscheint seitdem als besonderer Topos (Arnim 3, 1), sogar als einer der 3 Topoi der ganzen Ethik (Epict. 3, 2, 3). Daher erklären sich auch, von Spezialschriften zu Einzelaffekten wie *Habsucht, *Lust, *Mitleid, *Unlust, *Zorn ganz abgesehen, die zahlreichen, fast ganz verlorenen Werke περὶ παθῶν von Peripatetikern (so Theophr. [Diog. L. 5, 45]) u. Stoikern (so Zeno [Arnim 1, 41], Chrysipp. [3, 456], Herill. [1, 409], Sphaer. [1, 620], Poseidon. [vgl. Pohlenz, Pos. 537/643], Hecato [Diog. L. 7, 110], Dionys. Metath. u. a.), die schließlich ausliefen in Kompendien verschiedener Schulen (erhalten ist zB. PsAndron. περὶ παθῶν: ed. X. Kreuttner [1885]; zu PsPlut.: Hermes 40 [1905] 161/5) u. Schriften von Ärzten (Galen. περὶ ψυχῆς παθῶν).

I. Menschliche Affekte. a. Theorie. Die Spekulation fragt nach dem Wesen, näherhin nach Definition, Einteilung u. Faktoren (Psychologie) des A., sodann nach dem Wert u. der Therapie. — 1. Wesen, Definition. An Definitionen setzen sich durch: (α) Die Definition des Aristoteles (. . ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη: eth. N. 2, 4, 1105b 21/3) bzw. des Peripatos: ἐστὶ κίνησις τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς πλεοναστικὴ κατὰ φαντασίαν ἡδέος ἢ λυπηροῦ (Stob. 2, 39, 1/3; zum Verständnis des ἄ-λογος: Holler 8). — (β) Die Definition der Stoa. Ihre wesentlichen, mit wechselnder Vollständigkeit wiederkehrenden Elemente kennzeichnen den A. als κίνησις ἄλογος u. παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις (vgl. Cic. Tusc. 4, 11), ὁρμὴ πλεονάζουσα, falsche κρίσις oder δόξα (Belege u. Exegese: Arnim 1, 205/15; 3, 377/91; Bonhöffer, Epikt. 262/73; Chaignet 2, 161/70; Ringeltaube 9/14 u. a.; zu Philo: Schmidt 86/90). Die Einzelaffekte werden hinsichtlich des genus proximum verschieden definiert, je nach dem betonten Element: als Denken (κρίσις, δόξα, ὑπόληψις), Fühlen (ἔπαρσις, συστολή u. a.) oder Wollen (ὁρμή, φυγή, ὄρεξις, ἔκκλισις: vgl. Arnim, Indices). — Einteilung. Unter ethischem Gesichtspunkt ordnen Akademie u. Peripatos die Einteilung der A. jener der Tugenden unter (eth. N. 3, 9/15), unter psychologischem werden ἡδονή u. λύπη grundlegend für Epikuräer (als unmittelbare Kriterien des Guten u. Schlechten: Diog. L. 10, 34. 31; Cic. fin. 1, 9, 30) u. Kyrenäiker (Diog. L. 2, 86). Der Schulstreit ergibt die Unterscheidung seelischer, leiblicher u. leibseelischer A. (PsPlut. anim. an corp. sit lib. 4/7). Die Stoa selbst unterscheidet νοσήματα oder morbi von ἀῤῥωστήματα oder aegrotationes (Arnim 3, 421/30; zur Kontroverse etwa Bréhier 256/8; Dyroff 161/4). Innerhalb der ersten Gattung gelangt die platonische Vierzahl als Hauptaffekte zu allgemeiner Geltung: τῶν δὲ παθῶν τὰ ἀνωτάτω . . . εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν (Arnim 3, 412; ebd. 378. 381. 385/94). Diese scheiden sich nach den Kriterien ‚Gegenwart oder Zukunft', ‚vermeintliches Gut oder Übel' (aO. 3, 385/7; 391. 3), können aber nach Reihenfolge u. Ausdruck wechseln (vgl. Cic. Tusc. 4, 7, 14 mit 3, 11, 24; zu Philo: Schmidt 88/90). Ihre weitere Aufteilung in Unterarten führte zu Affektlisten oder *Lasterkatalogen (zur dynamischen Einteilung der A. hinsichtlich ihres Ursprungs: Miceli 183f). — Herkunft. Die durchgehende Psychophysiologie betont das Pneuma als ‚materielle' Ursache der

A. (Duprat 411; zu Späteren: Siebeck 2, 275f). Die psychologische Grundfrage nach der Entstehung der A., grundgelegt von Plato (Tim. 69e/70 u. ö.) u. Aristoteles (eth. N. 2, 4, 1105b 19/21), wird dank dem stoischen Widerspruch ausführlich diskutiert, allerdings, wie schon früher, immer mit ethischer Ausrichtung (Siebeck 2, 223f), so daß sich zwei Grundrichtungen gegenüberstehen, nämlich die akademisch-peripatetische u. die stoische. Nach der ersteren stammen die A. aus dem Leib bzw. der niederen Seele (so auch Epic., Plut., Galen. u. a., vgl. Siebeck 2, 224f; 235/7; auch Philo leg. all. 3, 116; 4 Macc. 1, 28). Nach der letzteren kommen sie von der Seele. Sie sind Funktionen des Logos (Arnim 1, 202), nämlich des λόγος ἡμαρτημένος oder πονηρός (Gal. plac. 390; Plut. virt. mor. 3), erfließend aus falschen Urteilen über Güter u. Übel (Arnim 3, 356; 377/94; zur jüngeren Stoa: Bonhöffer, Epikt. 278/81; Holler 60/6). Näherhin beruhen sie auf einer δόξα πρόσφατος, welche vor allem die Jüngeren aus einer ‚verkehrten Sinnesrichtung' (Diog. L. 7, 110) infolge falscher Erziehung u. Gewöhnung (Epict. 3, 19, 5) u. dem ‚versucherischen Reiz der Dinge' (ebd.; Gal. 463) erklären (Bonhöffer, aO. 266/75). Innerhalb der Stoa stellt Poseidonius dem streng monistischen Intellektualismus Chrysipps, der die falschen Urteile mit den A. gleichsetzt (Arnim 3, 456/76; Pohlenz, Pos. 173/81; Bréhier 253/5; dagegen Holler 6f), eine mittelstoische dualistische Affektepsychologie gegenüber (Belege zu Sen., Cic., Philo: Holler 11/6; 30/35; 59/68; zu PsAndron.: Ringeltaube 27f). Auf Grund seiner Dreiteilung der Seele sind die A. weder Urteile noch Folgen solcher, sondern wurzeln naturgemäß in den beiden niederen Seelenkräften (Gal. plac. 348, 12/6) u. gelten als πάθη im abwegigen Sinne nur insofern, καθ' ὅσον ἔκφοροι καὶ ἄμετροι κινήσεις εἰσὶ καὶ οὐ κατὰ κρίσιν (aO. 494, 9; vgl. Philo all. 3, 116; Pohlenz, aO. 609/34; Ringeltaube 18/24). Über die stoische Psychologie hinausgehend (vgl. Schmidt 90/2) fragt Philo bereits nach dem metaphysischen Ursprung der A. (W. Knuth, Der Begriff der Sünde bei Philo. Diss. Jena [1934] 3/23). — 2. Wert. Die Kriterien für den Wert der A. werden von manchen gesucht in dem Verhältnis der A. zur Eudämonie hedonischer Richtung. Daraus erfließt die Diätetik der Epikuräer u. Kyrenäiker. Erstere verlangt einerseits die Regulierung der Begierde nach dem Grundsatz des Ausgleichs zwischen kinetischer u. statischer Lust (Howald 59f), anderseits den Kampf gegen die Furcht vor Göttern u. Tod (aO. 62). Die Kyrenäiker erstreben den Ausgleich zwischen A. u. ‚verständigem' Genießen (Zeller 2, 1, 360; 364/8). — Andere suchen die Kriterien für die ethische Bewertung der A. in deren Verhältnis zu Natur u. Vernunft. Hiernach scheiden sich nach der Annäherung des Platonismus an Aristoteles wesentlich zwei Grundstandpunkte: (α) Peripatos: Der A. ist nicht natur- oder vernunftwidrig (Cic. Tusc. 4, 17, 19, 43), er ist als zwangsmäßige, naturgegebene Regung (Arist. eth. N. 1135b 21; 1106a 3) weder Tugend noch Laster d. i. κακία (aO. 2, 4, 1105b 28/31); beides wird er aber je nach Maß oder Unmaß (Belege M. Wittmann, Die Ethik des Aristot. [1920] 143/9). — (β) Stoa: Die A., von denen die 3 εὐπάθειαι oder constantiae u. deren Unterarten (Arnim 3, 431/42; zu Philos Vierzahl: Schmidt 98/101) als Normalgefühle u. spezifische Wirkung der Tugend ausscheiden (Arnim 3, 411. 76; zu einer dritten Gruppe Bonhöffer, aO. 298/316), sind als solche vernunft- u. naturwidrig, ἁμαρτία (Plut. virt. mor. 10, 2, 449 D), also auszurotten (Arnim 3, 443/35). Daher werden auch im ständigen Schulstreit (utrum satius sit modicos habere adfectus an nullos, saepe quaesitum est ..: Sen. ep. 116, 1) hauptsächlich 2 Stichworte verfochten: einerseits μετριοπάθεια oder mediocritas (so von Akademikern [Cic. c. acad. 2, 44. 135; Max. Tyr. diss. 17, 8] u. Skeptikern [Sext. Emp. hyp. 1, 25; vgl. Hermes 39 [1904] 15/29]); anderseits *ἀπάθεια (Cic. Tusc. 4, 34/57; vgl. Pohlenz: Hermes 41 [1906] 339/44). Vermittlungslehren stellen dar: (α) Die vier Zuständlichkeiten des Panaetius (Cic. 1, 68f. 29. 102; vgl. G. Ibscher, Der Begriff des Sittlichen usw. Diss. München [1934] 81/4); (β) die mittelstoische ‚Prophathie-Lehre' (Holler 39. 68/70); (γ) die Verbindung der Metriopathie u. Apathie in der Vollkommenheitstheorie Philos (Völker, Fortschr. 264/7) u. der neuplatonischen *Tugend-Lehre. — 3. Therapie. Die Therapie der A., das eigentlichste Anliegen besonders der jüngeren Stoa (Cic. Tusc. 4, 9; off. 2, 18), disponiert nach dem Schema: Prophylaxe – Heilung (κωλύσομεν τε τῶν παθῶν ἕκαστον γενέσθαι καὶ γενόμενον ἰασόμεθα: Galen. 396, 14; Sen. ira 2, 18, 1) bzw. κρίσις (Ursprung u. Wesen des A.) – ἰατρεία (ἄσκησις). τῶν γὰρ παθῶν κρίσει καὶ ἀσκήσει περιγιγνόμεθα, προτέρα δ' ἡ κρίσις ἐστίν ..: Plut. garrul. 16); zum Gebrauch desselben, das begreiflicherweise zuvörderst für die Behandlung der einzelnen A. bezeugt ist (*Zorn u. a.), vergleiche man Cic. Tusc. 3, 22/79 (22/7; 28/75; 76/9; vgl. Pohlenz: Hermes 41 [1906] 321/39); 2, 33/41; Plut. garrul. 2/15–16/23; curios. 1/9–10/4; laud. ips. 1/17–

18/22. Zu methodisch verschiedenem Verfahren führt die Verschiedenheit der Krisis bei Chrysipp. u. Poseidon. (Ringeltaube 30/2; Bréhier 260f; Reinhard 313/9; Poppelreuter 21/37).
b. Affekterziehung. In der Diatribe wird der Philosoph zum ‚Befreier der Menschen u. Arzt der A.' (Luc. vit. auct. 8; vgl. Vögtle 62/73; zu den Einflussen auf das Judentum: ebd. 100/113). Theoretische Diskrepanzen (der unmäßige A. ist dem Peripatetiker so verwerflich wie dem Stoiker) treten zurück hinter der erziehlich eingestellten Darstellung (Charakteristik, Symptome, Häßlichkeit, Schädlichkeit, Gegenmittel) der praktisch bedeutsamsten Einzelaffekte, besonders der auf die Adiaphora bezüglichen: *Habsucht, *Lust, *Ruhmsucht u. a. (*Lasterkataloge). Der jeweils behandelte A. ist stets der wichtigste (Cic. Tusc. 3, 22/7; Sen. ira 1, 2, 1; Philo dec. 151 u. ö.). Gewisse Topoi gehören dabei zum handwerksmäßigen Bestande. So 1. das Ziel. Es ist negativ: die Ausrottung der A. (Teles 56; Epict. 3, 22, 13; Sen. ep. 85, 2), ἀπάθεια, ἀταραξία, ἀλυπία, ἀφοβία (Vögtle 137); positiv: der Genuß der überlegenen Freiheit u. Ruhe (ἐλευθερία, εὐθυμία, εὐστάθεια, εὔροια: ebd.; Cic. Tusc. 5, 6, 16; Epict. 2, 18, 28; Muson. 34, 20; 87, 3), welche die Vernunft dringlich erkämpfen muß (Sen. Ag. 224; Epict. 1, 33, 7; Plut. cup. div. 357, 22; Philo leg. all. 2, 106; 4, 92 u. ö.). Das Ziel ist also mit einem Wort: der affektlose τέλειος oder σοφός (Cic. Tusc. 3, 14/21; Philo sacr. A. C. 49; leg. all. 3, 131. 189; spec. leg. 2, 46. 187). — 2. Das Grundmittel ist: λόγος, φρόνησις, νοῦς o. ä. (Cic. Tusc. 3, 74; Sen. dial. 85, 9; Epict. 2, 18, 8; 4 Macc. 1, 1. 7. 13; Philo fug. 190f; opif. 154; somn. 1, 112 u. ö.), dazu die ἄσκησις u. ἕξις (Epict. 3, 12, 4/12; vgl. Gomperz 115/8; Völker, Fortschr. 131f). — 3. Andere Gemeinplätze sind folgende: Der A. ist vernunftwidrig u. maßlos (Philo congr. 62; her. 192; virt. 195); A. werden personifiziert, besonders Hedone (Cic. fin. 2, 69; Philo sacr. A. C. 32), Tryphe, Voluptas (Roscher 3, 2, 2107/9); man verwendet Vergleiche mit Feuer (Philo spec. leg. 4, 83; fug. 158), Bestien (agr. 83. 101; praem. 88), Tyrannei (Philo Abr. 219; leg. all. 2, 107; Epict. 3, 22, 105), ἀγών u. ἀθλεῖν (Philo Abr. 48; migr. 27; opif. 81), Wagenlenker (spec. leg. 4, 79; leg. all. 3, 127) u. a.

II. Affekte Gottes. Der Gott der Philosophen, schon früher frei von Leiden (πάθη: Anax. 2, 29, 31f Diels[5]) u. passiver Veränderung aus metaphysischen Gründen (Plato Hipp. m. 285b; Arist. met. 1, 8, 990a 1), ist seit den Sophisten, besonders seit der Stoa u. Epikur, ach frei von A. aus ethischen Gründen (Cic. nat. deor. 1, 45; Orig. princ. 2, 4, 4: affirmantes penitus impassibilem deum atque his omnibus carentem affectibus sentiendum). Daher gilt fast gemeinhin: ἀπαθὲς τὸ θεῖον (Pohlenz, Zorn G. 3/7; 129f). Die Volksgötter lehnen, mit besonderer Spitze gegen die destruktiv wirkenden A. der Dichter (Vell. bei Cic. nat. d. 1, 41; Balb. aO. 2, 70), verschiedene Schulen ab. So sehen die Platoniker in ihnen ‚affektverhaftete Dämonen' (Belege: Pohlenz, aO. 133/9); die Stoiker bezeichnen sie als vergöttlichte Leidenschaften (150f). Die Kritik der letzteren ist vor allem gegeben mit der Erörterung: πόθεν θεῶν ἔννοιαν ἔλαβον ἄνθρωπο (Arnim 2, 1009; Cic. aO. 2, 60/72).

B. Christlich. I. Neues Test. Wie bei den Lasterkatalogen wertet das NT auch πάθος nicht als A. (Vögtle 211/3). Hier u. später gehört es gleich den Hauptaffekten ἐπιθυμία u. ἡδονή (zu Tit. 3, 3: Vögtle 210f u. ThWb 2, 925$_{89}$) zu den widergöttlichen Elementen u. ist entgegen sonstiger generischer Bedeutung (so πάθημα: Rom. 7, 5; Gal. 5, 24) nach schon spätjüdischem Sprachgebrauch sexuell bestimmt (Rom. 1, 26f; Col. 3, 5; 1 Thess. 4, 5 [vgl. Vögtle 208f]; dagegen Herm. s. 6, 5, 8).

II. Patristik. Aus gleichem religiös-praktischem Interesse wie das NT behandelt die Folgezeit ausschließlich die konkreten A. als Sünden u. Tugenden (*Lasterkataloge), bis Einflüsse der griechischen Apathielehre (Justin. ap. 2; dial. 45, 4) oder, wie beim A. des Mitleids, praktische Konsequenzen aus ‚der Verkehrtheit weltlicher Philosophie' (Cypr. ep. 60, 3) die Reflexion über den Genusbegriff hervorrufen. — Als Quellen kommen im besonderen in Frage die Spezialabhandlungen zur *Achtlasterlehre u. einzelnen Affekten wie Zorn, Mitleid, Ruhmsucht, Lust, sodann Monographien über Tugend(en) u. Laster (Symeon Metaphr.: PG 32, 1116/33; Nilus: ebd. 79, 1139/44; Joh. Damasc.: ebd. 95, 1127/70; Const. Porphyr.: ebd. 113, 951/6; Gregor. Palamas: ebd. 151, 411/24; PsEphraem 3, 425/34 [Assem.]; vgl. J. Hausherr: Orientalia christ. anal. 120 [1939] 13: ‚une compilation des plus indigestes'; Petr. Damasc. δήλωσις τῶν παθῶν. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν [Venedig 1792] 639f), endlich noch Paraphrasen heidnischer Schriften wie PsAnton. Erem.: ebd. 11/30 (vgl. Hausherr, aO. 30 [1933] 212/6). Ausdrückliche doxographische Hinweise auf profane Schriften u. Lehrpunkte bringen Orig. c. Cels. 1, 64; Hieron. dial. Pel. 2, 6; Lact. epit. 56, 2; inst. 6, 13, 7; 6, 14. 18; ver. cult. 6, 15; Aug. civ. D. 9, 1. 4f u. ö.

a. Menschliche Affekte. 1. Theoretisches. Defini-

tion. Das überwiegende Interesse an den Einzelaffekten u. deren ethischer Auswirkung (vgl. Lact. epit. 56, 1; inst. 6, 5; 7, 10; Aug. civ. D. 8, 17) läßt die Wesensfrage zurücktreten. Elemente stoischer Definitionen finden sich zB. bei Clem. Al. strom. 2, 13, 59, 6; Maxim. Conf. cent. 2, 32 (zu den einzelnen A. vgl. Clem. Al. strom. 2, 7, 32, 4; paed. 1, 13, 101, 1; vgl. die einschlägigen Artikel). — Einteilung. Die Sp. 162 genannten Einteilungen kehren hier wieder: die Unterordnung der A. unter die Aufreihung der Tugenden, die Unterscheidung von leiblichen u. seelischen A. (s. unten), von ἀῤῥωστήματα u. νοσήματα (Arnim 3, 477), der vier Hauptaffekte (τὰ πάθη τὰ γενικώτατα: Clem. Al. paed. 1, 13, 101, 1). Vgl. Clem. Al. strom. 2, 20; Greg. Nyss. anim. res. (PG 46) 61B; Nem. Em. nat. hom. 17. 19; Lact. inst. 6, 13, 7; 6, 14f; Hieron. ep. 132, 1; dial. c. P. 2, 6; Aug. conf. 10, 14; Isid. Hisp. Num. 5. Die 4 Hauptaffekte wechseln wie schon früher nach Bezeichnung (zB. tristitia-dolor-moestitia) u. Reihenfolge; sie werden formal auch nach den herkömmlichen Kriterien geschieden (Lact.; Hieron. aO.; dial. c. P. 2, 6: duae praesentis, duae futuri, duae bonorum et duae malorum), inhaltlich zT. jedoch ausdrücklich auf ein neues Ziel ausgerichtet (zB. Greg. Nyss. aO.; Aug. tr. i. Joh. 60, 3; civ. D. 14, 7: Konkretisierung des rectus amor). — Herkunft. Die Frage nach der Herkunft der A. wird zunächst mit der Antike, u. zwar (α) im Sinne der Stoa beantwortet: der A. entsteht aus Erkenntnis- u. Willensschwäche (Clem. Al. strom. 2, 20, 109, 3/9; Isaac Syr. cogit.: PG 86, 885 B; Macar. h. 4, 8). Sie wird aber auch beantwortet (β) im Sinne dualistischer Psychologie: aus dem ἄλογον μέρος (Greg. Nyss. h. opif. 18: PG 44, 192 B; Nem. Em. aO. 16f; zu Joh. Chrys.: Gräf 40/2; insofern haben auch Tiere A.: Greg. Nyss. aO. 192 A C; anim. res. PG 46, 53 A; dagegen Aug. civ. D. 8, 17). Sie wird ferner beantwortet (γ) im Sinne des Leib-Seele-Problems (Clem. Al. strom. 5, 11, 67, 1; paed. 1, 6, 43, 1; Orig. princ. 3, 4, 2; Athenag. mort. 15; Tert. spect. 17; Aug. civ. D. 14, 3); das Hauptinteresse gilt dabei der praktischen Einteilung der A. in körperliche u. seelische (Joh. Damasc. octo spir. 10; Euagr. ep. 32 [551 Fr.]; Diadoch. cap. perf. 99; Cassian. coll. 5, 3, 4; vgl. eine Dreiteilung bei Basil. ep. 261, 3). Sodann werden (δ) die A. auf die 3 Seelenkräfte zurückgeführt (Greg. Nyss. ep. can.: PG 45, 224; Cassian. coll. 24, 15). (ε) Außerhalb der Schule bemühen sich im Rahmen einer platonischen Dreiteilung der Menschen um eine wissenschaftliche Psychologie der A. syrische Theologen seit Johannes Solit. (vgl. Hausherr: Orientalia christ. anal. 120 [1939] 11/9). Man fühlt sich aber vielfach von einer bloß psychologischen Beantwortung der Frage nach dem Urgrund der A. nicht befriedigt (vgl. Aug. vera rel. 38, 70; conf. 10, 30, 41). Das Problem wird kurzerhand mit dem Hinweis auf die Dämonen als letzte Ursache der A. gelöst (so im Mönchtum); grundsätzlicher, ähnlich wie bei Philo, unter dem Gesichtspunkt der Theodizee: insofern der Mensch κατὰ θεῖον εἶδος gebildet ist, ist die ἐμπαθὴς διάθεσις oder wenigstens die κακία τῶν παθῶν (Macar. hom. 4, 8; ep. 2, 412 C; 413 C) aus dem Begriff der Menschennatur u. damit der Haftbarkeit Gottes auszuscheiden (Clem. Al. paed. 2, 10, 84, 1; Basil. hom. mor. 25, 396; Greg. Nyss. h. opif. 18, 192 A B; an. res.: PG 46, 53. 55 D/56 C). Die A. gelten, wenigstens in sündhaftem Unmaß, als Folgen des Sündenfalls (Macar. ep. 2, 409; Joh. Chrys. in Rom. hom. 13, 1; Aug. civ. D. 14, 10; zu Ambros.: Dudden 2, 617/20); sie sind daher Kennzeichen dieses Lebens (Greg. Nyss. virg. 4; Aug. civ. D. 8, 17; 14, 9f). — Ethischer Wert. Die ethische Qualität der A. bestimmt sich bei den Vätern einmal aus ihrem Verhältnis zur gottgeschaffenen Natur: sie werden als ihr widersprechend (Belege oben) oder gemäß empfunden (Lact. inst. 6, 18, 33; vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 17, 1); sodann aus ihrer ethischen Funktion gegenüber Tugend u. Sünde bzw. Laster (Lact. inst. 6, 15, 9). A. sind nur Anreiz zur Sünde (Joh. Chrys. in Rom. hom. 13, 1; Lact. epit. 51, 1f) u. zwar keineswegs zwingender Anreiz (Greg. Nyss. an res. 61A; Basil. deus non auct. 5, 6, 7; Cassian. inst. 7, 4). Die A. sind indifferent gegenüber ἀρετή u. κακία (Greg. Nyss. aO. 65 C/8 A; Basil aO.; Joh. Chrys. in Ps. 44, 405 B; Lact. inst. 6, 16, 5f.9; 6, 17, 5. 10), sie sind sogar nützlich, ja notwendig zur Tugend (Lact. inst. 6, 15. 19; Cassian. coll. 4, 12, 16; Aug. civ. D. 9, 4). Entscheidend dafür, ob die A. ‚Werkzeuge der Tugend oder des Lasters' werden, ist die Führung oder Unterlegenheit des (ὀρθὸς) λόγος (Greg. Nyss. an. res. 61 A/C. 65 C; Basil. hom. 10, 5f; Greg. Naz. carm. mor. 25, 360f; Aug. civ. D. 9, 4); ihr Maß oder Unmaß (Joh. Chrys. in Rom. hom. 13, 1; Hieron. dial. c. P. 2, 6); ihr Gebrauch u. die Willensrichtung (Greg. Nyss. an. res. 61A; 65C; Greg. Naz. carm. mor. 358f; Basil. hom. 10, 5f; Lact. epit. 56, 3f; Aug. civ. D. 19, 9: de amore boni et de sancta charitate venientes); deren Objekt (Greg. Naz. aO. 365/9; Greg. Nyss. aO. 65 C/68 A; Basil. hom. 10, 7; Lact. ira 6, 16, 8f; epit. 56, 4/7), insbesondere das Heilsziel (Lact. inst. 6, 19, 6; Aug.

civ. D. 14, 9, 19; 9, 6). Diese Bewertung spiegelt sich in der zwiespältigen Ausdrucksweise wider. Einerseits herrscht bei der überwiegend praktischen Einstellung der Affektelehre die schlechthin negative Bedeutung von πάθος, passio usw. vor. Anderseits wird affectus, affectio von vitium, vitiosa passio abgesetzt (Lact. inst. 6, 15; Hieron. ep. 133, 1; Aug. civ. D. 14, 9; vgl. Ps-Aug.: PL 40, 1089); die Griechen betonen in diesem Fall, erst ‚die schlechten Bewegungen der Seele' gälten als πάθη (Greg. Nyss. an. res. 65 C–68A) oder sie kennzeichnen die negative Bedeutung mit entsprechenden Epitheta, zB. ἀτιμία (Macar. hom. 48, 3; Ephraem. inst. mon. 3, 329 D), κακία (ebd. 348 C). Daher kehren auch hier die 2 bekannten Stichworte wieder: die Apathie, die auch hier bisweilen intensiv verschieden gefordert wird vom Durchschnitt (Clem. Al. strom. 6, 9, 74, 1) u. vom Vollkommenen (ebd. 15, 115, 2; vgl. Völker, Vollk. 22f. 44/62), oder (unter gleichzeitiger Ablehnung der Apathie als unmöglich u. naturwidrig, zT. mit Berufung auf die Schrift: Greg. Nyss. beat. or. 2; Joh. Chrys. in Mt. hom. 16, 7; Hieron. dial. c. P. 2, 6; ep. 133, 1) die Haltung der Metriopathie (Greg. Nyss. aO.; Joh. Chrys. aO.; Const. Ap. 6, 23; Cassian. coll. 7, 5; Ambros. hex. 1, 31); die letztere wird bisweilen ausdrücklich nach dem neuen Lebensziel ausgerichtet (Aug. civ. D. 9, 5; 19, 27; Lact. epit. 56, 7), besonders bei umstrittenen A. wie Mitleid, Zorn, Furcht (Clem. Al. strom. 2, 7; Vit. Synclet. 47/8 [Cot.]), sogar mit dem Versuch einer neuen Formel, zB. Lact. inst. 6, 17, 9: non extollendus, ut Stoici, neque temperandus timor, ut Peripatetici volunt, sed in veram viam dirigendus est (vgl. Lact. epit. 56/8). Beiläufig versucht man es auch mit mittelstoischer ‚Propathie' (passio u. propassio: Hieron. com. in Mt. 4, 26; Belege Holler 36/45) u. mit einer Spiritualisierung der A. (‚redressement des passions': Hausherr: Orientalia christ. anal. 120 [1939] 11). — Therapie. Eine Theorie der Therapie alten Umfangs wird nicht diskutiert. Wohl aber werden deren Grundelemente mit der technischen Ausdrucksweise (zB. Greg. Nyss. ep. can.: PG 45, 224; vgl. hier u. zum folgenden *Achtlasterlehre u. sonstige einschlägige Art.), sowie das übliche Schema rezipiert: κρίσις (Basil. hom. 11: PG 31, 381 C. 372 C/82 B; Clem. Al. paed. 1, 12, 100, 1) – ἰατρεία (Basil. aO. 381 B–85 C; Clem. Al. aO. 100, 2) bzw. Prophylaxe – Heilung (Basil. hom. 11: PG 31, 381 C; Ambr. off. 1, 21, 97). Dabei tritt an Stelle des Philosophen Christus: ὁ μόνος ἀληθινὸς ἰατρὸς καὶ θεραπευτής (Macar. h. 43, 3).

2. Affekterziehung. Sie geht im Stil der Diatribe weiter, hebt also vor allem auf die einzelnen A. ab (*Lasterkataloge), wobei auch hier der jeweils genannte A. der wichtigste ist (Basil. hom. 10, 3; 11, 1). Die alten Gemeinplätze leben weiter: Ziel ist auch hier die *Apatheia, *Ataraxia, tranquillitas animi, εὐταξία u. a. (Clem. Al. paed. 3, 13; zusammenfassend: Callist. Ign. Xanth. meth. reg.: PG 147, 784/8), die Durchsetzung der Vernunft (Greg. Naz. carm. mor. 25, 360f; Basil. hom. 10, 5 [PG 31, 365 A]; Greg. Nyss. h. op. 18, 192 D; Joh. Chrys.: PG 52, 417; Diad. Phot. cap. C 40: PG 65, 1180 A; Ephraem. inst. mon. 3, 325 F [Ass.]; Cassian. coll. 7, 5; Ambr. parad. 51f; Aug. civ. D. 19, 27) in dringlichem Kampfe (Greg. Naz. beat. or. 2, 91; Basil. ep. 42, 2; Joh. Chrys. in Mt. hom. 11. 8; Cassian. coll. 4, 12). Dieses Ziel ist auch Gegenstand der Erlösung (Greg. Nyss. or. dom. 3, 4; Aug. civ. D. 8, 17). Neben die Vernunft (vgl. vorausgehende Belege) treten religiös-asketische Mittel (Gebet, Schrift, Fasten usw.): Clem. Al. quis div. salv. 21; Orig. hom. 5, 8f; Joh. Chrys. in Mt. hom. 4, 9; Euagr. Pont. cap. pract. 6; Cassian. coll. 4, 12; 5, 15. Weitere Gemeinplätze: die A. sind vernunftwidrig u. maßlos (Clem. Al. paed. 1, 2, 6, 1; strom. 13, 59; Greg. Naz. beat. or. 28, 56; Joh. Chrys. aO.; Hieron. ep. 21, 13); sie erscheinen personifiziert als Dämonen (*Achtlasterlehre); man verwendet Vergleiche mit Feuer (Clem. Al. paed. 1, 9, 83, 2; Greg. Naz. aO. 28, 28), wilden Tieren (Clem. Al. strom. 15, 115, 2; Joh. Chrys. aO.), Tyrannei (Greg. Naz. aO. 28, 48; Greg. Nyss. or. dom. 3, 4; Ambr. Noe 12; Bened. reg. mon. 61, 24), ἀγών o. ä. (Joh. Chrys. in Joh. hom. 4, 5; Macar. hom. 17, 4f; Isid. Pel. ep. 1, 63; Cassian. coll. 4, 12), Wagenlenker (Greg. Nyss. an. res. 61 B; Basil. h. 10, 5; Lact. inst. 6, 17, 14).

b. Affekte Gottes. Für die Griechen erwuchs das Problem aus dem Zusammenstoß biblisch-anthropopathischer Ausdrucksweise mit dem griechischen ἀπαθὲς τὸ θεῖον (vgl. Athen. ap. 21; Justin. ap. 2). Aufgeworfen wurde es von Heiden wie Celsus (Orig. 4, 72; 6, 65) u. christlichen Gnostikern wie Basilides u. Valentin (Pohlenz, Zorn G. 18/22). Von der kirchlichen Theologie wird es zunächst abgewiesen (zB. Iren. haer. 3, 13, 3; vgl. Pohlenz, aO. 23f), dann verschoben (Scheidung zwischen leidensunfähigem Vater u. leidensfähigem Logos aO. 25/9), auch vergewaltigt (mit Hilfe von Bibelkorrektur: Pohlenz, aO. 24), u. schließlich für den Osten endgültig gelöst im Sinne der Apathie mit Hilfe allegorischer u. pädagogischer Exegese,

u. zwar aus vornehmlich metaphysischen Gründen von Clemens Alex. u. Origenes (Belege ebd. 29/36), während Spätere wie Athanasius u. die Kappadozier unter dem Einfluß des Mönchtums besonders ethische Gründe anführen (vgl. Basil. const. mon. 18, 4: ἀπαθὴς ὁ ἄνω πατήρ, δίχα πάθους καὶ οὗτος [scil. ὁ μόναχος]); die unterschiedliche Ausdrucksweise des Theologen u. Praktikers bleibt hierbei zu beachten (Pohlenz, aO. 106/19). Die Lateiner haben teils mit Einschränkung die A. Gottes, besonders den *Zorn gebilligt (Lact. ira 5, 6/16), teils suchen sie zu vermitteln (Pohlenz, aO. 42f), teils lehnen sie sie auch ab (45/8); seit den christologischen Streitigkeiten ist das der Standpunkt der Allgemeinheit (120/28). — Bei der Verwertung der A. zur Widerlegung heidnischer Gottesvorstellungen konnten die Christen im Kampfe gegen die Volksgötter an die platonische Dämonenlehre anknüpfen u. ‚bald ausdrücklich, bald stillschweigend darauf hinweisen, daß auch nach Ansicht der gebildeten Griechen die Volksgötter ἐμπαθεῖς δαίμονες u. von dem ἀπαθὴς θεός wesentlich verschieden seien' (Pohlenz, Zorn G. 141. 141/3. 147/9), deshalb den Kampf sogar aufgeben (Greg. Naz. or. 31, 16) bzw. gegen die platonische Dämonenlehre kehren (149f). Im Kampfe gegen die Theopoeie der Leidenschaften konnten die Christen sich nach dem Beispiel der jüdischen Apologetik an die stoische Polemik anschließen; über die grundsätzliche Ablehnung hinaus konnten sie mit dieser zur Invektive gegen die lasterhaften Erfinder u. Verehrer schreiten (152/5; zur praktischen Theopoeie der Christen: Joh. Chrys. in Rom. hom. 6, 6; in Eph. hom. 18, 2).

c. Affekte Christi. Bei dem Doppelsinn der Wortgruppe πάθος (körperliches u. seelisches Leiden) mußte die doppelte Prädikation Christi, besonders in der schon frühen Formulierung πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής (Ign. Eph. 7, 2) oder impassibilis passibilis factus est (Iren. 3, 16, 6) die Frage der Affekte Christi auf den Plan rufen. Aus Gründen des sittlichen Vorbilds möchte man Christus der A. völlig entkleiden (Aristid. ap. 4; Just. dial. 41. 45. 69; Clem. Al. strom. 4, 71. 147). Um zugleich den mit der Sündlosigkeit konkurrierenden soteriologischen Postulaten gerecht zu werden, sucht man zT. durch eine Neubestimmung von A. (vgl. Greg. Nyss. c. Eunom. 6: οὐδὲν κατ' ἀλήθειαν πάθος ἐστὶν, ὃ μὴ εἰς ἁμαρτίαν φέρει) die Apathie noch dem Namen nach zu halten (Pohlenz, Zorn G. 87f). Oder man bemüht sich doch, die A. Christi durch die Formel der Propathie (Orig. in Ps. 4, 5; 38, 4; Hieron. comm. in Mt. 26, 36f), der Metriopathie (vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 78: τὰ μέτρα) oder durch die Einschränkung auf die πάθη φυσικὰ καὶ ἀναγκαῖα τῷ ζώῳ (Basil. ep. 261, 3; reg. fus. tr. 17) bzw. ἀδιάβλητα (Joh. Chrys. fid. orth. 3, 20) u. ἀνυπαίτια (Cyrill. Al. rect. fid. 21) oder durch Betonung ihres freien, schwächelosen Charakters (Aug. civ. D. 14, 9; tr. Joh. 60, 5; andere Belege: E. Weigl, Christologie vom Tode des Athan. usw. [1925] 187) oder sonstwie (Ambr.; Hieron.; vgl. Pohlenz, Zorn G. 100/2) abzuschwächen. Anderseits lassen eigentlich christologische (volle Menschheit) u. soteriologische Interessen (Miterlösung der A.) die Realität der A. betonen (Pohlenz, aO. 61/3; Weigl, aO. 25f. 40. 55). Dank solchem Empfinden konnten die A. in den christologischen Streitigkeiten für beide Parteien ein eindrucksvolles Argument abgeben (Pohlenz, aO. 66/87; zum entsprechenden Widerhall bei den Lateinern vgl. ebd. 91/105).

O. Apelt, Die stoischen Definitionen der A. u. Panaetius: JbKlPh 131 (1885) 513/50. – E. Bréhier, Chrysippe (Paris 1910) 248/62. – A. Bonhöffer, Epiktet u. die Stoa (1890) 262/316; Die Ethik des Stoikers Epiktet (1894) 46/9. – A. E. Chaignet, Histoire de la Psychologie des Grecs (Paris 1887/93). – O. Dittrich, Die Systeme der Moral 1/2 (1923). – F. H. Dudden, The life and times of St. Ambros. (Oxf. 1935) 509. 618/20. – A. Dorner, Art. Emotions: ERE 5, 283/9. – A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa (1897) 150/80. – L. Duprat, La Psycho-Physiologie des passions dans la Philosophie ancienne: ArchGeschPhilos 18 (1905) 396/412. – E. Ernesti, Die Ethik des T. Fl. Clemens v. Al. (1900) 46/55. – E. de Faye, Clément d'Alex.[2] (Paris 1906) 272/91. – J. Gräf, Die Psychologie des hl. Joh. Damasc. Diss. Köln (1923). – H. Gomperz, Die Lebensauffassung der griech. Philosophen (1915). – M. Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina. Diss. Berlin (1860). – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (Tübingen 1936) 258/61. – E. Holler, Seneca u. die Seelenteilungslehre u. A.-psychologie der Mittelstoa. Diss. Münch. (1935). – E. Howald, Ethik des Altertums (1933). – I. B. Kilpatrik, Art. Anger of God: ERE 5, 477/82. – H. Lauret, De perturbationibus animi Stoici quid senserint (Nancy 1885). – J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus 1 (1929) 214/84. – R. Miceli, La classificatione stoica delle passioni nelle ‚Tusculanae' di Ciccrone: Sophia 3 (1935) 181/6. – M. Pohlenz, De Poseid. libris περὶ παθῶν = JbKlPh Suppl. 24 (1898) 537/634; Das 3. u. 4. Buch der Tusculanen: Hermes 41 (1906) 321/55; Vom Zorne Gottes (1909). – P. H. Poppelreuter, Quae ratio intercedat inter Posid. περὶ παθῶν etc. Diss. Bonn (1883). – P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung u. -leitung 1 (1914). – K. Reinhardt, Poseidonius (1921) 262 bis 319. – H. Ringeltaube, Quaestiones ad veterum philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes. Diss. Gött. (1913). – H. Schmidt, Die An-

thropologie Philons v. Al. Diss. Lpz. (1933) 88/101. – H. Siebeck, Geschichte der Psychologie 1, 2 (1884). – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933) 245/76. – J. Stiglmayr, Sachliches u. Sprachliches bei Makarius v. Ägypten: Gymn. Progr. Stella Mat. Feldkirch (1911/12). – A. Vögtle, Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT (1936). – W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Orig. (1931) 44/62; Fortschritt u. Vollendung bei Philo v. Al. = TU 49, 1 (1938) 80/9; 126/37. *A. Vögtle.*

Africa. 1. Grenzen, Bevölkerung, Kulte. A. bezeichnete in röm. Zeit zunächst nicht den Erdteil, sondern ein Gebiet, das die Küstenebene nördlich der Sahara, sowie den mittleren, östlichen u. westlichen Abschnitt des Atlasgebirges umfaßte u. in die Provinzen A. proconsularis, Numidia, sowie Mauretania Caesariensis u. Mauretania Tingitana eingeteilt war. Anläßlich der diokletianischen Neuordnung wurde die Tingitana zur Dioecesis Hispaniarum geschlagen, von der Caesariensis die Sitifensis, von der A. Proconsularis aber die Byzacena u. Tripolitana abgetrennt. Die einheimische Bevölkerung (die Numidii, Mauri u. Gaetuli, die wir gemeinsam als Berber bezeichnen) hat es nie zu einer eigenen politischen Entwicklung gebracht, wenngleich sie unter Masinissa einer solchen schon recht nahe war. Sie ist zunächst durch die phönikische, dann durch die römische Kolonisierung zurückgedrängt worden. Weder die berberische noch die punische Sprache u. Schrift, noch auch das Griechische, sind jemals offiziell anerkannt gewesen, obgleich das Punische sich als private Verkehrssprache lange, das Berberische zT. bis heute gehalten hat. Das Griechische war in der frühen Kaiserzeit ziemlich verbreitet, ging aber dann sehr zurück, um erst in byzantinischer Zeit wieder einigen Auftrieb zu erhalten. Der Charakter der Bevölkerung gilt als wild u. grausam; auch in der religiösen Geschichte des Landes hat sich die leidenschaftliche Veranlagung seiner Bewohner deutlich offenbart. Die hauptsächlich verehrten Gottheiten sind: Dea Caelestis (Tanit), Saturn (= Baal, eine Hauptgottheit oder verschiedene Gottheiten der Urbevölkerung), die Cereres (Demeter u. Kore), Liber u. Libera (ein einheimisches Götterpaar, vgl. Wissowa, Interpretatio Romana: ARW 19 [1916/19] 37), Kybele, Attis u. Mithra. Nach 261 scheint der heidnische Kult in Afrika einen starken Rückgang erfahren zu haben; man schließt das aus dem Befund der Inschriften (Geffcken, Ausg. 22). Aber noch um die Mitte des 4. Jh. stößt man auf Spuren eines reichentwickelten heidnischen Kultlebens: CIL 8, 1, 2403 = Dessau 6122 nennt unter 72 Einwohnern von Timgad 47 Priester.

2. Geschichte. Die eigentliche Geschichte der Provinz sowie ihre Latinisierung beginnt erst mit Caesar, der Carthago wiederaufbaut u. das ital. Stadtrecht einführt. Doch wurden erst seit Trajan punische Städte in steigender Zahl in Municipia umgewandelt; daneben finden sich dann noch viele italische Koloniegründungen. Ein Charakteristikum A.s ist der private Großgrundbesitz, der freilich zum großen Teil durch Konfiskation kaiserlicher Besitz (saltus) wird. Die Eingeborenen unterstanden dem Statthalter oder einem praefectus gentis. Die Städte waren jedoch nur ein Überbau, sie bilden im dichtbesiedelten Land nur die Minderheit. Die Haupterzeugnisse A.s waren daher Getreide u. Öl, die Industrie trat dagegen völlig in den Hintergrund. Zeugen des Wohlstandes sind die zahlreichen Villen mit den kostbaren Mosaikfußböden, die das Leben der Gutsherren bis in die kleinsten Einzelheiten hinein schildern. Im 4. u. 5. Jh. hatte A. unter religiösen Wirren (Donatisten, Circumcellionen) u. Barbareneinfällen außerordentlich zu leiden. Von 442/534 sind die Proconsularis u. die Byzacena selbständiges Vandalenreich; nach der byzantinischen Eroberung werden zahlreiche Grenzkastelle angelegt (Gsell, Monum. 2, 344f), die jedoch das seit Mitte des 7. Jh. einsetzende Vordringen der Araber nicht aufzuhalten vermögen: 698 fällt Karthago, 709 Ceuta in die Hände der Muslime; die römische Kultur u. mit ihr das Christentum verschwinden in kurzer Zeit restlos (vgl. W. Seston, Sur les derniers temps du christianisme en Afrique: MélArch 53 [1936] 101/24).

3. Christl. Mission. Über die Anfänge des afrikanischen Christentums wissen wir so gut wie nichts. Karthago, die älteste Gemeinde, ist schon recht bedeutend, als sie für uns geschichtlich greifbar wird. Vielleicht waren griechische, d. h. östliche Elemente an der Missionierung beteiligt (vgl. Badcock: RBén 45 [1933] 3), unbestreitbar sind jedenfalls frühe u. enge Beziehungen zu Rom. Das judenchristl. Element, falls es ein solches überhaupt gab, war zZ. Tertullians schon erloschen. Wie stark der punische Anteil war, wissen wir nicht; die Bekehrung ging hier wohl langsamer vor sich u. ergriff naturgemäß erst die romanisierten Bevölkerungsteile. Ganz gefehlt hat das punische Element aber nicht (der Erstmartyrer Namphamo ist ein Punier), allein es tritt erst im 4. Jh. stärker in Erscheinung. Die starke Romanisierung der Kirche zeigt sich auch darin, daß in A. die Bibel wohl schon früher

ins Lateinische übersetzt wurde als in Italien, wie A. überhaupt das Mutterland u. der Hauptort der lateinisch-christlichen Literatur geworden ist (Tertullian, Cyprian, Arnobius, Lactantius, Augustin usw.), wobei aber zu beachten ist, daß auch im profanen Bereich während der spätantiken Zeit die Führung auf dem Gebiet der lateinischen Literatur bei dem röm. Afrika gelegen hat (E. R. Curtius: Zeitschr. f. rom. Philol. 58 [1938] 439. 442). Auffallend ist auch das starke militärisch-juristische Element in der afrikanischen Kirchensprache. Die Kirchengeschichte beginnt um 180 mit dem Martyrium der Scilitaner. Seit 200 ist ein starkes Anwachsen des Christentums in allen Provinzen festzustellen: auf der 1. Synode unter dem karthagischen Bischof Agrippinus waren bereits 70 Bischöfe anwesend. Die dezische u. diokletianische Verfolgung konnte der Ausbreitung keinen Abtrag tun, denn Anfang des 4. Jh. ist das Christentum fast schon die herrschende Religion A.s. Während literarische Quellen für die Ausbreitung u. das innere Leben (Ketzertaufstreit, Montanismus) reichlich zu Gebote stehen, sind die archäologischen Monumente aus der Verfolgungszeit recht spärlich. Außer den Katakomben von Hadrumet (A. Leynaud, Les Catacombes Africaines[2] [Alger 1922]), die noch in das 3. Jh. hinaufreichen, einigen datierten Inschriften aus dem östl. Numidien (Leclercq, L'A. 1, 381f), sowie vielleicht den Martyrer-Inschriften von Hortense (ILCV 2099) u. Mileve (ILCV 2100) kennen wir nichts Sicheres (die Liste der altchristl. Fundorte bei Kaufmann, Archäologie[3] [1922] 79ff). Beim Kultbau ist der basilikale Typ vorherrschend; neben syrischen u. ägyptischen Einflüssen (Sakristeianbauten, rechteckiger Chor, Ausschmückung der Apsis durch Säulen) finden wir auch ausgesprochene Besonderheiten (Vielschiffigkeit, Gegenapsiden) unter Beibehaltung älterer, sehr primitiver Grundformen (Rechteckraum mit gestelzter Rundapsis).

4. Aufbau der Kirche. Unter Cyprian mag A. gegen 200 Bischöfe gezählt haben, Anfang des 4. Jh. waren es über 300 u. Anfang des 5. Jh. 5/700 (Harnack, Miss.[4] 901; dort 902/18 die Liste der vornizänischen Sitze). Hierbei ist ganz deutlich, daß die munizipale auf die episkopale Organisation zurückgewirkt hat. Karthago ist Vorort, hat aber als solcher keinen juristischen, sondern nur einen Ehrenvorrang. Auch ein Mann wie Cyprian hat bei der großen Selbständigkeit der einzelnen Bischöfe keine feste Provinzialorganisation bilden können oder wollen. Später hat sich dann freilich, etwa entsprechend den staatlichen Grenzen, eine Art kirchlicher Provinzialregierung herausgebildet; wenigstens treffen wir um 305 in Numidien einen Primas, der freilich nur als Senior den Vorsitz hat u. keine Metropolitangewalt ausubt. Das gleiche System ist vor 349 für die Byzacena u. die Caesariensis u. 393 für die Sitifensis bezeugt. Tripolis ist der Byzacena u. die Caesariensis zeitweilig Numidien angegliedert. Karthago büßt dabei an Einfluß nichts ein, doch bleibt der Bischof dort ohne besonderen Titel. Erst zwischen 520/22 ernennt ihn Papst Agapet zum Metropoliten u. bald darauf wird er auch mit ‚archiepiscopus' angeredet. Die verschiedenen Bischöfe der einzelnen Provinzen sind unter sich nicht rangmäßig geordnet; es findet sich darum bei den Synoden kein fester Subskriptionsturnus, nur der Bischof von Karthago unterzeichnet immer an 1. Stelle.

5. Auseinandersetzungen. Die Verfolgungen älterer Zeit gingen weniger von der Behörde, als von der leidenschaftlichen, unruhigen Stadtbevölkerung aus (Tert. apol. 37), wobei durch Spottreden, obszöne Karikaturen (Onocoites: Tert. apol. 16) u. sittliche Verdächtigungen (Kindermord, Unzucht) der Fanatismus des Pöbels aufgestachelt wurde. Ein stehender Vorwurf, gegen den sich Tertullian (apol. 40), Cyprian (ad Demetr.) u. noch Arnobius (nat. 1) zu wehren haben, ist die Behauptung, die Christen seien an den öffentlichen Kalamitäten schuld. Das erste Martyrium, dessen Akten noch erhalten sind, ist für das J. 180 in Scilium bezeugt; dann folgt die Passio s. Perpetuae et Felicitatis (deren Depositionstitulus aus der Basilica maiorum: ILCV 2041). Die Liste der zahlreichen Passiones der dezischen u. diokletianischen Verfolgung bei Bardenhewer 2, 689ff (vgl. auch AnalBoll 54 [1936] 296f); eine Martyrerinschrift aus der Donatistenzeit ILCV 2071. Auch nach dem Siege des Christentums kam es in Orten mit heidnischer Mehrheit zu Gewalttaten. So wurden im byzacenischen Sufes 60 Christen Opfer eines Krawalles, der infolge der Zerstörung einer Herkulesstatue ausgebrochen war (Aug. ep. 50; vgl. serm. 24, 6) u. 408 erregte ein heidnischer Tänzer in Calama einen Auflauf, bei dem eine Kirche in Brand gesteckt wurde (Aug. ep. 91, 8). Auch die heidnische Intelligenz, die in Karthago wie in Rom die Hüterin der alten Religion war, zeigte sich sehr rührig: Maximin von Madaura (über den fortdauernden Götterdienst dort Aug. ep. 16, 3) konnte sich noch ungehindert für die Aufrührer von Calama einsetzen (Aug. ep. 90. 103). Auch von

Insulten gegen Mönche hören wir (Salvian. gub. 8, 21, 23). — Bei dem aufbrausenden Charakter der Bevölkerung ist es nicht verwunderlich, wenn auch die Christen sich durch Intransigenz auszeichnen: dahin gehört die schroffe Ablehnung des Heeres- u. Verwaltungsdienstes sowie öffentlicher Lehrstellen (Tert. idol. 12), die Zurückhaltung bei öffentlichen Feiern u. Festen. Die heidnischen Anklagen werden mit der gleichen Heftigkeit erwidert (Tert. nat.; Lactant. mort. pers.). Nach dem Sieg des Christentums muß die Regierung nicht nur die Zerstörung heidnischer Bauten verbieten (Cod. Theod. 16, 10, 18), sondern auch Person u. Besitz ruhig lebender Heiden sicherstellen (ebd. 16, 10, 24). Auch Augustin verurteilte das eigenmächtige Zerstören von Götterbildern (serm. 62, 17; vgl. aber ep. 47, 3). Heidnische Tempel u. sonstige öffentliche Bauten hat man nur ungern kirchlichen Zwecken dienstbar gemacht. Belegbar sind folgende Fälle: 1. Asabaa (Tripolitanien). Treppe u. Pronaos eines Tempels sind für eine dreischiffige, apsidiale Kirche benützt worden; Guida d'Italia del Touring Club: Libia (1937) 207f; vgl. auch F. W. Deichmann: JbInst 54 (1939) 136. — 2. Karthago. Der Tempel der Dea Caelestis wird an einem Ostersonntag Caelesti regi et Domino geweiht; Lib. de promiss.: PL 51, 835; A. Audollent, Carthage Romaine (1901) 787. — 3. Cirta-Constantina. Kirche auf dem Unterbau des großen Tempels auf dem Kapitol; die Cella wird zT. mitverwandt; vgl. Gsell, Mon. 2, 192. — 4. Henschir Chima. Ein templum in antis wird Chor einer Kirche, deren Außenmauern wohl auf den Fundamenten der Peribolos errichtet sind; Cagnat-Gauckler 1, 121; Gauckler Taf. 11. — 5. Madaura. Eine Basilika wird mit geringfügigen Änderungen in eine Kirche verwandelt; Albertini: BullArch 1925, 283; 1927, 188. — 6. Maktar. Eine kreuzförmige Memoria mit Krypta ist in den Südteil eines Podiumtempels eingebaut unter Benutzung der Cellamauern: Gauckler 10, Taf. 3. 4. — 7. Sabratha. An den Tempelwänden finden sich Kreuze u. Fische eingekratzt, die es nahelegen, daß die Cella in christl. Zeit als Kultraum diente; R. Bartoccini, Guida di Sabratha (1927) 32. — 8. Sabratha. Basilica oder Curia wird in byzantin. Zeit als Coemeterialkirche eingerichtet; offenbar war das heidn. Gebäude jedoch schon sehr zerstört gewesen; vgl. Bartoccini, aO. 34. — 9. Thebessa. Möglicherweise ist der Tempel in byzantin. Zeit in eine Kapelle umgewandelt worden; Gsell, Mon. 1, 134; 2, 121. — 10. Tigzirt. Kapelle auf den Substruktionen eines röm. Bades; vgl. Gsell, aO. 2, 304. — 11. Thuburbo Maius. Basilika im Hof des Beltempels; die südl. Portikus bildet das südl. Seitenschiff der Kirche; vgl. Merlin: CRAcInscr 1912, 348; Plan: JbInst 54 (1939) 133 Abb. 18.

6. Heidnische Einflüsse. Abergläubische Praktiken lebten natürlich auch in christl. Zeit weiter. Wir hören von Astrologie (Aug. conf. 4, 3, 9), Losorakeln (Aug. doctr. chr. 2, 20, 30), Amuletten (Aug. doctr. christ. 2, 29, 45), Caterva-Riten (Aug. doctr. chr. 4, 24, 53). Die unleugbare Disposition zu visionären u. ekstatischen Zuständen mag im Volkscharakter begründet sein (Tertullian hat eine Schrift De ecstasi verfaßt); es ist darum nicht verwunderlich, wenn Visionen u. Träume in der erbaulichen Literatur eine ziemliche Rolle spielen (Pass. Perp. 4. 7. 8. 11; Cyprian. mortal. 19; V. Cypr. 12; Pass. Mariani 6. 7. 8. 12; Pass. Montani 5. 7. 8. 11). Gelegentlich müssen auch erdichtete Visionen herhalten, um die Errichtung irgendeiner Martyrermemoria zu rechtfertigen, ein Unfug, gegen den das Konzil des J. 401 einschritt (Hefele 2², 84). Gerade der exzessive Toten- u. Martyrerkult, der in der Stiftung zahlreicher memoriae (ILCV 2052/85) u. mensae (ILCV 2046; 2087/91) seinen Ausdruck fand, scheint eine afrikanische Eigenheit zu sein, die nicht nur heidnische Kultsitte weiterführt (über mensae vgl. A. M. Schneider, Mensae oleorum: RQS 35 [1927] 292/4), sondern wohl auch, da bei solchen Feiern Trunkenheit nichts außergewöhnliches war (Aug. mor. eccl. 34; civ. D. 8, 27; c. Faust, 20, 21; conf. 6, 2; serm. 13, 4), Ersatz sein sollte für die nicht weniger nüchternen Götterfeste (Tert. apol. 39). Diese Annahme liegt um so näher, als zZ. Tertullians Totenkult bei den afrikanischen Christen nicht üblich war (test. an 4; res. carn. 1), mithin erst mit dem Eintritt größerer Volksmassen sich eingebürgert haben muß.

A. Audollent, Art. A.: DHistEG 1, 706/861. – J. M. Besse, Origines de la vie religieuse. Les moines de l'A. romaine (Paris 1903). – G. Boissier, L'A. romaine² (Par. 1901). – E. Buonaiuti, Il Christianesimo nell'A. Romana (Bari 1928). – T. R. S. Broughton, The Romanization of A. Proconsularis (Baltimore 1929). – F. Cabrol, Art. Afrique (Liturgie post-nicéenne): DACL 1, 1, 620/57. – R. Cagnat–P. Gauckler, Monuments historiques de la Tunisie 1 (Paris 1898). – C. Cecchelli, A. Christiana: A. Romana, herausg. v. Istituto di Studi Romani (Rom 1936). – F. Ferrère, La situation religieuse de l'A. romaine depuis la fin du 4e siècle jusqu'à l'invasion des Vandales (Par. 1897). – J. Gagé, Nouveaux aspects de l'A. chrét.: Annales École

Hautes Études Gand 1 (1937) 181/230. – P. GAUCKLER, Basiliques chrétiennes de Tunisie (Par. 1913). – GEFFCKEN, Ausgang 22. 102f. 184f. – ST. GSELL, Les monuments antiques de l'Algérie (Par. 1901/2); Atlas archéologique de l'Algérie (1902, Nachtrag 1911); Histoire ancienne de l'A. du Nord 1/4 (Par. 1914). – HARNACK, Miss.[4], s. Register, bes. 887/919). – G. G. LAPEYRE, L'ancienne église de Carthage (Par. 1932). – H. LECLERCQ, L'A. chrétienne (Par. 1904); Art. Afrique (Géogr. et hist.): DACL 1, 1, 576/91; A. (Archéol.): ebd. 658/747. – E. MERCER, La population indigéne de l'A. sous la domination romaine, vandale et byzantine: Recueil Soc. archéol. de Constantine 30 (1895/6) 127ff. – P. M. MONCEAUX, Les Africains (Par. 1894); Les colonies juives dans l'A. romaine: REJ 44 (1902) 1ff; Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'A.: RArch 1903, 1, 59ff. 240ff; 1904, 1, 354ff; 1906, 1, 177ff. 260f. 461ff; 1906, 2, 126ff. 297ff u. MémAcInscr 12 (1908) 161ff; L'épigraphie donatiste: RevPhil 23 (1909) 112ff. – MOMMSEN, RG 5, 623ff. – Musées et collections archéol. de l'Algérie et de la Tunisie 1ff (1890ff): Musée Alaoui; Alger; Cherchel; Lambèse; Oran; Sfax; Sousse; Tébesse; Timgad. – J. QUASTEN, Die Reform des Märtyrerkultes durch Augustinus: ThGl 25 (1933) 1/14. – W. ROETZER, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtl. Quelle (1930). – ROSTOVTZEFF, Gesellsch., Regist. – J. SAUER, Der Kirchenbau Nord-A.s in den Tagen des hl. Augustinus: Aurel. August., Festschrift d. Görresgesellsch. (1930). – J. TOUTAIN, Les cultes paiens dans l'Empire romain 3 (Par. 1907). – F. WIELAND, Ein Ausflug ins altchristl. A. (1900). *A. M. Schneider.*

Agape s. Liebe, Liebesmahl.

Agapetae s. Syneisakten.

Agatha (hl.). I. Daten. Der Kult der hl. A., deren Fest beide Kirchen am 5. II. feiern, ist in Catania in Sizilien heimisch; die ältesten Zeugnisse hierfür sind das Martyrolog. v. Karthago (KlT 2[2], 6 Lietzm.) u. das Martyrolog. Hieronym. (78 Qu.), das Ort und Tag, freilich nicht das Jahr des Martyriums mitteilt. Der Verfasser der Legende (s. u.) hat allem Anschein nach den Tod der hl. A. in die Christenverfolgung unter Decius gesetzt. Während die zitierte Angabe im Martyrolog. Hier. zu dem ältesten, nicht überarbeiteten Bestand dieses Kalenders gehört, gibt eine jüngere Stelle als Tag des Festes den 12. VII. an (371 Qu.). Die Übertragung der Reliquien von Konstantinopel nach Catania wird am 17. VIII. gefeiert. Diese Übertragung ist übrigens jüngere Legende; die älteren Texte wissen nichts davon, daß der Leichnam der hl. A. nach Konstantinopel und zurück gebracht wurde.

II. Die Überlieferung der Legende in ihren verschiedenen Brechungen ist bisher nur ungenügend bekannt; daher kann das Nachstehende nur als vorläufige Übersicht gelten. Die Kataloge der Bollandisten (BHL 133; BHG[2] 36/8; dazu für die griechische Überlieferung A. Ehrhard, Überlieferung u. Bestand d. hagiograph. Lit. = TU 50ff [1937ff]) führen folgende Fassungen auf: — a. Griechisch. 1. Kürzere Fassung, BHG 36, erhalten in 4 Hss. des 11./12. Jh. in London, Mailand, Messina u. im Vatikan. Dieser Text ist bisher nicht veröffentlicht; ein ausführliches Incipit steht in den ASS Febr. 1, 600; ebd. 618ff eine lateinische Übersetzung nach der Hs. von Messina. 2. Längere Fassung, BHG 37, erhalten in etwa 15 Hss. (die 3 ältesten aus dem 10. Jh. liegen in Jerusalem, Paris und auf dem Sinai); Tendenz dieser Fassung ist, Palermo (nicht Catania) als Geburtsort der hl. A. erscheinen zu lassen. Der Text der Pariser Hs.: PG 114, 1332/45; dieser Ausgabe ist beigegeben die Übersetzung von I. D. Henxton, die schon in den ASS Febr. 1, 620ff veröffentlicht ist u. denselben Parisinus zur Vorlage hat. — b. Lateinisch. 1. Die gewöhnliche Fassung, in über 100 Hss. verbreitet, BHL 133. Veröffentlicht: ASS Febr. 1, 615f. 2. Eine seltenere Fassung, BHL 134, die sich in etwa 20 Hss. findet. Die ältesten bekannten, aus dem 8. Jh., liegen in Montpellier, Würzburg u. Turin; die Hss. der gewöhnlichen Fassung gehen, soweit bisher bekannt, nur ins 10. Jh. zurück. Untersucht ist diese Fassung bisher nicht; nach Angabe der Bollandisten unterscheiden sich die beiden Texte nur im Incipit; der seltenere Text nennt gleich in der ersten Zeile die urbs Cathenensium. Leider verwechseln die bisher veröffentlichten Kataloge nicht selten diese beiden Fassungen miteinander, so daß es vorderhand nicht möglich ist, den Überlieferungsbestand beider abzugrenzen u. etwaige Mischungen zu erkennen. — Von 4 bekannten Textformen sind also nur 2 gedruckt, u. diese Ausgaben sind beide unkritisch; die eine ist über 100, die andere knapp 300 Jahre alt, das ist keine verläßliche Grundlage für eine kritische Sichtung. Auffallend ist das Mißverhältnis zwischen griechischer u. lateinischer Überlieferung: während im Westen das Martyrium der hl. A. in keinem Legendar fehlen durfte, sind aus Sizilien u. dem Osten noch nicht 20 Exemplare bekannt geworden. Symeon der Metaphrast hat diese Legende nicht in sein Menologium aufgenommen; freilich hat in der Neuzeit der längere griechische Text mehrfach für sein Werk gegolten (so in ASS a.O und PG aO.).

III. Inhalt. Die Legende ist mit vielen roman-

haften Zügen ausgestattet. Die nachfolgende Inhaltsangabe soll (ohne daß im einzelnen Belege gebracht würden) zugleich hervorheben, wieviel altüberkommene Motive mit hineingewoben sind. Gleich zu Anfang ist es die große Schönheit der A., die dem ‚Eparchen‘ Quintian den Wunsch eingibt, sie dem Christentum abspenstig zu machen. Zu dem Zweck gibt er A. in das Haus der unzüchtigen Aphrodisia, die mit ihren ebenso gearteten Töchtern durch Versprechungen u. Drohungen A. gefügig machen soll. Als dies trotz aller Bemühungen der Aphrodisia mißlingt, folgt eine dramatische Wechselrede zwischen A. u. Quintian, in der A.s Standhaftigkeit den Eparchen zu immer größerer Wut bringt. Am folgenden Tage läßt Quintian die Heilige foltern u. ihr endlich die Brüste abschneiden, worauf er von der unerschütterlichen A. die Antwort erhält: non es confusus amputare in femina, quod ipse suxisti in matre? Die Motive von der satanischen Grausamkeit des Verfolgers u. von der Treue u. Schlagfertigkeit des Märtyrers sind hier zu einem wirklich dramatischen Höhepunkt verbunden. — In der folgenden Nacht erscheint der A., die man ohne Nahrung u. ohne Arzneien gelassen hat, der hl. Petrus in Gestalt eines alten Mannes. Die Arzneien, die er bringt, weist A. zunächst stolz zurück, wird dann aber durch das Wort des Apostels geheilt. Die ganze Nacht hindurch ist der Kerker von göttlichem Licht erleuchtet, sodaß die Wärter fliehen. A. weigert sich trotzdem, das Gefängnis, dessen Türen offen stehen, zu verlassen, um nicht des Martyriums verlustig zu gehen. — Endlich wird A. wieder vors Gericht geführt, wieder bewährt sie ihre Standhaftigkeit, wieder wird sie gefoltert: man wälzt sie auf Scherben u. glühenden Kohlen. Jetzt aber wendet sich die Strafe des Himmels gegen Quintian u. seine Ratgeber: während der Folter wird Catania durch ein Erdbeben erschreckt; das Haus, in dem man A. foltert, fällt ein u. erschlägt 2 Freunde des Quintian. Zugleich fordert die Bürgerschaft von Catania das Ende der Folter; Quintian muß nachgeben u. läßt A. in ihren Kerker zurückbringen. Dort gibt A. nach einem Gebet ihren Geist auf. An ihrem Grabe erscheint ein Engel, der die Grabschrift setzt. Während die Verehrung der hl. A. sich selbst unter Juden u. Heiden verbreitet, findet Quintian einen scheußlichen Tod. Ein Jahr nach der Bestattung der hl. A. erfolgt ein Ausbruch des Ätna u. die Lava droht Catania zu zerstören; da trägt man dem feurigen Strom den Schleier der A. entgegen, u. die Lava steht auf der Stelle. Diese Bedrohung Catanias dauerte ebenso lange wie das Martyrium der hl. A., nämlich vom 1./5. II. — Soweit die verschiedenen Fassungen bekannt sind, weichen sie nicht allzu stark voneinander ab. Am kürzesten ist die lateinische Form; der Überschuß der griechischen Berichte besteht aber nur darin, daß diese noch von einigen Wundern bei der Verhaftung der hl. A. wissen. — Zweifellos macht diese Legende nicht den Eindruck, daß der ihr innewohnende Kern aus aktenmäßigen Berichten geschöpft ist; vielmehr haben wir eine bunte, romanhafte Erzählung vor uns. Damit ist aber nichts gegen ihr Alter gesagt; nicht selten haben sich gerade die buntesten Wundererzählungen als alt erwiesen, wogegen spätere Bearbeitungen gern größere Unwahrscheinlichkeiten vermeiden. Obgleich die lateinische Form den Eindruck größter Geschlossenheit macht (auch im Sprachlichen), wird doch (bis nähere Prüfung das Gegenteil ergibt) die griechische Form als älter gelten müssen: die Legende weist eindeutig auf Catania, u. Catania spricht bis tief ins MA hinein griechisch. Der Anspruch Palermos, Geburtsort der hl. A. zu sein, läßt sich bis ins 6. Jh. zurückverfolgen; die Textform der Legende, die diesen Anspruch unterbaut, kann ebenso alt, die kürzere griechische Fassung kann noch älter sein. Ob u. inwieweit ein echter historischer Kern in der ganzen Legende steckt, ist bei der romanhaften Überwucherung des Ganzen u. bei der ungenügenden Kenntnis der verschiedenen Brechungen einstweilen gar nicht zu beurteilen.

IV. Verbreitung des Kults. Die hl. A. ist Schutzpatronin der Erzgießer, sie schützt vor Feuersbrunst u. hilft bei Erkrankungen der Brüste. Ihr Kult hat sich sehr rasch über Catania hinaus über den ganzen Westen verbreitet: schon c. 470 bauen ihr die arianischen Goten in Rom eine Kirche (S. Agata dei Goti), wenige Jahrzehnte später dürfte sie in den römischen Canon missae Eingang gefunden haben (Kennedy). Der 5. II. wurde bis in die neueste Zeit in Catania als großes Volksfest mit Umzügen u. Prozessionen gefeiert; in Süddeutschland war es lange Brauch, Brot, aber auch Obst oder Kerzen am Agathentag zu weihen u. als Schutzmittel gegen Feuersbrunst zu verwenden (weiteres Sartori).

V. Religionsgeschichtl. Parallelen. Ciaceri hebt allerhand Parallelen hervor zwischen dem Fest der A. zu Catania u. der bei Apul. met. 11, 8 beschriebenen Prozession der Isis zu Korinth. Freilich versagt es sich Ciaceri mit Recht, das Fest der hl. A. ohne weiteres auf

einen antiken Isiskult zurückzuführen u. so (was bei seiner Fragestellung nahe läge) A. mit Isis gleichzusetzen. Auf der einen Seite ist von der Isisverehrung in Catania viel zu wenig bekannt, auf der anderen Seite haben die Züge, die sonst von A. erzählt werden, so gut wie gar keine Berührung mit dem Isismythos (vgl. H. Delehaye: AnalBoll 25 [1906] 509). — Sehr ausführlich ist Eisler auf die Legende der hl. A. eingegangen. Diese steht in doppelter Beziehung zu seinem Thema. Die Legende erzählt, wie Catania durch den Schleier der A. vor einem Ausbruch des Ätna gerettet wurde. Sodann hat eine Volkserzählung (also nicht die überlieferte schriftliche Form der Legende) das Penelope-Motiv auf A. übertragen; danach löste A., um nicht heiraten zu müssen, das tags gewebte Gewand nachts wieder auf. Von hier aus versucht E. die hl. A. mit Penelope gleichzusetzen, obgleich doch auch in diesem Fall nur an einem Punkt eine Berührung, nicht aber eine Kongruenz in allem Wesentlichen festzustellen ist. Darauf tut er den vollends unmöglichen Schritt, Penelope mit der Göttin Kore zu einer Person zu verschmelzen. Kore nun, gewiß eine sizilische Gottheit (Penelope hat übrigens nicht die geringsten Beziehungen zu Sizilien), soll nun wieder mit der hl. A. zusammengebracht werden: da sie den Beinamen ἁγνή führt, wird ἀγαθή = Agatha danebengestellt u. nun zum Überfluß die ‚bona dea' in die ganze Verwirrung mit einbezogen; so wird endlich A. als die bona dea angesehen u. in ihrem Kult die Fortsetzung eines alten heidnischen Kultes erblickt. Das ist in dieser Form ein ganz unmöglicher Versuch, über den H. Delehaye (AnalBoll 30 [1911] 472ff) das Nötige gesagt hat. Gegen Delehaye ist festzuhalten, daß wie so oft allerlei kleine Züge aus heidnischem Kultus u. heidnischer Religiosität in die Legende auch dieser Heiligen eingedrungen sind. Diese kleinen Züge reichen aber nicht aus, um den ganzen Kult der A. in Bausch und Bogen auf eine antike Gottheit zurückzuführen. Gewiß sind in der Spätantike nicht selten Kirchen aus Tempeln geworden; sicher hat oft der neue Kult manche Anregung von dem alten her empfangen. Eine vollständige Gleichsetzung (der Heilige als Fortsetzer des Gottes) wird man aber, wie oben angedeutet, nur annehmen dürfen, wenn der Kult u. seine Legende wirklich in allem Wesentlichen mit dem heidnischen Mythos übereinstimmen. Für A. u. ihren Kult sind peripherische Berührungen mit Heidnischem, die zT. auch Entlehnungen sein mögen, sicher nachweisbar; zu so weitreichenden Folgerungen, wie die genannten Autoren sie teils aussprechen, teils andeuten, reicht das Material indes nicht aus.

E. Ciaceri, La festa di S. Agata e l'antico culto di Iside in Catania: Archivio stor. per la Sicilia orient. 2 (1905) 265/98. – R. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt (1910) 132/56. – A. Jacoby, Art. Agathenzettel: Bächtold-St. 1, 211f. – V. L. Kennedy, The Saints of the Canon of the Mass (Città Vat. 1938) 169/73. – J. P. Kirsch, Art. A.: LThK 1, 126. – S. Romeo, S. Agata ... e il suo culto (Catan. 1922.) – P. Sartori, Art. Agathe (hl.): Bachtold-St. 1, 208/11. *H. Dörrie.*

Agathos Daimon s. Religion, ägyptische.

Agnes, die gefeiertste römische Heilige. Der spezifisch christliche Name der Märtyrin, der ursprünglich Hagne (Ἁγνή die Keusche), gelautet hat (Agnes ist Genitiv; vgl. Herzog 845), begegnet zuerst in der Depositio martyrum des Chronographen vJ. 354: XII. kal. Feb. Agnetis in Nomentana (KlT 2, 3). Danach wurde damals ihr Fest am 21. I. an ihrem Grabe an der Via Nomentana gefeiert, wo bereits vor 354 eine durch Konstantins Tochter Constantina ihr zu Ehren errichtete Basilika stand (S. Agnese fuori le mura; akrostichische Weihinschrift: ILVC 1768). Vermutlich seit Ende des 5. Jh. steht A. im römischen Canon missae (vgl. Kennedy). Authentische Nachrichten über das Leben u. den Tod der Heiligen besitzen wir nicht. Nach Herzogs Hypothese (87) wäre ihre Gestalt überhaupt frei erfunden worden, u. zwar um den Mönchsheiligen Antonius u. Pachomius ein ‚zugkräftiges Vorbild weiblicher Askese zur Seite zu stellen'; die Inschrift ILCV 3420 A, das Bild einer jugendlichen Orante u. eine Beischrift wie virgo casta oder παρθένος ἁγνή sollen etwa die Anregung vermittelt haben. Diese Hypothese ist indessen mit vielen Schwierigkeiten u. Unwahrscheinlichkeiten behaftet (einiges bei Ferrua). Was wir aus Damas. epigr. 40; Prud. perist. 14; Ambr. virg. 1, 2; dem Hymnus Agnes beatae virginis (PL 17, 1210f) sowie aus den Akten (griech.: Franchi 71/5; lat.: ASS Jan. 2 [1863] 714/28; syr.: S. E. Assemani, Acta ss. mart. oriental. et occidental. 2 [Rom 1748] 159/64) über das Martyrium der A. erfahren, gehört ins Reich der Legende, die die Gestalt der Heiligen schon früh verklärt hat. Es lassen sich verschiedene Versionen unterscheiden: nach Damasus wird A. verbrannt, nach Ambrosius u. Prudentius enthauptet, nach den lateinischen Akten zunächst auf den Scheiterhaufen geführt, nach mißglückter Verbrennung aber mit dem Schwert hingerichtet. Allen gemeinsam ist, daß A. außer der Krone des Martyriums auch die Krone der

Jungfräulichkeit erwarb (ἁγνή = die Keusche), indem sie ihre reine Gesinnung im Leben u. Sterben bewies. Im einzelnen ist die Legende mit antiken Motiven durchsetzt. Wenn zB. A. beim Martyrium bzw. im Tode nach Damas. u. dem Hymnus ihre Glieder züchtig verhüllt, so könnte das Polyxena-Motiv zugrunde liegen (Eurip. Hecub. 568; vgl. E. Rohde, Griech. Roman[3] [1914] 110). Wenn A. nach Prud. u. dem Lateiner zur Preisgabe im Bordell verurteilt u. von den einen schamhaft verschont, von einem besonders lüsternen Jüngling, der dafür dann auch seine Strafe empfängt, brutal angefallen wird, so werden auch hier beliebte Romanmotive nachklingen (vgl. Xenoph. Ephes. 5, 5ff; Rohde aO. 414; auf die Zusammenhänge wies schon Franchi hin). — In der altchristlichen Kunst wird A. häufig dargestellt. Wir finden ihr Bild auf den Goldgläsern (H. Vopel, D. altchristl. Goldgläser [1899] 109f; Herzog Taf. 8), mehrfach zwischen Petrus u. Paulus, gelegentlich zwischen Tauben. Auf dem im 7. Jh. von Honorius I gestifteten Apsismosaik in S. Agnese (De Rossi, Mus. Taf. 18) sieht man als Hinweis auf ihr Martyrium rechts u. links von der Heiligen das Feuer lodern u. zu ihren Füßen das Schwert liegen. Das bekannte Mosaik in S. Apollinare Nuovo in Ravenna aus der 2. Hälfte des 6. Jh. (Wilpert, Mos. 3 Taf. 78; Herzog Taf. 6/7) zeigt A. im Reigen der Jungfrauen mit ihrem von da an regelmäßigen Emblem, dem Lamm, das sie ihrem Namen (hagne-agnus bzw. agna) u. ihrer Reinheit verdankt. Nach der Legende erschien A. 8 Tage nach ihrem Tode ihren Eltern, ein schneeweißes Lamm neben sich. Da A. als einzige Heilige des ravennatischen Mosaiks mit einem Attribut ausgestattet ist, darf unmittelbarer Einfluß der Legende auf die Darstellung vermutet werden (vgl. Herzog 96). Alljährlich am 21. I. werden beim Agnus Dei noch heute auf dem Altar der Heiligen 2 Lämmer geweiht, aus deren Wolle die Pallien für die Erzbischöfe gefertigt werden; Th. Klauser vermutet, daß es sich hier um einen Rest der alten Naturaloblation handelt (vgl. dazu Th. Klauser, Die Liturgie der Heiligsprechung: Hl. Überlieferung I. Herwegen dargeboten [1938] 212/33, besonders 217_7). — Volkskundliches bei Wrede.

H. Achelis, Art. A.: RGG I, 149. – P. Allard, Art. A.: DACL 1, 1, 906/18. – A. Ferrua, Nuova luce sulle origini del culto di S. Agnese?: CivCatt 90, 1 (1939) 114/29. – P. Franchi de' Cavalieri, S. Agnese nella tradiz. e nella leggeuda = RQSlSuppl. 10 (Rom 1899). – R. Herzog, Zwei griech. Gedichte des 4. Jh. aus St. Maximin in Trier: Trierer Ztschr. 13 (1938) 79/120. – V. L. Kennedy, The Saints of the Canon of the Mass (Città Vat. 1938) 173/7. – E. Schäfer, Die Bedeutung d. Epigramme des P. Damasus I f. d. Gesch. d. Heiligen verehrung (Rom 1932) 75/83. – A. Wrede, Art. A.: Bächtoldt-St. 1, 214f. *E. Schäfer.*

Agnoia (Agnosia). A. Griechisch-hellenistisch (ohne Gnosis; darüber s. D). Das Verbum ἀγνοεῖν erscheint in sehr allgemeiner Bedeutung in einer Sokrates zugeschriebenen Rede: ποῖ φέρεσθε, ἄνθρωποι, καὶ ἀγνοεῖτε (Plato Clitoph. 407a; Dio Chrys. 13, 15f; Epict. 3, 22, 26). — Dem ἀγνοεῖν entspricht ἄγνοια. Der Ausdruck, anfangs Synonymon von ἀμαθία u. ἀπαιδευσία u. den Gegensatz von σοφία, ἐπιστήμη u. γνῶσις darstellend (vgl. Bultmann 118), nimmt mehr u. mehr eine religiöse Bedeutung an, besonders im Zusammenhang mit der Abwandlung des Themas γνῶθι σαυτόν (*Gnosis; vgl. Plot. 5, 1, 1: ἄ. τοῦ γένους; Herm. Trismeg. 1, 6/8b; 13, 22a. — In engerer Bedeutung wird der Terminus ἄγνοια (wie ἀγνόημα) in den Erörterungen über das Sündenproblem verwendet. Nach den Tragikern geht die Sünde hervor aus einem Nichtwissen des geheimnisvollen göttlichen Willens, der die Verfehlung schickt (Latte 275). Nachdem aber das ethische Denken sich vertieft hat, wird die Sünde von der menschlichen Verantwortung abhängig gedacht; man entwickelt die Theorie der nicht gewollten, aus Unwissenheit hervorgehenden Sünden: Thuc. 4, 98, 6: ἀκούσια ἁμαρτήματα (häufig auch im gleichen Sinn κατ' ἄγνοιαν, vgl. Bultmann aO. 118); Herod. gebraucht ebenso ὑπ' ἀγνωμοσύνης (Herod. 9, 3). Zur Bedeutung von ἁμάρτημα vgl. Hey 158f. — Das Verbum ἀγνοεῖν u. die abgeleiteten Formen haben auch eine juristische Bedeutung u. bezeichnen die ‚Unkenntnis der die Rechtswidrigkeit bedingenden Tatsache' (Latte 287_1; vgl. weiter B. Kübler, Griech. Philosophie u. Lehre von den Verschuldungsgraden in Rechtsidee u. Staatsgedanke: Festschr. Binder [1930] 63ff; Les dégrés de faute dans les systèmes juridiques de l'antiquité: Recueil Lambert 1 [Paris 1938] 174/84; andere Terminologie in den hellenistischen Papyri, vgl. L. Wenger: ArchPapF 2 [1903] 483/6). Da andererseits die griech. Philosophie in steigendem Maße die Rolle der Vernunft im sittlichen Leben herausarbeitet, wird die Sünde, die eine Schwäche ist (ἄνθρωπος ὢν ἥμαρτον, vgl. Latte 287), oft als Unwissenheit aufgefaßt, u. ἄ. (u. bes. ἀγνόημα) u. ἁμάρτημα nähern sich sehr stark. Obwohl das Wort ἀγνωσία sehr alt ist (Plato resp. 5, 477 a), kommt es in religiösen Texten doch nicht eher vor, als bis γνῶσις, seine Antithese, religiöse Bedeutung angenommen hat.

B. Jüdisch. Ἀγνοεῖν u. ἄγνοια (Lev. 5, 18 usw.) entsprechen genau der hebr. Wurzel שגה (irren). Die LXX gebraucht daher zur Übersetzung von בִּשְׁגָגָה (mit juristischem oder moralischem Sinn) κατ' ἄγνοιαν (Lev. 22, 14). Es handelte sich hier ursprünglich um Verfehlungen gegen das Ritual, bei denen das Gewissen keine Rolle spielte; aber bei den griech. Übersetzern vertiefte sich die Vorstellung. Diese übersetzen bisweilen mit ἄ. andere Ausdrücke, die noch eigentlicher die Schuld bezeichnen (אָשָׁם, עָוֹן, פֶּשַׁע); so legen sie in ἄ. den Sinn von Sünde (1 Reg. 14, 24; Dan. 4, 32; 1 Esdr. 8, 75; Sir. 23, 3; 28, 7), dies unter dem Einfluß hellenistischer Analogien u. dem des jüdischen Begriffes von der immer affektiv gemeinten Erkenntnis (Bultmann aO. 697f). Die späten Bücher brauchen im gleichen Sinn ἀγνόημα (Tob. 3, 3; Jud. 5, 20; Sir. 23, 2), aber nicht ἀγνωσία. — Das Buch der Weisheit, das wieder an die allgemeine Bedeutung von ἄ. anknüpft, bezeichnet mit diesem Wort die unglückliche Lage der Heiden, denen die Gotteserkenntnis (θεοῦ γνῶσις) fehlt: μεγάλῳ ζῶντες ἀγνοίας πολέμῳ (14, 22). In der gleichen Bedeutung erscheint θεοῦ ἀγνωσία (13, 1). Wir begegnen einem analogen Gebrauch von ἄ. bei Ps-Aristeas 130; 4 Macc. 1, 5; hier fällt der Einfluß der Stoa u. gelegentlich literarische Abhängigkeit von der sokratischen Diatribe auf (vgl. Or. Sib. 227 = Theophil. ad Autol. 2, 36). — Bei Philo ist, in noch unmittelbarerer Abhängigkeit von der Stoa, die Unwissenheit (ἄ.) der Ursprung aller Fehler (ἁμαρτημάτων: ebr. 160) oder auch der κακοδαιμονία (leg. Cai. 69). Philo gebraucht nebeneinander die Formeln κατὰ ἄγνοιαν, ὑπ' ἀγνοίας, ἀγνοίᾳ, die schon in der Richtung der Kasuistik liegen (vgl. leg. all. 3, 91: μηδὲ ἀγνοίᾳ διαμαρτεῖν). Das spätere Judentum entwickelt die Kasuistik der freiwilligen u. unfreiwilligen Sünden (Strack-B. 2, 192. 264; vgl. Joseph. ant. 6, 92 usw.).

C. Christlich. Das Christentum übernimmt den Wortgebrauch des Judentums: κατὰ ἄγνοιαν in Verbindung mit der Kasuistik der Sünde (Act. 3, 17; vgl. 1 Tim. 1, 13 [ἀγνοῶν]; Basilides b. Clem. Al. strom. 4, 24, 153, 4); ἀγνόημα im Sinne von Sünde (Hebr. 9, 7 [vgl. 2, 2]); Herm. s. 5, 7, 3; der stoische Einfluß tritt stark zutage bei Clem. Al. strom. 7, 16, 101, 6 u. 1, 6, 35, 3. Auf das Heidentum oder die Gottlosigkeit im allgem. bezogen, parallel zu σκότος, πλάνη, begegnet ἄ. Act. 17, 30 (in der Missionspredigt); Eph. 4, 18; 1 Petr. 1, 14; Herm. s. 5, 7, 3; Ign. Eph. 19, 3; sogar ἀγνωσία findet sich so: Hippol. elench. 5, 14, 1/10.

D. Gnosis. Der Begriff der religiösen Unwissenheit, bald als ἄγνοια, bald als ἀγνωσία (vgl. Herm. Trismeg. 1, 28. 32; 10, 8b; PsClem. hom. 2, 11. 15; 2, 6), bisweilen selbst als ἀγνωμοσύνη (Herm. Trismeg. 5, 8) bezeichnet, ist von besonderer Bedeutung in der gnostischen Bewegung. Die Unwissenheit ist hier τελεία κακία (Herm. Trismeg. 11, 2, 21b; vgl. J. Kroll, Die Lehren d. Herm. Trismeg. [1914] 353_3. 412), Gottlosigkeit, Blindheit (Herm. Trismeg. 5, 8); sie ist unter dem Einfluß des Dualismus ein positiver Begriff (Lewy 73f). Die sokratische Missionsrede war ganz dazu angetan, die Menschen von der Unwissenheit zur Gnosis hinüberzuziehen, vgl. Herm. Trismeg. 1, 27; 7, 1 (ποῖ φέρεσθε κτλ.); Od. Sal. 33, 6/13; Mart. Pauli 4 (114 Lipsius). Das Thema der Unwissenheit wird in den Oxymoren Schlafen–Wachen, Trunkenheit–Nüchternheit dargestellt (Lewy 73/103). — Die Unwissenheit wird oft personifiziert u. materialisiert. In den Homilien des PsClem. bildet ἄ. eine Syzygie mit γνῶσις (2, 15. 17. 33). In dem System des Basilides (Hippol. elench. 7, 27, 1. 3) wird die große ἄ. auf die Welt gesandt, um jede Begierde zu unterdrücken. Die Unwissenheit (ἄ.) gehört zu den Leidenschaften der Sophia oder der Enthymesis-Achamoth in dem System Valentins (Iren. 1, 2, 3; 1, 5, 4; vgl. E. de Faye, Gnostiques et gnosticisme[2] [Par. 1925] 108f).

Arnim, Register s. v. ἄγνοια. – Bultmann, Art. ἀγνοέω: ThWb 1, 116/20; Art. ἄγνωστος: ebd. 120/2; Art. γινώσκω: ebd. 696/700. – Diels, Vorsokr. Register s. v. ἀγνωμοσύνη, ἀγνοῶν, ἀγνωσίη. – O. Hey, ΑΜΑΡΤΙΑ: Philologus 83 (1927/8) 14/7. 138. 150/63. – K. Latte, Schuld u. Sünde in der griech. Religion: ARW 20 (1920/1) 254/98. – H. Lewy, Sobria ebrietas (1929) 73/103. – Norden, Agnostos. – Quell, Bertram, Stählin, Grundmann, Art. ἁμαρτάνω usw.: ThWb 1, 267/320. – R. Reitzenstein: GGA (1911) 554/7. 563. – ThesLL s. v. ignorantia. *L. Cerfaux**.

Agnostos Theos s. Gott.

Agnus Dei s. Lamm Gottes.

Agon. Die griechische Sprache besitzt 2 Ausdrücke für ‚Wettkampf': ἀγών u. ἄεθλος (ἆθλος); aber der erstere bedeutete ursprünglich ‚Versammlung' (Il. 24, 1) oder ‚Versammlungsort' (Od. 8, 260), der letztere ‚Mühsal, Leistung', verwendet zB. für die Arbeiten des Herakles (Il. 8, 363) oder für die Mühen des Odysseus (Od. 1, 18). Diese Anwendung verengerte sich schon bei Homer auf die Leistung im Wettbewerb mit anderen, u. das Wort nahm so die Bedeutung ‚Wettkampf' an. Da es dann allmählich üblich wurde, bei Versammlungen verschiedenster Art, insbesondere bei Götterfesten,

zur Unterhaltung der Teilnehmer Tänze u. Wettkämpfe aufzuführen, ging der Name A. bald auf diese Wettkämpfe über. Diesen Zusammenhang fühlte auch noch Isid. orig. 18, 25: de agone. quae Latini certamina, Graeci ἀγῶνας vocant a frequentia, qua celebrantur. Das Wort fand dann erweiterte Anwendung nicht nur auf den Kampf der Völker, den Krieg (Beispiele bei H. Hess, Textkritische u. erklärende Beiträge zum Epitaphios des Hypereides [1938] 61), sondern auch auf jegliche Art von Wettbewerb im bürgerlichen Leben; denn dem ehrgeizigen, durchaus agonal eingestellten Griechen, der bei jeder Betätigung von dem Gedanken beseelt war, es den anderen zuvorzutun, wandelte sich jegliche Bemühung in einen A., dessen erfolgreiche Durchführung ihm Anerkennung und Ruhm bringen sollte, während ihm eine Niederlage unerträglich schien. Höchstleistungen auf allen Gebieten wurden bejubelt, siegreiche Wettkämpfer, besonders an den Nationalspielen, mit fast göttlichen Ehren bedacht. Soviel über den Namen. Über Veranstaltung u. Entwicklung der A. *Wettkampf. — Zum Unterschied von den Griechen besaßen die Römer persönlich wenig wettkämpferischen Sinn, obwohl auch sie Kraftleistungen bewunderten (vgl. Plin. n. h. 7, 81/4). Die begeisterte tätige Teilnahme eines ganzen Volkes an dem Messen der Kräfte lernten sie erst an den Etruskern u. Griechen kennen. Ihre Veranstaltungen galten nicht dem ernsten Wettbewerb der Bürger untereinander, sondern nur dem Vergnügen u. der Belustigung, es waren nicht A., sondern Spiele, ludi. Für den fremden Begriff gebrauchten daher lateinische Schriftsteller neben dem reinlateinischen certamen auch gerne das griechische Wort, u. darin fanden sie Nachahmung auch bei den lateinischen Kirchenvätern, namentlich bei Übertragungen des Begriffes auf den geistigen Kampf der Christen (*Wettkampf B u. ThesLL 1, 1411f). Bei abnehmender Kenntnis des Griechischen wird das Fremdwort durch Hinzufügung der lateinischen Bezeichnung verdeutlicht, zB. Hier. ep. 130, 14: tuum est eligere, si volueris in agone atque certamine coronari. Dieses konservative Festhalten an dem griechischen Ausdruck gerade in diesem übertragenen Sinne dürfte wohl auf die wiederholte ähnliche Verwendung durch den Apostel Paulus (1 Tim. 6, 12; 2 Tim. 4, 7; Hebr. 10, 32) zurückgehen.

J. Jüthner, Das Alter der olympischen Spiele: Geistige Arbeit 4 (1937) Nr. 11, 3/5; Herkunft u. naturliche Grundlagen der griech. Nationalspiele: Antike 15 (1939) 231/64. – Weiteres *Wettkampf. *J. Jüthner.*

Agrypnia. Das griech. Wort ἀγρυπνία wird in antiker Literatur vorzugsweise von krankhafter oder durch seelische Affekte bedingter Schlaflosigkeit gebraucht, gelegentlich aber auch von freiwilliger Nachtwache (so in der Säuglingspflege Plato republ. 5, 460 D). Auf christlichem Boden dient es synonym mit παννυχίς als Bezeichnung kultischer *Vigilien. In der schon von den syrischen Übersetzungen seiner liturgischen Bücher vertretenen endgültigen Terminologie des byzantinischen Ritus heißt A. die noch heute in den Nächten vor Sonntag u. höheren Festen im Nachtgottesdienst geübte jüngste Form solcher Vigilien, die wesentlich aus einer Vereinigung von (Apodeipnon,) Hesperinos u. Orthros besteht. Über den Verlauf im einzelnen vgl. die Διάταξις τῆς ἀγρυπνίας je eines Sabbas-Typikons vJ. 1214 u. des 16. Jh.s bzw. eines Athos-Typikons des 18. Jh.s u. vJ. 1851 bei Dmitriewskij 3 (1917) 398/402. 346/50. 560/9. 663/66.
A. Baumstark.

Ahnenkult ist ein Totenkult, bei dem der Gegenstand des Kultes die verstorbenen Vorfahren u. infolgedessen die den Kult Darbringenden die zum Geschlecht des Verstorbenen gehörenden Nachfahren u. Angehörigen sind. Während also ein Totenkult nicht immer von den Nachfahren des Toten dargebracht zu werden braucht, liegt diese Familienzugehörigkeit im Wesen des A.s. Dieser Unterschied von Totenkult u. A. spricht sich deutlich auch in den römischen Begriffen di manes und di parentes aus, insofern (Wissowa: ARW 7 [1904] 44; Wissowa, Rel. 239) jener Begriff die Seelen der Verstorbenen allgemein, dieser aber sie in ihrem Verhältnis zu den Überlebenden ihres Geschlechts bezeichnet.

A. Außerchristlich. Der A. war bei Griechen u. Römern ebenso wie in der indogermanischen Urzeit (s. Schrader-Nehring 1, 18ff) üblich, wie überhaupt nur ganz primitive Stämme die Leichen einfach beseitigen (s. etwa Globus 98 [1910] 196; Agatharchides: GGM 1, 137; Diod. 3, 19; Strabo 16, 773). Ja es gibt Völker, bei denen der A. die wesentliche Betätigung ihrer Religion ist, wie etwa in den breiten Massen der Chinesen (darüber J. de Groot, The religious system of China [Leid. 1892/7]). Der Glaube, der sich mit dem A. verbindet, u. die Formen des A.s sind bei Griechen u. Römern wie auch bei vielen andern Völkern weithin die gleichen. Weniger die Pietät als die Furcht vor dem Toten ist der ursprüngliche Grund des A.s (Rohde 1, 20f. 216ff). Andererseits haben schon die Lebenden den dringenden Wunsch, einmal nach ihrem

Tod des Kultes teilhaftig zu werden, d. h. einen männlichen Nachkommen zu hinterlassen, der diesen Kult gewährleistet (Rohde 1, 249ff). So ist auch der ursprüngliche Grund der *Adoption der Wunsch, beim Fehlen leiblicher Söhne jemanden zu hinterlassen, der diese Pflicht erfüllt (PW 11, 2174f, wo auch Nachweise für andere Völker). Der A. erstreckt sich bei den klassischen Völkern wie auch sonst meist auf 3 Generationen, Vater, Großvater u. Urgroßvater, wozu gelegentlich noch der Gentilheros, der mythische Ahnherr, kommt (Pfister, Rel. 138f). Als Stätte des A.s kommt neben dem Grab auch das Haus u. der Herd in Betracht, das Haus nicht nur deshalb, weil hier der Tote gewohnt hat, sondern auch als Folge der primitiven Sitte, die Toten im Hause selbst zu bestatten (PW 11, 2144f). Auch die Ahnenbilder u. sog. Totenkraftsteine dienten dem A. (Pfister, Rel. 82f. 89). Das Tätigkeitsgebiet der Ahnen war vor allem Glück u. Fruchtbarkeit der Familie u. des Ackers (Rohde 1, 247; A. Dieterich, Mutter Erde[3] [1925] 48f). Sie werden πατρῴων αἱμάτων ἐπίσκοποι genannt (Aesch. choeph. 126). Auch ihre Eigenschaften, ihr ἦθος, vererbt sich auf die Nachkommen, wie auch ein etwaiger Fluch, ein ἄγος, das auf dem Geschlechte ruht (PW Suppl. 7, 106ff; Bächtold-St. 2, 869ff).

B. Christlich. Einem A. mit den antiken Vorstellungen u. Formen (*Totenkult) mußte das Christentum weitgehend ablehnend gegenüberstehen. Der A. war aber so stark im Glauben der Griechen u. Römer verwurzelt, daß seine Bekämpfung besonders schwer war; auch war im Christentum selbst manches vorhanden, was eine besondere Totenpflege begünstigte, so der Glaube an die leibliche Auferstehung u. das allgemein menschliche Pietätsgefühl. So finden wir denn auch bei den Christen der ersten Jahrhunderte noch einen lebendigen Totenkult, bei dem allerdings von seiten der führenden Kirchenmänner die Opfer u. Spenden, die den Toten dargebracht wurden, in Spenden zugunsten der Toten umgedeutet wurden (Lucius 14/48; Genaueres Th. Klauser, Das altchristl. Totenmahl: ThGl 20 [1928] 599/608; J. Quasten, Die Reform des Martyrerkultus durch Augustinus: ebd. 25 [1933] 1/14; RBén 43 [1931] 189/91). Diese Auffassung, durch das Tridentinum endgültig sanktioniert (Denz.-B. 983), wurde aber im Volksglauben u. -brauch zu allen Zeiten immer wieder außer acht gelassen (Bächtold-St. 3, 1670f). Etwas einem Gentilheros Ähnliches, etwa einen Heiligen in seiner Eigenschaft als Erzeuger, als Ahnherrn eines Geschlechtes, konnte das Christentum nicht anerkennen oder gar schaffen. Höchstens in der übertragenen Bedeutung der geistigen Zeugung u. Vaterschaft konnte von υἱοὶ θεοῦ u. υἱοὶ Χριστοῦ gesprochen werden. So braucht Paulus das Wort υἱοθεσία (Adoption) zur Bezeichnung des Verhältnisses, in welches der Mensch durch Christus zu Gott tritt (Bauer, Wb. s. v.). Das πνεῦμα υἱοθεσίας geht in den Bekehrten über (Rom. 8, 15). So gilt die Taufe als Wiedergeburt u. Adoption (Clemens Al. paed. 1, 105 St.; Hesych. s.v. υἱοθεσία· .. τὸ ἅγιον βάπτισμα), durch die der Täufling ein Sohn Gottes wird (Const. Ap.2,33,1: διὰ τοῦ ἐπισκόπου σου ὁ θεὸς υἱοποιεῖταί σε; Hilar. in Mt. 2, 6: PL 9, 927; vgl. W. Heitmüller, Im Namen Jesu [1903] 278f; Usener, Weihnachtsf. [2] 166). Den zahlreichen antiken Priestergeschlechtern mit ihren mythischen Ahnherrn stellte das Christentum nichts Ähnliches gegenüber. Eine Vererbung des χάρισμα durch Zeugung galt als ausgeschlossen. Daher erfolgte bei der Ordination die παράδοσις durch Handauflegung, wodurch der zu Weihende ein πνευματικὸς ἀνήρ, ein Geistlicher wurde, während der antike Glaube auch eine Übertragung von Kräften u. Eigenschaften seitens des Priester-Ahnherrn, der im A. verehrt wurde, auf die späteren Geschlechter durch Zeugung kannte (PW 11, 2134). Nur das östliche Christentum hat verwandte Erscheinungen gekannt. So gibt es in der altarmenischen Kirche ein erbliches Priestertum dadurch, daß der Hauptbischof (der Katholikos) aus dem Geschlecht gewählt wird, das seinen Stammbaum auf Gregor zurückführt, der um 295 den König Tiridates III bekehrte. Daher ist der jeweilige Hohepriester in der Regel verheiratet (vgl. H. Gelzer: SbL 47 [1895] 138ff). In übertragenem Sinn kann freilich auch Petrus als Gentilheros der ecclesia Romana gelten, die sein Grab besaß, u. die römische Gemeinde konnte ecclesia Petri propinqua (Tert. pud. 21) genannt werden, d. h. ἐκκλησία τοῦ Πέτρου συγγενής (W. Köhler: SbH [1937/8] 3), wie die Angehörigen einer Phyle als συγγενεῖς des Heros Eponymos galten (Demosth. epit. 28; Rohde 1, 169).

E. Freistedt, Altchristl. Totengedächtnistage (1928). – N. D. Fustel de Coulanges, Der antike Staat (1907). – Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult (1927). – E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults (1904). – A. Nehring, Seele u. Seelenkult bei Griechen, Italikern u. Germanen: Diss. Bresl. (1917). – Fr. Pfister, Religion d. Griechen u. Römer=Bursian Suppl. 229 (1930) 136/45; 204/7; Art. Perideipnon: PW 19, 720/4. – Rohde, Psyche. – E. Samter, Familienfeste d. Griechen u. Römer (1901).

Fr. Pfister.

Aidoia s. Geschlechtsteile.

Aion.

A. Nichtchristlich. I. Persische Zarvan-Lehre. Die Wurzeln der hellenistischen Aion-Theologie liegen im Parsismus. Hier führte der Schöpfungsgedanke Zarathustras schon früh zu der Unterscheidung zwischen dem zrvan dareghō-chvadhāta, der ‚langen, eigener Bestimmung unterstehenden Zeit', d. h. der durch Schöpfung u. Weltuntergang begrenzten Zeit der Welt, der Weltdauer, u. dem zrvan akarana, der ‚unbegrenzten Zeit', der Ewigkeit. Der zrvan akarana war da, bevor der endliche zrvan der Weltzeit begann, so lehrt, älteren Traditionen folgend, ausdrücklich das spätere Avesta, wenn es die Spruchoffenbarung Ahuramazdas ‚in dem zrvan akarana' geschehen sein läßt (Vend. 19, 9; vgl. Junker, 131); u. er wird sein, wenn die Weltzeit nach einer Dauer von 12 000 Jahren zu Ende ist. Beide verhalten sich also zueinander wie die unbegrenzte zur begrenzten Zeit, oder genauer, da der zrvan akarana ohne Zeitabschnitte gedacht wird, wie die zeitlose Ewigkeit zur geschaffenen Zeit, wie die Ewigkeit Gottes zur Zeit der Welt. Diese Unterscheidung ist nur dort möglich, wo Gott u. die Welt unterschieden werden u. wo man die Schöpfung aus dem Nichts lehrt. Daher läßt sie sich nicht auf den Einfluß Indiens oder Babyloniens zurückführen. Auch die babylonische Lehre von den Weltperioden hat erst nachträglich, zB. in der Einteilung des zrvan dareghō-chvadāta in vier Abschnitte von je 3000 Jahren, eingewirkt; denn die babylonischen Weltperioden sind ähnlich wie später die der Stoa Zeiträume, in denen der Weltprozeß nach dem Gesetz der ewigen Wiederkehr des Gleichen abläuft, indem die ihrer Substanz nach ewige u. göttliche Welt sich immer wieder erneuert. Eine bemerkenswerte Parallele zu der persischen Spekulation bildet Platons Unterscheidung des αἰών als der zeitlosen Ewigkeit u. des χρόνος als der Zeit der Welt (Tim. 37 D). Da diese Unterscheidung im Griechentum ganz singulär ist (Aristot. nimmt sie wieder zurück, indem er den αἰών als Ewigkeit mit der Zeit der Welt identifiziert [cael. 2, 1 p. 283b, 26ff; vgl. 1, 9 p. 279a, 23ff]), erhebt sich die Frage, ob im Timäus, dem ‚Werk, das den Aion als Begriff der Ewigkeit in die griechische Philosophie wenn nicht eingeführt, so doch in ihr heimatberechtigt gemacht hat' (Weinreich 176), vielleicht schon eine Einwirkung der persischen zrvan-Spekulation u. -Terminologie anzunehmen ist (hierzu s. W. Jaeger, Aristoteles [1923] 133f; Reitzenstein-Schaeder 142ff). Dafür würde u. a. sprechen, daß auch sonst die beiden persischen Ausdrücke mit αἰών u. χρόνος wiedergegeben werden. So heißt es in der Grabinschrift des Antiochos v. Kommagene (Ditt. Or. 383, 44), der König habe seine Seele zu den himmlischen Thronen des Zeus Oromasdes vorausgeschickt, während sein Leib hier ruhe εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα d. h. bis zum Anbruch des zrvan akarana am Tage der Auferstehung. Wenn dann weiter die Rede ist von den ‚Generationen aller Menschen, welche der χρόνος ἄπειρος zur Nachfolge in diesem Lande... bestimmen wird' (383, 113f), so scheint χρόνος ἄπειρος eine ungenaue Wiedergabe von zrvan dareghō-chvadhāta zu sein.

II. Zarvanismus (Zarvan als Urgott). Seit Zarathustra stand die persische Religion vor dem unlösbaren Problem, wie der Schöpfungsglaube mit dem ihm widersprechenden Dualismus (zuerst Yasna 30, 3) zu versöhnen sei. In der Sassanidenzeit hat man es unter Preisgabe des echten Schöpfungsgedankens durch den sog. Zarvanismus zu lösen versucht, ein System, welches im zrvan akarana das über den streitenden Göttern Ahuramazda u. Ahriman stehende höchste Prinzip erblickt, das nach persischer Art personifiziert u. dann als oberste Gottheit verstanden wird. Schon ein halbes Jahrtausend zuvor ist diese Lehre als Theologumenon der ‚Magier' bezeugt durch Eudemos v. Rhodos bei Damasc. princip. 1, 322, 8 Ruelle: Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ Ἄρειον γένος, ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὔδημος, οἱ μὲν τόπον, οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνώμενον, ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων ὡς ἐνίους λέγειν.. Das höchste Wesen, aus dem der gute Gott u. der böse Dämon, Licht u. Finsternis hervorgehen, ist also Raum u. Zeit zugleich; der Neuplatoniker Damaskios identifiziert es mit der intelligiblen Welt. Hier finden wir bereits die Züge, welche den persischen Gott Zarvan fortan charakterisieren. Er ist der Urgott, aus dem alle Götter hervorgehen, das personifizierte Weltall u. die personifizierte Zeit, die mit der Ewigkeit hier identisch ist. Denn die Unterscheidung der göttlichen Ewigkeit, in der es keine Zeit gibt, u. der Zeit der Welt hat keinen Platz mehr in einem System, in welchem Gott u. die Welt pantheistisch zusammengedacht werden. Das hat bereits Philo erkannt, wenn

er gegen die persisch-hellenistische Lehre vom Zeitgott einwendet (quaest. in Gen. 1, 100: J. Rendel Harris, Fragments of Philo Jud. [Cambridge 1886] 19): Tempus (ut Cronus s. Chronus) ab hominum pessimis putatur deus, volentibus ens essentiale abscondere.., pravis hominibus tempus putatur causa rerum mundi, sapientibus vero et optimis non tempus, sed deus, a quo tempora et tempestates. Mit dieser Anschauung vom Zarvan, in welcher die alte Unterscheidung von zrvan akarana u. zrvan dareghō-chvadhāta aufgehoben ist, ist ein der Lehre Zarathustras ganz fremder Gottesgedanke in den Parsismus eingedrungen. Ob der indische Allgott Prajapati, der ebenfalls Gott der Zeit u. der Welt ist u. ganz ähnlich wie Zarvan beschrieben wird, das Urbild (so Troje 87ff) oder eine Nachbildung des persischen Zarvan (so Junker 148) ist, ist umstritten. Möglicherweise ist ein vorzoroastrischer pantheistischer Gottesgedanke, der den arischen Völkern gemeinsam war, im Zarvanismus neu erwacht. Zarvan wird wie Prajapati vorgestellt als das personifizierte Weltall, dessen einzelne Teile bzw. dessen, nach indischer Zählung, fünf Elemente seine Glieder sind. Auf uraltes mythologisches Erbgut weist auch die Vorstellung vom Zarvan hin. Der Zarvanglaube vermochte, indem er die Ewigkeit mit der Weltzeit gleichsetzte, sich die babylonischen Spekulationen über die in unendlicher Reihe aufeinanderfolgenden Weltperioden zu assimilieren. So ist Zarvan schon im hellenistischen Zeitalter zum großen Ewigkeitsgott des Orients geworden. Wo immer im Hellenismus eine Gottheit Αἰών erscheint, da verbirgt sich hinter dem griechischen Namen der persische Zarvan. Wie der Name Zarvan, ‚so umschließt . . der hellenistische religiöse Sprachgebrauch von Aion immer dreierlei: Zeit, stofferfüllten Raum u. göttliche Persönlichkeit' (Reitzenstein-Schaeder 81).

III. Hellenistische Welt. — 1. Syrien, Phönizien, Alexandria. Die Wanderung des persischen Ewigkeitsgottes nach dem Westen führt über Syrien u. Phönizien, wo Zarvan sich hinter dem Kronos verbirgt, den Städte wie Byblos (Philon v. Byblos: FHG 3, 568f) u. Berytos (Nonn. Dionys. 41, 68) als ihren Gründer u. Stadtgott verehren. Der Kult des Ewigkeitsgottes soll ihnen ewige Dauer sichern, ein Gedanke, der von vielen Städten der hellenistischen Welt aufgenommen worden ist u. dessen Übergang von Alexandria auf Rom u. schließlich auf Konstantinopel sich noch verfolgen läßt. Zarvan erscheint dann in der frühen Ptolemäerzeit zu Alexandria als Αἰών. Indem er dort neben die alteren Schutzgötter Serapis-Helios u. Agathos Daimon tritt u., mit diesen identifiziert, zum eigentlichen Schutzgott der Stadt wird, erhält Alexandria den Charakter der ‚ewigen Stadt'. Bezeugt wird dieser Glaube durch die auf ältere Quellen zurückgehende Gründungslegende bei PsCallisth. 30 (c. 200 nC.), sowie durch den Aionkult, dessen alljährlicher Höhepunkt die in der Nacht vom 5. zum 6. Januar im Tempel der Kore gefeierte ἑορτὴ Αἰῶνος war. Bei diesem bis ins 5. Jh. bezeugten Fest wurde nach Epiphan. haer. 51, 22, 9f das Bild des Aion, ein hölzernes, an der Stirn, den Händen u. Knien mit goldenen Kreuzsiegeln geschmücktes, im übrigen nacktes Götterbild, aus dem unterirdischen Adyton (Αἰὼν Πλουτώνιος heißt der Stadtgott Ps.Callisth. 30) geholt u. nach einer Prozession wieder dorthin zugebracht. Die Erklärung gibt der liturgische Ruf: ‚Heute zu dieser Stunde gebar Kore den Aion!' (ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ Κόρη ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα). Weitere Einzelheiten über den Kult u. über das Verhältnis des Aionfestes zu dem verwandten Fest am 24./25. Dezember u. zu den entsprechenden christl. Festen s. bei Holl 402ff bzw. 123ff; Reitzenstein, Erl.-Myst. 195ff; Norden, Geburt 24ff; hier auch ältere Literatur. Der Gedanke der Geburt des Aion (über die Idee u. ihre Vorgeschichte, besonders in Indien s. Troje 87ff) setzt voraus, daß die Ewigkeit verstanden wird als Inbegriff der sich ewig erneuernden Zeit, der αἰών also als die unendliche Reihe der αἰῶνες. Die Personifikation dieses Aionbegriffs führt notwendig zu der mit der Idee des einen Ewigkeitsgottes logisch kaum zu vereinbarenden, der mythologischen Phantasie aber um so mehr Spielraum lassenden Vorstellung von einer Vielzahl persönlicher Aeonen, wie sie sich in der Gnosis findet.

2. Wirkungen des alexandrin. Aionkults in Ägypten. Die Wirkungen der alexandrinischen Aion-Verehrung sind in der religiösen Literatur des hellenistischen Ägypten überall spurbar. So werden die Prädikate des Ewigkeitsgottes auf die anderen Götter übertragen, besonders auf Isis u. Osiris, die nun als welterhaltende Ewigkeitsgötter (Diodor 1, 11, 5) verstanden werden. Das bezeugen zB. die Bezeichnung der Isis als φύσις αἰῶνος (Athenag. leg. 22), als saeculorum progenies initialis (Apulei. met. 11, 5) u. die Selbstprädikation der Isis v. Sais: τὰ ὄντα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ τὰ γεγονότα ἐγώ εἰμι (Proklos zu Platons Timaios 21 E [1, 98 Diehl]; vgl. Plut. Is. et Osir. 9 [354]); ferner die Bezeichnung

des in immer neuen Gestalten erscheinenden Thot als ὁ μεταμορφούμενος εἰς πάντας ἐν ταῖς ὁράσεσιν Αἰὼν Αἰῶνος in einem Hermes-Gebet (bei Reitzenstein, Poim. 23, vgl. 270), die Anrufung einer Mondgöttin: ἀρχὴ καὶ τέλος εἶ . . ἐκ σέο γὰρ πάντ᾽ ἔστι καὶ εἰς Αἰῶνα τελευτᾷ (Wessely: DenkschrAkW 1888, 2, 116, 2836ff; vgl. Reitzenstein, Poim. 270), die Bezeichnung von Ἀγαθὸς Δαίμων als πλουτοδότης Αἰών (Hermes-Gebet 8, 2 bei Reitzenstein, Poim. 30 u. 270) u. die Anrede an Serapis: Αἰὼν ἑρπετά, κύριε Σάραπι (R. Wünsch, Sethian. Verfluchungstafeln [1898] 101; vgl. Reitzenstein, Poim. 270). — Auch das Judentum hat in Alexandria mit dem Wort αἰών, das in der Septuaginta eine große Rolle spielt (Näheres s. Sasse 197ff), zugleich Ideen der hellenistischen Aion-Spekulation u. vielleicht Einflüsse des Aionkults aufgenommen (R. Kittel, Die hellenistische Mysterienreligion u. das AT [1924]), wie auch umgekehrt der Sprachgebrauch der LXX die heidnische Terminologie beeinflußt zu haben scheint, zB. in dem aus dem Hebräischen zu erklärenden Ausdruck αἰὼν αἰῶνος (vgl. Sasse 200). Auch der Aion-Begriff der christlichen Gnosis weist die Einflüsse Ägyptens auf.

IV. Rom. — 1. Aion u. Janus. Von Alexandria ist die Aion-Vorstellung nach Rom gewandert, wo seit dem 1. Jh. vC. der altrömische Janus, der Gott des Anfangs, mit Aion-Zarvan identifiziert wird u. dessen Prädikate als Ewigkeits- u. Weltgott erhält (zuerst bei M. Val. Messala [Konsul 53 vC.] nach den Fragmenten bei Macrob. sat. 1, 9, 14 u. Joh. Lyd. mens. 4, 1 [64, 12 Wünsch]; ferner bei Nigidius nach Macrob. 1, 9, 5/8; bei Labeo u. a.; vgl. Reitzenstein, Poim. 38_3. 274ff; ders., Iran. Erlösungsmyster. 210ff). In diesem Sinne wird in der Kaiserzeit auch das doppelgesichtige Standbild des Janus, dessen Finger die Zahl 365 darstellen, gedeutet (zB. Plinius n. h. 34, 33: anni temporis et aevi esse deum; vgl. Stat. silv. 4, 1, 11: immensi reparator maximus aevi; s. Reitzenstein, Poim. 275f). Damit wird der Gedanke der ‚ewigen Stadt‘ auf Rom übertragen, u. zwar nicht im Sinne der schon im Feuer der Vesta symbolisierten unendlichen Dauer der Stadt (über die Möglichkeit eines Zusammenhangs mit dem ‚ewigen Feuer‘ bei den Persern Cumont, L'Éternité 441ff), sondern im Sinne der ewigen Herrschaft Roms. Diese Idee bezeugt zuerst die Inschrift eines von Q. Pompeius u. seinen Brüdern 73/74 vC. εἰς κράτος Ῥώμης καὶ διαμονὴν μυστηρίων gestifteten Aionbildes in Eleusis (Ditt. Syll.[3] 1125, 8): Αἰὼν ὁ αὐτὸς ἐν τοῖς αὐτοῖς αἰεὶ φύσει θείαι μένων κόσμος τε εἷς κατὰ τὰ αὐτά, ὁποῖος ἔστι καὶ ἦν καὶ ἔσται, ἀρχὴν μεσότητα τέλος οὐκ ἔχων, μεταβολῆς ἀμέτοχος, θείας φύσεως ἐργάτης αἰωνίου πάντα. Der die Herrschaft Roms u. die Dauer der Mysterien garantierende ewig unveränderliche Gott Αἰών ist die Personifikation der Welt, wie Zarvan nach Eudemos Inbegriff des Raumes u. der Zeit, Ewigkeit im Sinne der anfangs- u. endlosen Zeit u. Weltall zugleich (näheres bei Weinreich, 174ff; vgl. Reitzenstein, Erl.-Myst. 221).

2. Aion u. Saeculum. Das Auftreten der Aiontheologie am Ende der Republik steht in Zusammenhang mit den Hoffnungen auf ein neues saeculum des Friedens u. des Glücks, die bei Vergil (ecl. 4; georg. 1 Schluß) u. Horaz (epod. 16 u. carm. saec.) ihren klassischen Ausdruck gefunden haben. Das saeculum ist ursprünglich die denkbar höchste Dauer eines Menschenlebens, dann der Zeitraum, der von einem bestimmten Ausgangspunkt an sich so lange erstreckt, bis der letzte der an seinem Beginn lebenden Menschen gestorben ist, schließlich ein Zeitabschnitt von 100 (Liv. 136 bei Censorin. die nat. 17) oder 110 (Horat. carm. saec. 21; vgl. Censorin. aO.) Jahren. In der Säkularfeier des Augustus 17 vC., bei der eine Reihe von vier saecula zu 110 Jahren abgeschlossen u. ein fünftes eröffnet wird, verbindet sich ebenso wie in der Säkularpoesie der Zeit seit Vergils 4. Ekloge diese altrömisch-etruskische Idee des Saeculums, die wahrscheinlich selbst schon ein später Nachhall älterer orientalischer Zeitspekulationen ist, mit dem orientalischen Begriff des αἰών als der Weltzeit bzw. der Weltperiode. Die saecula sind dann entweder die vier Jahreszeiten des Weltjahrs (vgl. die Vierteilung des Weltlaufs bei den Babyloniern u. Persern, sowie Dan. 2, 31ff; 7, 2ff; s. auch Hesiod. op. 109ff) oder seine 12 Monate (magni menses: Vergil ecl. 4, 12; vgl. 4 Esr. 14, 11: duodecim partibus divisum est saeculum). Der Anbruch des neuen Saeculums ist somit die Palingenesie, die mit der Erneuerung des Weltlaufs (magnus ab integro saeclorum nascitur ordo: Vergil. ecl. 4,5) nach dem Gesetz der ewigen Wiederkehr des Gleichen (ebd. 4, 34ff) das erste, das goldene Zeitalter des Friedens u. des paradiesischen Glückes zurückkehren läßt. So spiegelt sich in der Hoffnung auf das venturum saeculum (ebd. 4, 52) die Erwartung des αἰὼν ἐρχόμενος (μέλλων) der orientalischen Apokalyptik wider (vgl. Sasse 204ff).

3. Aeternitas. Als Übersetzung von αἰών wird saeculum gelegentlich personifiziert, wie die

Darstellung des saeculum aureum als männlicher Figur mit Tierkreis, Weltkugel u. dem die Welterneuerung symbolisierenden Phönix, sowie des saeculum frugiferum auf Münzen der Kaiserzeit zeigen (Koehler 27. 32; dazu Reitzenstein, Erl.-Myst. 218f). Auch aevum kann als Wiedergabe von αἰών persönlich gefaßt werden, zB heißt der Ewigkeitsgott, den Claudian. cons. Stilich. 2, 424/40 schildert, Aevum bzw. Aevum immensum (Αἰὼν ἀτέρμων; vgl. Reitzenstein, Erl.-Myst. 183). Überaus häufig dient auf Münzen der Kaiserzeit aeternitas (Koehler 23/43) der Wiedergabe von αἰών, wobei auch die Pluralbildung nachgeahmt wird (aeternitatibus auf einer Münze des Severus Alexander, Koehler 26 nr. 24; vgl. Reitzenstein, Erl.-Myst. 218). Dabei zeigt die Darstellung der Aeternitas mit den Attributen der Sonne u. des Mondes, des Tierkreises u. des Phönix deutlich alexandrinischen Einfluß. Der Begriff der aeternitas spielt seit augusteischer Zeit eine Rolle, u. zwar in dem doppelten Sinne der aeternitas populi Romani (Koehler 27 nr. 35) oder der aeternitas imperii (Koehler 26 nr. 27; vgl. CIL 2, 259; s. Wissowa, Rel. 335), den wir bereits in dem Αἰών-Janus-Gedanken fanden, u. der aeternitas als eines persönlichen Attributs der Kaiser. Die Bezeichnung des Caesar als aeternus (zuerst bei Ovid. fast. 3, 420f, dann auf spanischen Münzen der augusteischen Zeit mit der Aufschrift Aeternitati Augustae; vgl. Reitzenstein, Erl.-Myst. 220 u. 223) geht auf die religiöse Sprache des Orients zurück, in der seit jeher die Prädikate des Herrschers auf die Gottheit u. die der Gottheit auf den Herrscher übertragen werden. So hat schon der israelitische Hofstil den orientalischen Gruß übernommen, der dem Könige ewiges Leben wünscht (zB. ζήτω ὁ βασιλεὺς εἰς τὸν αἰῶνα: 3 Reg. 1, 31; vgl. 2 Esra 12, 3 = Neh. 2, 3; absichtlich wohl nur im Munde von Heiden: Dan. 2, 4 u. 3, 9). Auch bei der Bezeichnung der Cäsaren als aeterni wird alexandrinischer Einfluß anzunehmen sein, wie das Wort αἰωνόβιος (zB. Ditt. Or. 90, 4 u. ö.) zeigt, das auf die Herrscher des Ptolemäerhauses angewendet wurde. So ist die seit Plinius (opera aeternitate tua digna: ep. 41) nachweisbare Anrede an den Kaiser ‚aeternitas tua' oder ‚vestra' und die noch im 4. Jh. (Ammian. 15, 1, 3) als ungehörig empfundene Selbstbezeichnung ‚aeternitas mea' oder ‚nostra' (zB. Cod. Iust. 11, 10, 2) zu erklären. Die aeternitas (gelegentlich ersetzt durch perennitas, zB. perennitas vestra: Symmachus rel. 20, 1; 21, 19; 23, 1 u. ö.), im griechischen Sprachgebiet αἰωνιότης (zB. Akten des Konzils v. Chalcedon: AConcOec 2, 1, 1, 7 Z. 27f), die dem römischen Kaiser zugeschrieben wird, hat also zunächst weder etwas mit der ewigen Dauer des Imperiums zu tun noch bedeutet sie die persönliche Unsterblichkeit des einzelnen Herrschers, sondern sie ist ein Prädikat, das dem Kaiser als divus zukommt. Wie sehr die ursprüngliche Bedeutung von aeternus = αἰώνιος im Laufe der Zeit verblaßt ist, geht daraus hervor, daß die Bezeichnung mit den anderen Würdenamen auch von den christlichen Kaisern beibehalten worden ist (zB αἰώνιος von Valentinian I, Valens u. Gratian: Ditt. Or. 580, 1; 722, 2; Valentinian II, Arkadius u. Theodosius: ebd. 723, 1; zahlreiche weitere Beispiele dafür u. für den sonstigen Gebrauch von aeternus, aeternitas in Kaiserkult u. Hofstil bei Cumont, L'Éternité 435/52 u. Gagé 151/87) u. daß die Kirche im Unterschied von dem heidnischen Ammian (s. o.) daran ebensowenig Anstoß genommen hat wie an der Bezeichnung der Reichshauptstadt als Roma aeterna (CIL 3, 1422; 7, 370. 392; 8, 1427. 6965 u. ö.; s. Cumont aO.) oder urbs aeterna u. wie einst das alte Israel an dem Gruß ‚Der König lebe ewiglich' (*Akklamation B 2). Die aeternitas Roms, die einem Tertullian noch so anstößig war, daß er (apol. 32, 1) nur von der durch die clausula saeculi begrenzten Romana diuturnitas zu sprechen wagt, ist dann später bis in das MA unbefangen auf das christliche Rom gedeutet worden (Gagé aO. 182f; F. Kampers, Roma aeterna et sancta Dei ecclesia rei publicae Romanorum: HistJb 44 [1924] 240/49; G. Tellenbach, Röm. u. christl. Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters: SbH 1934/5, 1).

V. Mithraskult. Noch einmal ist der persische Ewigkeitsgott in die hellenistisch-römische Welt gewandert mit dem Mithraskult. Darin erscheint Zarvan unter den Namen Αἰών – Saeculum oder Κρόνος – Saturnus als Ewigkeits- u. Schicksalsgott, als das anfängliche Feuer, als Himmelsgott, als Erzeuger der Götter, als Anfang aller Dinge u. Herr der Welt u. ihrer Elemente. Mit entsprechenden Symbolen versehen, wird er in den Mithräen vielfach dargestellt, in der Regel in Menschengestalt mit Löwenkopf u. Flügeln, den Leib mit einer Schlange umwunden (näheres bei Cumont, Textes 1, 74ff; ders., Die Mysterien des Mithra[3] [1923] 97. 215).

B. Gnostisch (heidnisch u. christlich). Einen besonderen Aion-Begriff hat die hellenistisch-orientalische Gnosis ausgebildet u. ihrer Tochter, der christlichen Gnosis, übermittelt. Wäh-

rend es sich in allen bisher besprochenen Gestalten des Aionkults u. der Aionspekulation auf hellenistisch-römischem Boden darum handelte, daß der persische Ewigkeitsgott im Westen rezipiert wurde u. daß man sich Vorstellungen u. Formeln, die mit seiner Verehrung zusammenhängen, aneignete, gibt die Gnosis dem Wort einen neuen Inhalt, indem sie es zur Bezeichnung für die zwischen dem höchsten Gott u. der materiellen Welt stehenden Wesenheiten macht. Der Ursprung dieses Aion-Begriffs ist noch nicht aufgehellt. In der Gnosis der Hermetischen Schriften bezeichnet Αἰών noch eine einzelne in der Reihe der Seinsstufen, die vom göttlichen Sein abwärts führen, wie Corp. Herm. 11, 2 zeigt: ὁ θεὸς Αἰῶνα ποιεῖ, ὁ Αἰὼν δὲ τὸν Κόσμον, ὁ Κόσμος δὲ Χρόνον, ὁ Χρόνος δὲ Γένεσιν. Der Aion ist die den Kosmos erhaltende δύναμις θεοῦ, die Seele der Welt, so wie Gott die Seele des Aion ist (vgl. Reitzenstein, Poim. 275; R. Seeberg, Lehrbuch d. Dogmengesch. 1² [1922] 273). Der für die Gnosis charakteristische Aufbau der Welt in Stufen des Seins ist hier bereits erkennbar, aber diese Stufen heißen noch nicht αἰῶνες; vielmehr bleibt das Wort noch als Name dem Wesen vorbehalten, welches dem höchsten Gott am nächsten steht. Ein anderes Frühstadium gnostischer Aionenlehre steht hinter dem Schöpfungsbericht des slav. Henoch 25f (G. N. Bonwetsch, Die Bücher der Geheimnisse Henochs [1922] 23f. 79), einer ursprünglich griechisch geschriebenen jüdischen Apokalypse des 1. Jh. nC. Dort wird die komplizierte Entstehung von zwei Aeonen geschildert, die offenbar die intelligible u. die empirische Welt symbolisieren sollen. Einer geht aus dem Lichte hervor u. offenbart die zu schaffende Kreatur, der andere, aus der Finsternis geboren, trägt die untere Schöpfung. Spiegelt sich in dieser Zweizahl noch die Anschauung der Apokalyptik von dem bösen αἰὼν οὗτος u. dem seligen αἰὼν ἐρχόμενος wider (s. Sasse 204ff), so scheint der pluralische Gebrauch von αἰών im zeitlichen Sinne (über die Entstehung des Plurals s. Sasse 199f) die Vorstellung einer Vielzahl von αἰῶνες im Sinne von göttlichen oder halbgöttlichen Wesenheiten erzeugt zu haben. In einem Ausdruck wie zB. βασιλεὺς τῶν αἰώνων (1 Tim. 1, 17), der als Gottesbezeichnung ursprünglich nichts anderes bedeutet als ‚König der Ewigkeit', d. h. ‚ewiger König', hat die Gnosis die αἰῶνες als Götterwesen verstanden (s. Reitzenstein, Poim. 277ff; Sasse 200f). Die Vorliebe der Gnostiker für das Wort αἰών erklärt sich aus seiner Vieldeutigkeit. Dies ὄνομα πολύσημον (Joh. Damasc. fid. orth. 2, 1: PG 94, 861), in welchem die Begriffe des Raumes, der Zeit u. der göttlichen Persönlichkeit zusammenfließen, hat sich ihnen offenbar als besonders geeignet erwiesen, die dem Psychiker unerkennbaren Wesen, die zwischen Gott u. der Materie stehen u. in denen das göttliche Geheimnis der Welt sich verkörpert, zu bezeichnen. Am wenigsten tritt bei den gnostischen Aeonen der mit dem Worte αἰών untrennbar verknüpfte Zeitbegriff hervor. Daß er indessen nicht fehlt, zeigt die Zahlensymbolik, welche die Anzahl der Aeonen den 30 Tagen des ägyptischen Monats (so die Valentinianer nach Iren. haer. 1, 11, 1) oder den 365 Tagen des Jahres (so die mit dem Geheimwort Abrasax bezeichneten 365 οὐρανοί des Basilides Iren. 1, 24, 3. 7; Hippolyt. ref. 7, 26; vgl. A. Dieterich, Abraxas [1891]; W. Drexler, Art. Abrasax: Herzog-H. 1, 113ff; Reitzenstein, Poim. 272) entsprechen läßt. Auch die Annahme von 12 Aeonen in der valentinianischen Lehre von der δωδεκὰς τῶν αἰώνων (Iren. haer. 1, 3, 2f; vgl. Clem. Al. exc. ex Theod. 31, 2 [117, 7 St.]) u. in der Pistis Sophia (deutsche Ausgabe von C. Schmidt [1925] 16, 13 u. ö.; vgl. Bousset, Hauptprobl. 17f. 61. 347) gehört in jenen Zusammenhang. Deutlicher ist der räumliche Charakter der Aeonen, die als Planetensphären oder als Himmelsräume verstanden werden, durch welche der Erlöser herabsteigt (καταβήσομαι, αἰῶνας ὅλους διοδεύσω: Naassenerhymnus bei Hippolyt. ref. 5, 10, 2: 103, 18f Wendl.), Räume, die durch Vorhänge verhüllt sind u. die man durch Tore betritt (Pistis Sophia 14f: Schmidt 16f). Zugleich aber sind die Aeonen in den meisten Systemen als persönliche göttliche Wesen zu verstehen, ob sie nun mit mythologischen Namen benannt werden (zB. Βαρβηλώ; s. Bousset, Hauptprobl. 14) oder hypostasierte Begriffe zu sein scheinen wie die Glieder der Ogdoas des Basilides (zB. φρόνησις, σοφία, δικαιοσύνη). Wie die Planetengeister mit den Planeten eins sind, so sind die persönlich gefaßten Aeonen mit den von ihnen beherrschten Himmelsräumen eins, obwohl man sie von diesen auch als deren ἄρχοντες oder ἄγγελοι unterscheiden kann, wie es zB. in der Pistis Sophia geschieht. In dieser engen Zusammengehörigkeit von zeitlicher, räumlicher u. personhafter Bedeutung erweisen die Aeonen der Gnosis noch die sonst kaum noch erkennbare Herkunft vom persischen Zarvan.

C. Christlich. Die christliche Gnosis bedeutet den einzigen Versuch, mit anderen Elementen des spätantiken Synkretismus auch die

Aionspekulation u. den Aionkult in die werdende Kirche einzuführen, wobei nach Iren. haer. 1, 3, 1 die Gnostiker sogar in den Ewigkeitsformeln der Bibel u. der kirchlichen Liturgie wie εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ihre Aeonen wiederfanden. Mit der Ausscheidung des Gnostizismus ist dieser Versuch ein für allemal gescheitert. Während man in den Anfängen des antignostischen Kampfes bei Ignatius bemerkt, wie er sich mit anderen gnostischen Begriffen u. Ausdrücken (vgl. H. Schlier, Religionsgeschichtl. Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen [1929] 58/65 u. ö.) auch die Vorstellung von personhaften αἰῶνες ohne Bedenken zu eigen macht u. die überirdischen Geistesmächte mit diesem Namen nennt (Eph. 19, 2), ist mit der Überwindung der Gnosis die Aionspekulation völlig diskreditiert. Seitdem Irenäus sie unter Berufung auf das NT (1 Tim. 1, 4; vgl. Tit. 3, 9) theologisch kritisiert (zB. haer. 1 praef.; 1, 1, 1ff; 1, 3, 1ff; 1, 11, 1f) u. Tertullian sie mit scharfem Blick für ihren polytheistischen Hintergrund in praescr. (7. 33. 34) mit der ätzenden Lauge seines Spottes übergossen hat, bildet die Lehre von den Aeonen kein Thema der christl. Theologie mehr. So macht zB. auch der kirchliche Gnostiker Clemens Al. in seiner Theologie vom gnostischen Aionbegriff keinen Gebrauch mehr. Wo die Sprache der Theologie u. der Liturgie sich fortan des Wortes αἰών bedient, da geschieht es ausschließlich im Sinne des neutestamentlichen Sprachgebrauchs. Von personhaften αἰῶνες weiß das NT nichts; denn die von Reitzenstein (Erl.-Myst. 235f) in diesem Sinne verstandenen Stellen Col. 1, 26 u. Eph. 2, 7; 3, 9 sind nach Analogie der biblischen Ewigkeitsformeln zu verstehen, u. Eph. 2, 2 läßt sich ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου zwar sprachlich allenfalls so verstehen, aber eine Nötigung dazu liegt nicht vor (Sasse 208). Das NT gebraucht αἰών in mannigfachen Wendungen, die fast sämtlich der LXX entnommen sind, im Sinne der Weltzeit, die durch Schöpfung u. Ende begrenzt ist, u. im Sinne der göttlichen Ewigkeit. Dabei sind Einflüsse der alten persischen Terminologie vom zrvan dareghō-chvadhāta u. zrvan akarana festzustellen. Die im pantheistischen Zarvanismus aufgehobene Unterscheidung zwischen der Zeit der Welt u. der Ewigkeit Gottes wird, dem strengen biblischen Schöpfungsglauben entsprechend, im biblischen Sprachgebrauch von αἰών erneuert. Damit erhalten aber die Ausdrücke, in denen die Ewigkeit Gottes u. Christi ausgesprochen wird, auch soweit sie der im ganzen Orient gebräuchlichen Terminologie entnommen sind, eine tiefere Bedeutung. Wenn Gott nach der uralten Formel אל עולם (Gen 21, 33) als θεὸς αἰώνιος bezeichnet wird oder mit der für den orientalischen Ewigkeitsgott gebräuchlichen Formel als ‚der Erste u. der Letzte' (Jes. 44, 6) u. wenn diese und ähnliche Formeln, in denen die Ewigkeit als Inbegriff der Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft umschrieben wird, im NT auf Christus übertragen werden (Apc. 1, 11. 17; 2, 8; 22, 13; vgl. Hebr. 13, 8), so ist es nicht nur ungenau, sondern falsch, zu sagen, Gott oder Christus seien darin als ‚der Aion' gefaßt. Eine personifizierte Ewigkeit kennt weder das NT noch die Theologie der Kirche. Der christliche Glaube kennt vielmehr seit der Ausscheidung der Gnosis nur den, der der Herr der Ewigkeit u. der Herr der Weltzeit ist.

F. Cumont, L'Éternité des empereurs romains: RevHistLittRel 1 (1896) 435/52. – J. Gagé, Le ‚Templum Urbis' et les origines de l'idée de ‚Renovatio': AnnInstPhil 4 (1936) = Mélanges Franz Cumont 151/87. – K. Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes = SbB 1917, 402/38; wiederabgedr.: Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte 2 (1928) 123/54. – H. Junker, Über iranische Quellen der hellenistischen Aionvorstellung: VortrBiblWarb 1921/22 (1923) 125/78. – W. Koehler, Personifikationen abstrakter Begriffe auf röm. Münzen (1910) 23/43. – C. Lackeit, Aion, Zeit u. Ewigkeit in Sprache u. Religion der Griechen. 1. Sprache. Diss. Königsb. (1916). – R. Löwe, Kosmos u. Aion (1933). – Norden, Geburt 24/50. – E. Peterson, HTh (1926), s. Reg. – R. Reitzenstein, Poim. s. Reg.; Das iranische Erlösungsmysterium (1921), s. Reg. – Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus = StBiblWarb 7 (1926), s. Reg. – H. Sasse, Art. Aion, aionios: ThWb 1, 197/209. – L. Troje, Die Geburt des Aion: ARW 22 (1923/24) 87/116. – O. Weinreich, Aion in Eleusis: ARW 19 (1916/19) 174/190. *H. Sasse.*

Akademie.

A. Stiftung u. Organisation. Akademie (Ἀκαδήμεια, Ἑκαδήμεια, Ἀκαδημία) war der Name eines Geländes, das im NW Athens 6 Stadien vor dem Dipylontor seitlich der durch den äußeren Kerameikos führenden Straße lag (C. Wachsmuth, Die Stadt Athen im Alt. 1 [1874] 255/6). Die Antike führte die Benennung auf einen Lokalheros Hekademos zurück; doch handelt es sich dabei wohl um aitiologische Erfindung zur Erklärung des vorgriechischen Flurnamens (Kern, Rel. 3 [1938] 15; Wilamowitz, Platon[2] [1920] 270_1). In dieser Gemarkung lag neben

alten Heiligtümern der Athene u. des Prometheus auch eines der 3 großen Gymnasien. In diesem Akademiegymnasium hat Platon nach der Rückkehr von Sizilien gelehrt Seine Schüler hat er bald zu einer Genossenschaft nach dem Vorbild der Pythagoreergemeinschaften zusammengeschlossen; man nimmt gerne das J. 487 als Zeit der Schulgründung an. Für diese Genossenschaft erwarb Platon ein Grundstück in der Nähe des Gymnasiums am Fuße des Kolonus Hippius. Über die Lage u. die Bebauung dieses Gartens sind wir, von den spärlichen antiken Nachrichten abgesehen, nun durch die Ausgrabungen P. Aristophrons unterrichtet. Neben der Bezeichnung nach dem Schulgründer (οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, Πλατωνικοί) erhielt die Schule auch den Namen Ἀκαδημία. Wenn dieses Wort in späterer Zeit den Beigeschmack des Lebensfernen, rein Wissenschaftlich-Theoretischen erhielt, so lag das gewiß nicht im Geiste Platons, für den die θεωρία zeitlebens nicht im Gegensatz, sondern im Dienst der πρᾶξις stand. — Rechtlich war die Vereinigung ein Kultverband (θίασος) zur Verehrung der Musen (Wilam., Plat. 263/5; F. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens [1909] 206). Das war die einzig mögliche Form einer öffentlich rechtlichen Körperschaft in Athen. Ein Musenheiligtum u. priesterliche Ämter wurden schon von Platon gestiftet (Olympiod. v. Plat. 6). Gottesdienstlichen Charakter hatten auch die monatlichen gemeinsamen Mahlzeiten (συσσίτια; vgl. Athen. 1, 4e; 10, 419c; Plut. sanit. 9; qu. conv. 6) mit schriftlich niedergelegten Trinkgesetzen (Athen. 1, 3f; 5, 186d), die wohl überhaupt das äußere Leben der Schulgenossen regelten (vgl. Plat. leg. 1, 639; Aristot. pol. 2, 12 [1274b 11]). — Verwaltet wurde die Anstalt durch einen auf Lebenszeit von den Mitgliedern mit Stimmenmehrheit gewählten Schulleiter (σχολαρχεῖν vgl. Wilam., Plat. 286/7; Acad. phil. ind. 6, 41; 18, 6). Die goldene Kette der Schulnachfolge, wie die Neuplatoniker sagten, reichte von Platon bis zum Ende der A. (Marin. v. Procl. 13). Schon die A. Platons trieb neben Philosophie im engeren Sinne mathematische, astronomische u. naturwissenschaftliche Studien, an denen sich neben dem Schulleiter die älteren Schulmitglieder selbständig forschend u. lehrend beteiligten. Die A. ist die 1. weitverzweigte Organisation wissenschaftlicher Arbeit, freilich noch ohne Absicht auf systematische Zusammenfassung aller Wissensgebiete, wie sie dem Peripatos eignet (Wendland, Kult.[2] 21/2; Usener 1/25; anders Howald, doch s. K. Prächter: Überweg 1, 184_1).

B. N a c h p l a t o n. E n t w i c k l u n g. Um sie überschauen zu können, hat man schon zu Ciceros Zeiten von der alten A. Platons u. seiner nächsten Nachfolger die neue skeptische A. unterschieden, die mit dem Scholarchat des Arkesilaos begann (Cic. ac. 1, 12, 43. 46; fin. 5, 3, 7; de orat. 3, 67; Varro b. Aug. civ. D. 19, 1, 3).

I. Skeptische A. Von der mittleren des Arkesilaos trennte man später die neue des Karneades (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 1, 220; Galen. hist. phil. 3b [Diels, Dox. Gr. 599, 11]; Clem. Al. strom. 1, 63; Eus. praep. ev. 14, 4, 13. 15; 14, 9, 3), der an die Stelle des von Arkesilaos als Richtschnur des Handelns angenommenen εὔλογον eine psychologisch u. erkenntnistheoretisch scharf gesehene Wahrscheinlichkeitslehre setzte (H. Hartmann, Gewißheit u. Wahrheit [1927] 54/61). Berühmt u. folgenreich sind auch seine Angriffe gegen die stoischen Gottesargumente geworden. Durch energische Ausgestaltung der Kriterien des praktischen Verhaltens (πιθανόν, εὔλογον) schwächte Philon, Ciceros Lehrer, die Skepsis stark ab, während sein Schüler Antiochus sich ganz von ihr abwandte u. im Glauben an die Übereinstimmung der Schulen in den wichtigsten Grundlehren (nach dem Vorgang des Panaetius) aus altakademischen u. stoischen Elementen ein eklektisches System gestaltete (H. Strache, Der Eklektizismus d. Ant. v. Ask. [1921]). Nach ihm wissen wir für Jahrhunderte außer den Namen einiger Schulleiter kaum etwas von der A. Die Führung in der platonischen Bewegung der Zeit, die wir als mittleren Platonismus bezeichnen, hatten Männer, die in keinem erkennbaren Zusammenhang mit der A. standen (Plutarch, Albinus, Apuleius) u. auch der Neuplatonismus entstand außerhalb der A.

II. Urteil der Kirchenväter. Da mit dem Namen der A. vor allem die Erinnerung an ihre große Zeit unter Karneades u. seinen Schülern verbunden war (B I), da außerdem Cicero, der wichtigste Vermittler griechischer Philosophie im röm. Sprachbereich die akademische Lehre in der philonischen Form darbot, wurde der Begriff A. für die Kirchenväter, vorab die lateinischen, gleichbedeutend mit Skeptiker. Platon, den die meisten sehr hoch schätzten, wurde eigens u. ohne Zusammenhang mit der A. behandelt. Die A. aber kennzeichnete eine philosophische Haltung, die statt einer nicht zu begründenden Zustimmung den sicher gehenden Weg der Urteilsenthaltung wählte (Clem. Al. strom. 2, 21, 129, 8; Arnob. adv. nat. 2, 9; Lact. div. inst. 3, 6/7; 7, 7, 2; Aug. ep. 118, 16; 135, 1; cons. ev. 1, 23, 33; civ. D. 6, 2; 18, 1;

conf. 5, 14; Claudian. Mam. stat. an. 3, 3). Die Väter erwähnen des öfteren den von Arkesilaos behaupteten Ursprung der A. aus dem sokratischen Nichtwissen u. machen Pyrrhon u. Arkesilaos zu Gründern der A. (Hippol. ref. 1, 23; vgl. Min. Fel. Oct. 38, 5; Lact. div. inst. 3, 4). Ja selbst Aenesidems Skepsis wird auf das Konto der A. geschrieben (vgl. Wendland z. Hippol. ref. 1, 23). — Die Skepsis ist kein Bundesgenosse der Kirche, die nicht an Stelle des Wissens den Glauben setzt, sondern in ihrem Glaubensgut gerade das vollkommenste u. sicherste Wissen erblickt. Minucius Felix läßt in seinem Dialog den heidn. Gesprächspartner den karneadeischen Probabilismus vertreten (65, 2; 13, 3), dem der Christ die Überzeugung von der Erkennbarkeit Gottes u. damit der Welt entgegensetzt (17; vgl. Arnob. adv. nat. 2, 9). Tertullian verteidigt die Glaubwürdigkeit der Sinne, deren Täuschungen von anderen mitwirkenden Faktoren herrühren (an. 17). Lactanz dagegen wiederholt den bekannten Einwand gegen die Skepsis, daß schon die Behauptung des Nichtwissens ein Wissen sei. Er gibt im übrigen dem Arkesilaos recht, wenn er die Erkennbarkeit überirdischer Dinge bestreitet, doch gebe es daneben vieles, worüber uns die Natur, der tägliche Gebrauch u. die Notdurft des Lebens ein sicheres Wissen geben (div. inst. 3, 5/6; opif. D. 15, 5). Tiefer geht Augustin, den die Skepsis selbst von der manichäischen Gläubigkeit befreit hatte (conf. 5, 10. 14; 6, 1/2). In Contra Acad. findet er in der alternativen Wahrheit disjunktiver Sätze u. der wenigstens subjektiven Wahrheit der Sinnesempfindungen feste Punkte gegen den Zweifel, später aber gewinnt er in der Selbstgewißheit des eigenen Ichs die Grundlage zu positivem Aufbau (beat. vit. 2, 7; sol. 2, 1, 1; lib. arb. 2, 3, 7; ver. rel. 39, 72/3; trin. 10, 10, 14). Neben dieser gedanklichen Überwindung bringt Aug. eine eigenartige Bewertung der akademischen Skepsis. Diese sei nur Fassade, von Arkesilaos angenommen, um die platonische Lehre vor Verfälschung u. Mißbrauch zu bewahren. Die als geeignet erkannten Schüler habe er in die wahren Lehren der Schule eingeweiht (ep. 1; 118, 16/20; c. ac. 3, 17, 38; civ. D. 3, 20, 43). Damit übernimmt Aug., wohl auf dem Wege über Cicero (vgl. ac. 61, 17/18 Plasb. u. Aug. civ. D. 3, 18, 41), die Erklärung, die Philon fand, um die ungebrochene akademische Tradition behaupten zu können (vgl. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 1, 234; Zeller 3, 1^4, 615; Cic. ac. 1, 73). So kann Aug. glauben, bei den Akademikern das zu finden, was dem Glauben nicht widerspricht (c. ac. 3, 20, 43). Auch für Antiochus ist Aug. unsere Hauptquelle, da er im Gottesstaat ausführliche Exzerpte aus Varro gibt.

III. Neuplatonische A. u. Christentum. In der A. selbst war die skeptische Periode seit Antiochus beendet. Ihre Lehre wird in den ersten christl. Jahrhunderten die Zeichen des mittleren Platonismus getragen haben. Wie einst Arkesilaos, Karneades, Philon, Antiochus will auch er das wahre Erbe Platons hüten. Der Lampriaskatalog (nr. 63) erwähnt ein Werk Plutarchs Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν ἀπὸ Πλάτωνος Ἀκαδημίαν. Aber eine neue Seite Platons wird jetzt hervorgehoben. Ist auch der Platonismus jener Zeit keine Religion, so kennzeichnet ihn doch eine religiöse u. theozentrische Haltung. Gewiß ist die Gottheit (der aristotelische erste Beweger) transzendent, aber Erkenntnis u. Liebe führen zu ihm. Wie im Phaedon (67 E) bedeutet φιλοσοφεῖν wieder ἀποθνήσκειν μελετᾶν (Maxim. Tyr. 17, 11). Man spricht wie früher vom Ziel des Lebens, aber dieses ist nun ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (Albin. didasc. 81, 19; vgl. R. E. Witt, Albinos and the history of middle Platonism [Cambr. 1937] 120/6). Als religiöse Bewegung aber hat der Platonismus nicht nur dem Christentum vorgearbeitet, er übernimmt als Selbsterlösungsreligion auch die Führung in der heidn. Polemik gegen die erstarkende Kirche. Doch die A. als solche hat mit der Schrift des Celsus ebensowenig zu tun wie mit den Angriffen des Neuplatonikers Porphyrius. Mag Julian einen Teil seines philosophischen Rüstzeugs sich in Athen geholt haben, wir wissen darüber nichts Genaueres. Unter seinen nächsten Anhängern scheint jedenfalls der Akademiker Priscus der harmloseste gewesen zu sein; er durfte nach dem Tod des Kaisers ungehindert auf seinen Lehrstuhl in Athen zurückkehren (Eunap. Maxim. 58 Boiss.). Mit Julian weilte auch das kappadokische Freundespaar Gregor v. Nazianz u. Basilius in Athen. Sie sprechen noch später gern von ihrer Studienzeit, aber von Philosophie hören wir nichts. Die Rhetorik jedoch war neutraler Boden, auf dem sich Christen u. Heiden vor dem gleichen Katheder trafen u. die Philosophie scheint an dieser Neutralität teilgehabt zu haben (Lietzmann, Gesch. 3, 241/2). Sie umfaßte ja neben Philosophie wie früher Mathematik u. Astronomie, dazu die stark betonte Geschichte der Philosophie. Die Proklosbiographie des Marinus gibt uns Einblicke in den Studiengang jener Zeit (Schemmel 507/11). — Durch Plutarch v. Athen, die erste wieder einigermaßen greifbare Gestalt in der Reihe der Schulleiter, findet

der Neuplatonismus (seine Anhänger nannten sich nach Aug. absichtlich Platonici, nicht Academici; civ. D. 8, 12) in der A. Eingang u. nun erfolgt über Syrian zu Proklus ein rascher Aufstieg. Synesios glaubt seinem Ansehen ein Studium in Athen schuldig zu sein, ist aber wenig erbaut über das dort Gebotene. Der Schüler der Hypatia behauptet, die Nachkommen des Plutarch lockten nur durch üppige Syssitien Hörer an (ep. 136; vgl. G. Grützmacher, Synesios v. Kyr. [1913] 30/2). Proklos, der ,Scholastiker des Altertums', vereinigte in seinem auf Jamblich aufbauenden System die verschiedensten Elemente philosophischer u. religiöser Gedankenwelt zu einer umfassenden dynamistischen Metaphysik. Der Einbau der heidn. Götter- u. Dämonenwelt in dieses System aber machte es der athenischen Schule unmöglich, ein Bündnis mit dem Christentum einzugehen, wie das in Alexandrien geschehen war. Die anderen Schulen in Athen waren längst erloschen, die A. aber, durch das stark angewachsene Schulvermögen vom Staat unabhängig, wurde nun im letzten Jahrhundert ihres Bestehens der eigentliche Hort des Hellenismus. Gegen Proklos schreiben im 6. Jh. der Rhetor Prokopios v. Gaza (s. Stiglmayr), der zum Christentum übergetretene alexandrinische Neuplatoniker Johannes Philoponos über die Ewigkeit der Welt; letzterer sucht gegenüber der Timaeusexegese des Proklos die Vereinbarkeit der platonischen Kosmogonie mit dem biblischen Schöpfungsbericht zu erweisen. Die Antwort kam wieder von einem Vertreter der A. Gegen die chiliastischen Erwartungen mancher Christen (ἤδη ἐσχάτας εἶναι τῷ κόσμῳ ταύτας τὰς ἡμέρας) setzt Simplikios die seit unvordenklichen Zeiten unveränderten Bewegungen der Himmelskörper (cael. 117, 24). Die von Philoponos vollzogene Entseelung der Gestirne empfindet der fromme Hellene als Gotteslästerung u. die Ehrfurcht vor diesen erhabenen Erscheinungen dünkt ihm jedenfalls würdiger als die Verehrung toter Menschen (Christi u. der Heiligen; cael. 370, 29). — Trotz dieser feindlichen Einstellung sollte der Neuplatonismus der A. noch von großer Bedeutung für die christl. Wissenschaft werden. Kaum ein Werk hat im Mittelalter höheres Ansehen genossen als die unter dem Namen eines Apostelschülers gehenden, weitgehend aus Proklos geschöpften Schriften des PsDionysios (vgl. H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos [1918]).

IV. Ende der A. Als Simplikios seine Angriffe gegen das Christentum richtete, hatte die A. bereits ihre Tore für immer geschlossen. Im J. 529 verbot Justinian, daß jemand in Athen noch Philosophie lehre. Das Vermögen der A. scheint er gleichzeitig eingezogen zu haben. Es gehörte ja den Göttinnen, die der Staat nicht mehr anerkannte. Der letzte Schulleiter Damaskios ging mit 6 Schulgenossen, darunter Simplikios, nach Persien. Doch kehrten sie später zurück u. konnten in Athen als private Schriftsteller u. Lehrer leben. Es ist recht unwahrscheinlich, daß die Schulen in Athen noch in irgendeiner Form weiterbestanden haben, wie das manche Forscher aus dem von der Legende berichteten Studium des hl. Gislenus im 7. Jh. (V. Gisl.: ASS Oct. 4, 1030) geschlossen haben (gegen C. Hopf, Geschichte Griechenlands 1 [1867] 113 u. Schemmel 513; vgl. Gregorovius 98/100). Die A. hatte aufgehört zu bestehen, aber längst hatte sie Nachahmer gefunden in Alexandrien, Konstantinopel, Thessalonike, Antiochien, die sie überdauerten u. den von der A. gehegten Geist wissenschaftlicher Erkenntnis weitergaben an die A. des Mittelalters u. der Neuzeit.

Academicorum philosophorum index Herculanensis ed. S. Mekler (1902). – P. Aristophron, Πλάτωνος Ἀκαδημία ἢ περὶ γενέσεως τῆς πρὸς ἀνεύρεσιν αὐτῆς ἰδέας (Oxf. 1933; franz. u. engl. Übers. Par. 1933, Oxf. 1934); vgl. G. Karo: ArchAnz 1934, 136/50; 1935, 171. – J. Burnet, Art. Academy: ERE 1, 59/60. – F. X. Eggersdorfer, Die großen Kirchenväter des 4. Jh. auf den heidn. Hochschulen ihrer Zeit: ThprQS 13 (1903) 335/45; 426/32. – Th. Gomperz, Die angebl. platon. Schulbibliothek u. die Testamente der Philosophen: SbW 141 (1899). – K. Gronau, Poseidonios (1914) 296/8. – F. Gregorovius, Geschichte d. Stadt Athen im MA 1 (1889) 28/30; 54/60; 98/100. – E. Howald, Der alte Platon: Festg. H. Blümner (Zür. 1914) 272/86; Die platonische Akademie u. die moderne universitas litterarum (Bern 1921). – K. Hubert, Leben u. Unterricht in der Akademie: Sokrates 2 (1914) 256/63. – W. Jäger, Aristoteles (1923) 12/22; 105/26. – M. Jezienicki, Oscole platonskiej ezyli Akademii, jy organizacyi i dzialalnošci naukowey: Eos 6 (1900) 140/62. – M. J. Lagrange, Les doctrines religieuses successives de l'Académie fondée par Platon: Rev. Thomiste 34 (1929) 320/34; vgl. K. Prümm: Scholastik 5 (1930) 551/3. – P. L. Landsberg, Wesen u. Bedeutung der platonischen Akademie (1923). – K. Prächter, Art. Simplikios: PW 2, 5, 212. – F. Schemmel, Die Hochschule v. Athen im 4. u. 5. Jh. nC.: NJb 22 (1908) 494/513. – J. Stiglmayr, Die ,Streitschrift' des Prokopius v. Gaza geg. den Neuplatoniker Proklos: ByzZ 8 (1899) 263/301. – H. Usener, Organisation der wissenschaftlichen Arbeit: Preuß. Jahrb. 53 (1884) 1/25 = Vorträge u. Aufsätze 69/102. – C. Wachsmuth - P. Natorp, Art. Akademia: PW 1, 1132/7. – U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos v. Karystos, Philol.

Unters. 4 (1881) Exk. 1: Die Philosophenschulen u. d. Politik; Exk. 2: Die rechtliche Stellung der Philosophenschulen; Platon 1 (1920) 14. 270/4. – ZELLER 2, 1⁴. 416/27; 982/6; 3, 1⁴, 507/46; 609/41; 831/45; 3, 2⁴ 805/917. – K. ZUMPT, Über den Bestand der philosophischen Schulen u. die Succession der Scholarchen: SbB 1842, 27/119. *P. Wilpert.*

Akedeia (ἀκήδεια) s. Acedia.

Akephalos (ἀκέφαλος), der Kopflose (als Gott, Dämon, Wiedergänger).

A Osiris als Akephalos 211. B Dämon Phonos 213. C. Kopflose ‚Wiedergänger' 213. D Christliches 214 E Sternbild des Akephalos 215. F. Akephalos in der Iatromagie 215. G. Akephale Menschen in der Magie 216.

A. Osiris als Akephalos. Der ‚Kopflose' ist eine dämonische Gestalt des spätantiken Synkretismus, die besonders in der griechischen Zauberliteratur aus Ägypten begegnet, nämlich in den Formularen der Zauberpapyri (PGM II, 97/176; VII, 222/49; VIII, 65/110). Ihre Niederschrift fällt in die ersten Jhh. nC., doch gehen die Texte selbst in frühere Zeit zurück. In der entsprechenden ägypt. magischen Literatur scheint dagegen der A. zu fehlen, obwohl sein Prototyp ägypt. Religionsanschauungen entstammt. Die Anrufungen der griech. Zauberpapyri nennen ihn den ‚heiligen' u. ‚starken Kopflosen', ‚Schöpfer von Himmel u. Erde, Tag u. Nacht, Licht u. Finsternis', den ‚Blitzenden u. Donnernden', ‚den Gott, der das ewige Feuer (der Sonne) hält'; er gilt ihren Verfassern als Allgott in seiner Erscheinung als ‚guter Osiris, den niemand mit Augen gesehen hat'. Auch wird hervorgehoben, was an seinem Aussehen auffällt: der A. hat Gesicht u. Kopf an den Füßen, sein Mund brennt voll von Feuer. Als bildliche Belege dieser Beschreibung



Abb. 5. Brustgesichtiger Dämon aus der Zauberpapyrus-Rolle von Oslo.

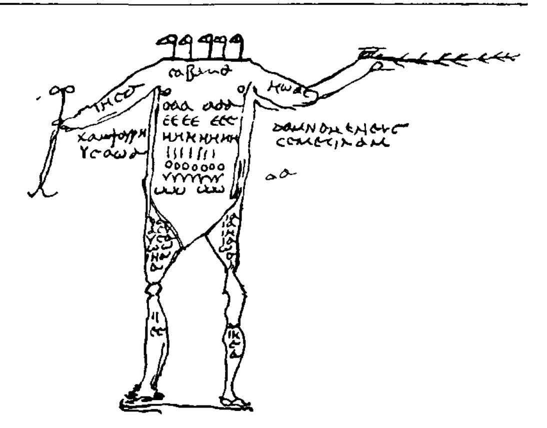


Abb. 6. Kopfloser Dämon aus dem griechischen Papyrus 5026 der Staatl. Museen in Berlin.

lassen sich 2 primitiv gezeichnete kopflose Dämonengestalten des Zauberpapyrus von Oslo beibringen (PGM Bd. 2 Taf. 3, 13. 16; nach 3, 13 unsere Abb. 5), denen Augen, Nase u. feuerspeiender Mund auf der Brust zwischen den hoch hinaufragenden Beinen sitzen; werden diese Stethokephalen im Text selbst auch nicht als Osiris bezeichnet, so deutet doch die Schlange des Agathodaimon in der Hand des ersten u. der Falke über dem fehlenden Kopf des zweiten (s. S. Eitrem: Gnomon 3 [1927] 178) auf ihre ursprüngliche Bedeutung als Osiris hin. Auch aus den Anrufungen des A. in 2 eng miteinander verwandten Traumforderungen (PGM VII, 222-49; VIII, 65/110; s. Preisendanz, Akeph. 44/50) geht hervor, daß man in ihm Osiris sah. Diese Anschauung findet ihre Bestätigung im Mythos: das vom Feind u. Mörder des Gottes, Seth-Typhon, abgehauene Osiris-Haupt schwamm der Sage nach lang im Meer, bis es Isis in Byblos auffand. So zeigen auch Sarkophage von Kairo u. Philae den teils während, teils vor seiner Wiederbelebung dargestellten Osiris ohne Kopf, in diesen Fällen durchaus akephal, nicht stethokephal (Preisendanz, Akeph. Taf. 2). In andern bildlichen Überlieferungen hält Osiris sein Haupt als Sonnendiskus in den erhobenen Händen, u. es gibt sogen. gnostische Gemmen mit der akephalen Mumie des Gottes (ebd. 17). So soll wohl auch die Zeichnung des A., die dem großen Offenbarungszauber eines Berliner Zauberpapyrus beigegeben ist (PGM Bd. 1 Taf. 1, 2; Preisendanz, Akeph. 58/63, Taf. 1; danach unsere Abb. 6), ein Sympathiebild des Osiris bedeuten; denn die Folterung der Figur hat den Zweck, den Offenbarungsgott Osiris, den der Vf. dieses Zaubers aus Helios-Titan, Apollon u. dem Dekangott Kommes zusammenmengt, zum

persönlichen Erscheinen oder zur Sendung eines Wahrsagedämons zu zwingen. War aber mit diesem A. nur der Totengeist eines Enthaupteten gemeint, so sah sich Osiris gleichfalls durch die Quälung des Bildes zum Gehorsam gezwungen, da er als Prototyp aller durch Köpfung gewaltsam Gestorbener seinem Abbild (Eidōlon) beistehen mußte. An Osiris ist auch gedacht, wenn eine Zaubervorschrift (PGM IV, 2132; Preisendanz, Akeph. 50) das Bild eines kopflosen Löwen verlangt: als Symboltier des Sonnengottes bedeutet der akephale Löwe den akephalen Osiris.

B. Dämon Phonos. In der griechischen Zauberliteratur lebt der A. durch die Jahrhunderte fort, wenn er auch erst in der Spätzeit u. dann nicht als Osiris wieder begegnet: als grausamer, kopfjagender brustgesichtiger Dämon Phonos (‚Mord‘) verzehrt er im Test. Salom. 9 (35McCown) seine Opfer mit seinem innern Feuer durch den Hals (Preisendanz, Akeph. 14); dieses Feuer erinnert an das des akephalen Osiris der Zauberpapyri. Noch eine dem hl. Athanasius zugeschriebene Beschwörung einer griech. Hs. in Paris aus dem 18. Jh. richtet sich gegen diesen kopflosen Phonos (A. Delatte, Anecdota Atheniensia [Liége-Par. 1927] 234, 24), der vielleicht als Ausläufer des akephalen Osiris gelten darf.

C. Kopflose ‚Wiedergänger‘. Daneben herrschte überall der Glaube an kopflose Dämonen, in denen man die nach dem Tod ruhelos umgehenden Geister der durch Enthauptung gewaltsam Gestorbenen (*Biaiothanatoi) sah. So wird in Lukians Lügenfreund (c. 29) die Möglichkeit des Wiedererscheinens von Gehenkten, Geköpften u. Gekreuzigten erwogen. Aber akephale Dämonen u. Geister als Wiedergänger von Menschen, die durch Urteil oder Unfall ihren Kopf verloren haben oder auch nur diese Todesstrafe verdient hätten, sind nach den heute bekannten Zeugnissen wohl allen Völkern der Erde vertraut; sehr wahrscheinlich hat der uralte Brauch, den Leichnam erst nach Abtrennung des Kopfes zu bestatten u. den Kopf an die Füße oder zur Seite des Körpers zu legen, die Vorstellung akephaler Geister überhaupt erzeugt. Überall eine Abhängigkeit des Glaubens an kopflose Wiedergänger vom antiken feststellen zu wollen, wäre abwegig. Auch aus der Tatsache, daß aus der unermeßlichen Fülle der Sagen von akephalen Geistern in Ländern wie Deutschland u. Frankreich als typischer, vielleicht sogar prototypischer A. Wotan in den Erscheinungsformen des ‚unbekopfeten Schimmelreiters‘, ‚Wilden Jägers‘, ‚Hoimann‘ usw. hervorragt u. damit an den akephalen Osiris erinnern könnte, oder daß akephale Geister wie der ägypt. A. u. der spätgriech. Phonos Feuer von sich geben, darf man nicht auf Zusammenhänge mit dem griech.-ägypt. Altertum schließen. Alle Einzelerscheinungen des Glaubens an kopflose Dämonen gehen letztlich auf eine gemeinsame Wurzel zurück, nämlich auf die gemein-(prä)animistische Vorstellung, nach der die Toten in der Gestalt umgehen, die sie durch ihr gewaltsames Ende oder auch durch ihre Bestattungsart erhalten haben. Die älteste schriftliche Überlieferung akephaler Wiedergänger im altgerm. Kulturkreis stammt (nach Lerche 221) aus der altisländischen Färeyinga-Saga, die älteste in deutscher Sprache aus dem frühen 16. Jahrhundert (ebd. 224).

D. Christliches. Auch das Christentum hat akephale Geister in seinen Volksglauben aufge-

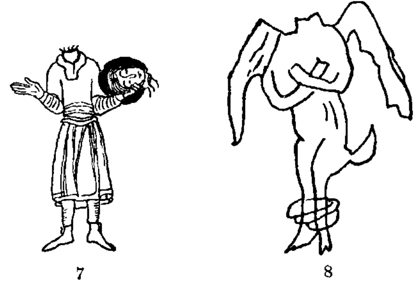


Abb. 7. Christl. Heiliger, der seinen Kopf in der Hand hält (nach Boeckler). — Abb. 8. Kopfloser Fieberdämon aus der griechischen Handschr. 2419 der Bibl. Nat. in Paris, 15. Jahrh. (nach Delatte).

nommen. Freilich gehören nach begründeter Anschauung die christl. Zauberpapyri PGM 15 a. b (2, 203f Preisendanz) nicht hierher; die dort genannten ‚Kopflosen‘ scheinen Anhänger der Sekte der Akephaloi zu sein (dazu Kraus, RE 1, 29f). Aber schon oben (B) war von einem Zeugnis für das Fortleben der Vorstellung vom ‚kopflosen‘ Phonos in christl. Kreisen die Rede. Sodann ist hier der zahlreichen Gestalten enthaupteter Martyrer zu gedenken, die in der mittelalterl. Buchkunst (Passionale) bildliche Darstellung fanden u. in der Legende mit mancherlei Wundern bedacht wurden. Heilige ohne Kopf oder auch den Kopf in der Hand tragend sind zB. dargestellt im Stuttgarter Passionale (A. Boeckler, Das Stuttgarter Passionale [1923] Abb. 40. 85. 102; nach Abb. 102 unsere Abb. 7). Bei J. E. Wolf, Deutsche Märchen u. Sagen (1845) geht in nr. 205 eine Nonne auf dem Blaubach in Köln um, den Kopf in der Hand tragend.

Aber diese Gestalten gehen wohl nicht auf die besprochenen akephalen Vorbilder des Altertums zurück, sondern sind aus dem Volksglauben heidnischer Zeit erwachsen. Endlich sei auch noch an den mittelalterlichen Glauben an ein Wundervolk von ‚Kopflosen' erinnert. Auf Erdkarten des MA, so auf der Herefordkarte des Richard de Bello (1276/83), sind die Kopflosen als Stethokephalen wiedergegeben; dazu vgl. die Stelle aus dem Lucidarius bei E. F. Heidlauf: Deutsche Texte des MA 28 (1915) 12.

E. Sternbild des Ak. Am Sternhimmel kennt Teukros (1. Jh. nC.) den A. als Sternbild beim 1. Dekan des Steinbocks, u. auf ägypt. Himmelsdarstellungen wird ein Dekangott ohne Kopf abgebildet. Diese Gestalt ist in die Sternkarten vieler Völker übergegangen; die Astronomie der Perser, Inder, Ostasiaten, Araber u. a. hat sie bewahrt (W. Gundel, Dekane u. Dekansternbilder = StudBiblWarb 19 [1936] 147. 159 u. Register s. v. ‚Kopflose'; Preisendanz, Akeph. 70/5). Von dem akephalen 1. Dekan des Steinbocks wissen auch die Kyraniden (11 nr. 35 M.-R.), die ihn als Sender des Fiebers bezeichnen. Im akephalen Dekangott möchte Gundel aO. 232, 2 eine besondere Gestaltung des ägypt. Sonnengotts, also des akephalen Osiris, erkennen.

F. Akephalos in der Iatromagie. Wie eine griech. Hs. des 15. Jh. (Par. gr. 2419) einen akephalen, gefesselten u. geschwänzten Dämon zur Bekämpfung verschiedener Fieberarten (A. Delatte, Anecdota Atheniensia [Liége-Par. 1927] 489; danach unsere Abb. 8), an andrer Stelle zur Stillung von Blutflüssen empfiehlt (ebd. 485f), so wird auch eine bisher noch nicht befriedigend gedeutete Gemme des Musée Numismatique in Athen (nr. 615; s. nebenstehende Abb. 9 nach A. Delatte: MusBelge 18 [1914]. Taf 2, 1; BCH 38 [1914] 189 Fig. 1) iatromagischen Zwecken gedient haben. Der Dämon der Krankheit, unbekannt welcher, wird gefesselt u. enthauptet dargestellt, sein auf der Erde liegender Kopf scheint auf einen Esel zu deuten, also wohl auf Typhon-Seth, den Gott alles Übels. Mit seiner Köpfung hat auch der ihm zugehörige Krankheitsdämon seine Macht verloren. Die Umschrift, Βαχυχ, bezeichnet nicht den akephalen Dämon, sondern seinen Bezwinger, den Sonnengott; Βαχυχ, Βαρχυχ, begegnet in der magischen Literatur häufig als solarer Name (s. PGM Bd. 3 Reg. VI s. v. Βαχυχ, Reg. XI s. v. χυχβαχυχ Logos).



Abb. 9. Magische Gemme.

G. Akephale Menschen in der Magie. Kopflose Gestalten begegnen auch im Schadenzauber, ohne daß es sich dabei um akephale Geister handelte. In griechischen Verfluchungstexten wird der Unterweltsdämon aufgefordert, eine verhaßte u. zu beseitigende Person zu binden u. kopflos, fußlos u. kraftlos zu machen. So auf einer Defixion aus Rom bei R. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln (1898) nr. 28, 7 (= Audollent, Def. Tab. nr. 166, 7), wo zugleich eine Zeichnung den Vorgang verdeutlicht: ein Kopfloser wird von zwei Dämonen mit Ketten gefesselt (Abb. Wünsch S. 40). Ebenso zeigt eine Bleifigur aus dem 3. Jh. vC. einen gefesselten Mann ohne Kopf (R. Wünsch: Philol. 61 [1902] 26/31, Abb. S. 27): auch diese Rachepuppe will nur den verfluchten Feind so darstellen, wie ihn der Zaubernde von seinen dienstbaren Höllengeistern zugerichtet sehen möchte. Die völlige Ohnmacht des A. ist der leitende Gedanke bei der Vorstellung kopfloser dämonischer und menschlicher Wesen in der Magie gewesen.

A. Delatte, Akephalos Theos: BCH 38 (1914) 189/249. – Th. Hopfner, Griech.-ägypt. Offenbarungszauber 2 (1924) 88/92. – Lerche, Art. kopflos: Bächtoldt-St. 5, 215/30. – K. Preisendanz, Akephalos = Beih. AO 8 (1926). *K. Preisendanz.*

Akklamation.

A. Begriff u. Terminologie. Unter Akklamationen versteht man die oft rhythmisch formulierten u. sprechchorartig vorgetragenen Zurufe, mit denen eine Volksmenge Beifall, Lob u. Glückwunsch, oder Tadel, Verwünschung u. Forderung zum Ausdruck bringt. Außer dem eindeutigen Wort acclamatio bzw. acclamare verwenden die Lateiner hierfür u. a. die weniger bestimmten Substantiva conclamatio, clamor, laudatio, laus, vox u. die Verba laudare, conclamare, proclamare, personare; bei den Griechen begegnet u. a. ἐπιφώνημα (-ησις), προσφώνημα (-ησις), φωνή, βοή, ἐκβόησις, ἔπαινος, εὐφημία, πολυχρόνιον (spät), bzw. ἐπιφωνεῖν, προσφωνεῖν, εὐφημεῖν, ἐπευφημεῖν, ἐκβοᾶν, εἰπεῖν, πολυχρονίζειν (zur Terminologie vgl. Ferrarius 19f; Peterson, HTh 191/3; ders., Einholung 696f).

B. Geschichtlicher Überblick. Nur die allerersten Akklamationen der Menschheit waren völlig spontan (d. h. bei nicht von vornherein festliegender Gelegenheit vorgebracht) u. gänzlich improvisiert (d. h. ihrer Form nach nicht feststehend). Nach den ersten Anfängen hat sich das Bild rasch verschoben: die spontane

A. wurde seltener, weil sich die Gewohnheit herausgebildet hatte, bei bestimmten Anlässen regelmäßig Akklamationen auszubringen; ebenso kam es nur selten zu improvisierten, neuen Formeln, weil man sich meist an die einmal gefundenen u. liebgewonnenen hielt. — Ziel des nachstehenden Überblicks ist es, zu zeigen, wie sich die einzelnen Völker, Religionen, Institutionen der antiken Welt auf dem Gebiet der A. beeinflußten, welches die wichtigsten Anlässe der A. waren, welche rechtliche u. politische Bedeutung ihr innewohnte u. wie ihre Form u. Technik sich verfeinerte. Mancherlei Beobachtungen stützen die von Peterson (HTh 143) geäußerte Vermutung, daß die Gewohnheiten u. Formeln der A., die man in der spätrömischen Kaiserzeit beobachtete, zu einem wesentlichen Teil auf den iranischen oder semitischen Osten zurückgehen u. daß als Umschlagplatz Alexandrien eine bedeutsame Funktion ausgeübt hat. Man folgt also ungefähr dem wahrscheinlichen Lauf der Entwicklung, wenn man die Übersicht mit dem iranischen u. semitischen Orient beginnt, dann Kleinasien, Griechenland, Ägypten u. schließlich das kaiserzeitliche Rom u. Byzanz betrachtet; die Akklamationen der Christen werden zweckmäßig an den Schluß gestellt. Einzelheiten über die wichtigsten Formeln bringt der unter C folgende systematische Abschnitt.

1. Iran. Wichtig ist eine von Peterson hervorgezogene Nachricht bei dem Araber Tabari (Geschichte der Perser u. Araber zur Zeit der Sassaniden, übers. v. Th. Nöldeke [Leiden 1879] 30): ‚Als ihm (Schapur) nun die Krone auf das Haupt gesetzt war, versammelten sich die Großen bei ihm, wünschten ihm durch Zurufe langes Leben u. redeten in überschwenglicher Weise von seinem Vater.‘ Es handelt sich um einen bei der Thronbesteigung der Sassaniden ständig wiederkehrenden Zug (vgl. aO. 50. 97f. 113. 265). Gelegentlich findet man auch die A.-Formel mitgeteilt: ‚Wir unterwerfen uns dem König Bahrâm, beugen uns vor ihm und nehmen ihn zum König!‘ (aO. 98; vgl. Herodot 3, 86); ‚Gebe Gott dir langes Leben, o König!‘ (Nöldeke aO. 277). Vgl. auch noch Neh. 2, 3; Ael. var. hist. 1, 32; ferner die Reflexe in manichäischen Hymnen bei W. Henning, Ein manich. Bet- u. Beichtbuch: AbhB 1937, 10, 18f. 20f. — Man erinnere sich daran, daß das altpersische Krönungs- u. Hofzeremoniell seit den Tagen Alexanders d. Gr. für den gesamten Westen unmittelbar oder mittelbar vorbildlich gewesen ist.

2. Israel. Der neue König wird ähnlich akklamiert wie in Persien, nämlich mit den Worten: ‚Es lebe der König!‘, ‚Es lebe der König ewiglich!‘ (1 Sam. 10, 24; 2 Sam. 16, 16; 1 Reg. 1, 25. 31. 34. 39; 2 Reg. 11, 12 usw.). Diese Akklamationen entsprechen der gemeinorientalischen hohen Bewertung des Lebens, vor allem des Lebens des Königs u. der Dynastie (vgl. L. Dürr, Ursprung u. Ausbau der israelit.-jüd. Heilandserwartung [1925] 87/9; *Aion A IV). Aus Mc. 11, 9f u. Parall. muß man wohl folgern, daß der Ruf ‚Hoschia-nna‘, der einst in seiner buchstäblichen Bedeutung ‚Hilf doch!‘ an Gott u. den König gerichtet worden war (Ps. 12, 2; 19, 10; 118, 25; 2 Sam. 14, 4; 2 Reg. 6, 26), seit langem eine Art Heilruf darstellte, mit dem man zB. auch den König bei seinem Erscheinen in der Öffentlichkeit zu begrüßen pflegte. Von einer A. des Königs Archelaos im Tempel spricht Jos. bell. Jud. 2, 1: ‚Mit vielfältigen Akklamationen (εὐφημίαις) empfängt ihn das Volk.‘ Dazu stimmt Mt. 21, 5, wo vom Hosanna-Ruf der Kinder im Tempel die Rede ist. Wenn Herodes bei seinem Erscheinen im Theater als Gott akklamiert wird (θεὸν προσαγορεύοντες: Jos. ant. 19, 18, 2; vgl. Act. 12, 22), so handelt es sich hier natürlich schon nicht mehr um israelitischen Brauch, sondern um eine Auswirkung des persisch-hellenistischen Herrscherkults, die auf dem Boden Cäsareas durchaus erklärlich ist. Ob die A. ‚Kreuzige ihn!‘, ‚Fort mit ihm!‘ beim Prozeß Jesu (Mt. 15, 13f; 27, 23; Lc. 23, 18; Joh. 19, 15) aus bodenständigen Gewohnheiten oder aus der Praxis des römischen Gerichtswesens zu erklären ist, läßt sich nicht sagen, da wir über das jüdische Gerichtsverfahren zu wenig wissen. A. Baumstark möchte entschieden das Zweite annehmen u. verweist mich auf Tac. ann. 1, 44: ‚si nocentem adclamaverant, praeceps datus trucidabatur‘ u. auf Hist. Aug. v. Maxim. duo 16, 6: Item adclamatum est: ‚Inimicus senatus in crucem tollatur.‘ Daß die Akklamationen im israelitischen Kult ihren festen Platz hatten, zeigt das ‚Sela‘ in den Psalmen; es ist nach der einleuchtenden Erklärung von F. Mowinckel, Psalmenstudien 3 (Oslo 1923) 12 die Rubrik, die zur Einlage liturgischer Akklamationen auffordert (dazu Peterson, HTh 154_1). Vgl. auch *Alleluja A. — Daß die Israeliten bei der A. die rechte Hand erhoben, ersieht man aus 2 Esr. 8, 1; Jos. bell. 1, 102f.

3. Kleinasien, Syrien. Wie der Herrscherkult sich in den Akklamationen bei der Einholung des Königs äußert, zeigt Posid. b. Athen. 5, 213b, der von Mithridates sagt: ‚Keine Stadt, die ihn nicht mit überschwenglichen Ehren empfinge u.

ihm zuriefe: »Gott König!«' Die Landsmannschaft der Tyrier in Puteoli pflegte, wie eine Inschrift vJ. 174 nC. beweist (Ditt. Or. 595, 36), bei den Vereinsberatungen ihre Meinung durch A. kundzugeben; sie folgt damit gewiß den Gewohnheiten, die in den Volksversammlungen der Heimat üblich waren. Durch das Mart. Polyc. 3, 2 (vgl. 9, 1) wird uns eine der Akklamationen faßbar, mit welchen das Volk von Smyrna im 2. Jh. bei der Tierhetze seine Wünsche zum Ausdruck bringt: ‚Fort mit den Gottlosen!' Auch kultische Akklamationen aus Kleinasien sind überliefert; man bediente sich offenbar besonders gerne der Μέγας-Formel. ‚Groß ist die Artemis der Epheser!' schrieen, gewiß eine liturgische A. aufgreifend, die von Demetrios versammelten Silberarbeiter von Ephesos u. dann, sogar zwei Stunden lang, die im Theater versammelte erregte Menge (Act. 19, 28. 34). Mit einem enthusiastischen ‚Groß ist Men!', ‚Groß ist Anaitis!' usw. beginnen, kultische Rufe aufnehmend, kleinasiatische Fromme aus der Kaiserzeit ihr in Stein gehauenes Bekenntnis (F. Steinleitner, Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike [1913] 10. 26. 29. 52; weiteres Peterson, HTh 200/7). Daß die A. auch in der Liturgie der kleinasiatischen bzw. syrischen Mysterien schon von Anfang an ihren festen Platz hatte, kann aus Prud. perist. 10, 146 wohl schwerlich mit Sicherheit geschlossen werden; hier heißt es von den aus dem Taurobolium hervorgehenden Neomysten: inquinatum talibus contagiis .. omnes salutant.

4. Griechenland. Auf Akklamationen an Phokion, etwa in der Form ‚Χρηστέ, χαῖρε', weist Ael. var. hist. 3, 47 hin; der Wortlaut von Akklamationen, die in Korinth dem röm. Feldherrn T. Quinctius Flamininus gewidmet wurden, findet sich in lat. Übertragung bei Liv. 34, 50, 4. 9 (Hinweis A. Baumstark). Sieht man von dem vereinzelten Zeugnis Il. 1, 22 ab, so wurde in der griechischen Volksversammlung die Beschlußfassung erst in späterer Zeit gelegentlich nicht durch Handerhebung oder Abgabe der Stimmsteine herbeigeführt, sondern durch A. allein; vgl. BCH 20 (1896) 528: succlamatum est ἐς αἰῶνα; weitere Beispiele bei Brandis, Art. Ekklesia: PW 5, 2195. Wie in den Versammlungen der Kultvereine verfahren wurde, zeigt anschaulich die Inschrift der Iobakchen (Ditt. Syll.[3] 1109, 10/25; vgl. E. Maass, Orpheus [1895] 18, 10ff): Der Gegenpriester ‚verlas Statuten aus der Priesterzeit des Chrysippos u. Dionysos; nachdem der Priester, der Archibakchos u. der Vorsitzende ihre Zustimmung hierzu erklärt hatten, ertönten die Zurufe (ἐξεβόησαν): »Das sollen unsere Statuten sein für alle Zeiten! Recht so der Priester! .. Stelle gleich die Anfrage!« Der Priester sprach: »Da ich, meine Mitpriester u. ihr alle es gerne wollt, so werden wir .. gleich die Anfrage stellen.« Und es fragte hiernach der Vorsitzende ..: »Wer einverstanden ist, daß die verlesenen Statuten Geltung haben u. auf eine Tafel geschrieben werden sollen, möge die Hand erheben!« Alle hoben sie auf unter dem Zuruf (ἐξεβόησαν): »Dem trefflichen Priester Herodes viele Jahre! ..«' Die A. hat also hier die Cheirotonie begleitet, nicht ersetzt (ähnlich ist wohl auch der Bericht über die Volksversammlung von Chalkis, Ditt. Syll.[3] 898, 20f, zu verstehen). Eine große Rolle spielte die A. begreiflicherweise im griechischen Theater; leider wird in den einschlägigen Nachrichten nicht mitgeteilt, mit welchen Worten die Menge Lob u. Tadel akklamierend zum Ausdruck brachte (Stellen bei A. Müller, Lehrbuch der griech. Bühnenaltertümer [1886] 304f). Zu den agonistischen Zurufen, zB. νικᾷ ἡ τύχη τοῦ δεῖνα, vgl. J. Keil-A. v. Premerstein: DenkschrAkW 57, 1 (1914) 75; über ‚Τήνελλα καλλίνικε' als Zuruf an die olympischen Sieger vgl. Eratosth. schol. Pind. Ol. 9, 1 (1, 268, 14/22; Hinweis Baumstark). Bei Hochzeitszügen pflegten Teilnehmer u. Zuschauer ursprünglich zu rufen: ‚Υμὴν ὦ', ‚Υμέναι' ὦ'; in späterer Zeit war dieser Zuruf wohl meist nur Kehrvers in einem umfangreicheren Lied (vgl. Aristoph. pax 1332ff; av. 1736. 1742). Über Akklamationen bei der Hochzeitsfeier vgl. noch Plut. amat. 771 D. Bei der Bestattung u. ebenso wohl auch bei den Gedächtnisfeiern am Grabe pflegte man den Verstorbenen mit ‚Χαῖρε N. N.' zu akklamieren (vgl. zB. Il. 23, 179; Anth. Pal. 7, 355); daß diese Zurufe in die Grabschriften übergehen, zeigen u. a. die SupplEpigr 7 (1934) 270/320 zusammengetragenen Texte.

5. Alexandrien u. Ägypten. Im städtischen Leben von Alexandrien müssen die A. einen breiten Raum beansprucht haben; hier scheint jedenfalls ihre Technik zu einer relativ hohen Vollendung geführt worden zu sein, wie Suet. Nero 20, 3 zeigt: Nero ‚captus .. modulatis Alexandrinorum laudationibus, qui de novo commeatu Neapolim confluxerant, plures Alexandria evocavit'. Wie führende Männer durch die ihrer Natur nach leicht zu Übertreibungen, ja zur Apotheose verleitenden Akklamationen in Verlegenheit gebracht werden konnten, zeigt der ‚Akklamationserlaß', den Germanicus iJ. 19 an die Alex-

andriner richtete (Wilamowitz-Zucker: SbB 1911, 794f): ‚Eure freundliche Gesinnung, die ihr immer bekundet, so oft ihr mich erblickt, lasse ich mir gefallen. Aber die mir verhaßten Akklamationen, durch die ihr mir Gottgleichheit beilegt (τὰς . . ἐπιφθόνους ἐμοὶ καὶ ἰσοθέους ἐκφωνήσεις), verbitte ich mir durchaus; denn sie sind nur demjenigen gegenüber am Platze, der wirklich der Heiland u. Wohltäter (σωτήρ, εὐεργέτης) des ganzen Menschengeschlechts ist, gegenüber meinem Vater u. dessen Mutter, meiner Großmutter (Tiberius, Stiefvater des Germanicus, u. Livia).‘ Nach C. Cichorius, Römische Studien (1922) 380 u. Peterson, HTh 172 hat das alexandrinische Volk den Germanicus gewiß nicht nur mit den Titeln ‚Heiland‘ u. ‚Wohltäter‘ bedacht, die schwerlich das Prädikat ἰσόθεοι verdienen; man wird ihn als Kyrios akklamiert haben. Solche Akklamationen konnten bei der staatsrechtlichen Bedeutung, welche man inzwischen im Römischen Reich den Akklamationen der Menge beizulegen angefangen hatte, als Versuch eines Staatsstreiches aufgefaßt werden (s. unten 6); daher das unwirsche Eingreifen des Prinzen. — Wie es bei den Volksversammlungen in Oxyrhynchos um 300 zuging, zeigt anschaulich ein in POxy. (Mitteis-Wilcken 1, 2 nr. 45) erhaltenes Protokoll; die Verhandlung geht fast ganz in Akklamationen auf. Darunter der merkwürdige Zuruf: Ὠκαιαναὶ πρύτανι, Ὠκαιαναὶ δόξα πόλεως, Ὠκαιαναὶ Διόσκορε πρωτοπολῖτα κτλ.; zur Deutung vgl. unten Sp. 223.

6. Rom. Hier fließen die Quellen ergiebiger als in den bisher behandelten Bereichen. Schon in der Republik spielte die A. eine nicht geringe Rolle: Man begrüßte die führenden Männer, wenn sie auf dem Forum oder im Theater erschienen, mit freundlichen oder unfreundlichen Zurufen (Cic. in Pis. 27, 65; Suet. div. Jul. 80, 2; Liv. 1, 16, 3; Polyb. 10, 38, 3; 10, 40, 2. 4). Man bedachte den siegreichen Feldherrn, wenn er triumphierend in die Stadt einzog, mit der A. ‚Io triumphe!‘ u. ähnlichen Rufen (vgl. zB. Varro l. l. 6, 68). Man zollte den bei den Spielen u. im Theater Auftretenden u. ebenso den Rednern nicht bloß durch Klatschen (plausus) oder Zischen, Pfeifen usw., sondern auch durch A. Beifall oder Tadel (Theater u. Spiele: vgl. Dio C. 61, 20, 4/5 über die A. an Nero: ὁ καλὸς Καῖσαρ, ὁ Ἀπόλλων, ὁ Αὔγουστος, εἷς ὡς Πύθιος· μὰ σέ Καῖσαρ, οὐδείς σε νικᾷ; Tac. ann. 14, 15; Tert. spect. 25 [unten C 12]; dazu Ferrarius 58/88; Redner: vgl. Cic. de oratore 3, 26, 102: bene et praeclare . . non potest melius; 2, 83, 339; pro Rab. 6, 18). Man ließ beim Hochzeitszug wieder u. wieder den Ruf ‚Talassio!‘, auch ‚Hymen, Hymenaee io!‘, erschallen (Catull. 61f; Liv. 1, 9, 12; über obszöne Akklamationen bei der Hochzeitsfeier Festus p. 284, 1 L.). Man nahm von den Verstorbenen Abschied mit dem Wunsch ‚Sit tibi terra levis!‘ (Belege bei Brissonius 78f; vgl. W. Hartke, Sit tibi terra levis, Diss. Bonn [1901]) oder dem Gruß ‚Vale, vale, vale!‘ (Varro b. Non. 48, 5; weiteres bei Blümner, Priv. 509; diese Akklamationen gingen in die Grabinschriften über, vgl. die Zusammenstellung DizEp 1, 74/5; ThesLL s. v. Ave). Von dem Staatsbankett beim Saturnalienfest erhob man sich mit dem Ruf ‚Io Saturnalia!‘ (Wissowa, Rel. 205). Wichtiger als alle genannten Akklamationen waren aber für die weitere Entwicklung zweifellos die, welche in den gesetzgebenden Körperschaften ausgebracht wurden. In der Volksversammlung ist noch in republikanischer Zeit die A. fast gänzlich an die Stelle der förmlichen Abstimmung getreten (Alföldi 85); gegen Ende der republikanischen Ära war auch bei den Senatssitzungen nicht nur die gesamte Verhandlung mit Akklamationen durchsetzt, es wurde auch hier gelegentlich in der einhelligen A. der Väter ein vollwertiger Ersatz des Abstimmungsverfahrens erblickt (Alföldi 84/6). Die staatsrechtliche Wirksamkeit, welche die A. in der Volksversammlung u. im Senat gewann, mußte ihr auch sonst ein erhöhtes Ansehen verschaffen; man gewöhnte sich, die A. der Menge als Ausdruck des Volkswillens zu betrachten u. wichtig zu nehmen. Besonders bezeichnend ist die Bedeutung, welche die Ausrufung des Imperators durch die Truppen in der Folgezeit erlangen sollte (Hist. Aug. v. Anton. Diad. 1, 8: ‚Antoninum habemus, omnia habemus! Antoninum nobis di dederunt imperatorem! Antoninus dignus imperio!‘). Schon diese Akklamationen der republikanischen Zeit sind gerne rhythmisch gegliedert gewesen (Ferrarius 43; Alföldi 79). — In der Kaiserzeit hat die Bedeutung der Akklamationen rapide zugenommen. Bei der feierlichen Einholung des Herrschers u. wo auch immer er erschien, grüßten ihn die fausta omina der Menge. Gegen früher waren diese Akklamationen immodicae u. novae, wie man wenigstens in Cäsars Tagen noch empfand (Suet. div. Jul. 79; vgl. auch Tac. hist. 1, 90 für die Zeit Othos: vocesque . . nimiae et falsae). Nicht immer waren diese Akklamationen freundliche Äußerungen: das Volk hatte in ihnen ein bis in die spätbyzantinische Zeit beibehaltenes Mittel, seine Beschwerden, seine Wünsche u. seinen Haß zum Ausdruck zu bringen (vgl. Alföldi 80). Wichtig-

ster Ort für die Zurufe an den Kaiser waren die Spiele (vgl. Lact. mort. 44,7); hier fiel den Zirkusparteien, aber auch dem Senat von selbst die Aufgabe zu, als Sprechchor zu wirken u. die Zurufe der Menge zu lenken (Alföldi 81/3). Bei den Spielen hat sich auch die Abneigung gegen die Christen entladen; die Rufe ‚Christianos ad leonem', ‚Areae non sint' (Tert. apol. 40, 2; ad Scap. 3; Mart. Polyc. 3, 2 usw.) sind vor allem hier erklungen. Ein bemerkenswertes Zeugnis hierfür steht auch in der unechten, aber hier offenbar auf guter Tradition beruhenden Passio s. Savini Assis. (St. Baluze, Miscellanea 1 [Lucca 1771] 12; vgl. dazu Le Blant 186/8): ‚Maximiniano Augusto XV Kal. maii in circo maximo . . pars maior populi clamabat dicentes: Christiani tollantur (dictum est duodecies). Per caput Augusti, Christiani non sint.' Nero sorgte durch Aufstellung einer eigenen Organisation von Claqueurs, der ‚Augustiani', die er mit der in Alexandrien ausgebildeten Technik arbeiten ließ (s. oben 5), dafür, daß im gewünschten Moment die gewünschten Akklamationen erschollen (Suet. Nero 20, 3; Dio C. 61, 20, 4/5). Außer dem Kaiser wurden auch die übrigen führenden Persönlichkeiten, vor allem die Spielgeber, mit Zurufen bedacht, natürlich in entsprechend abgestufter Dosierung (vgl. Suet. Claud. 12, 2: . . spectacula edentes surgens et ipse cum cetera turba voce ac manu veneratus est). Einen anschaulichen Bericht über die Akklamationen, die im Theater an die Adresse des eintretenden Stifters der Vorstellung gerichtet wurden, gibt Joh. Chrys. inan. glor. 4. 8 (ed. F. Schulte, Diss. Münster 1914, 3); unter den Zurufen, die stehend ‚mit ausgestreckten Händen' u. ‚wie aus einem Munde' ausgebracht werden, erscheinen auch die Akklamationen ‚Nil!', ‚Ozean!' (d. h. der Freigebigkeit usw.; vgl. Peterson, RhMus). Den Würdenträgern wurde im 4. Jh. das Recht auf A., wohl weil es bei der wachsenden Hervorhebung der kaiserlichen Autorität bestritten worden war, ausdrücklich bestätigt (Cod. Theod. 1, 16, 6 v J. 331; 6, 9, 2 usw.). Die Zentralbehörde legte Wert darauf, aus den Akklamationen die Meinung des Volkes über die maßgebenden Beamten kennenzulernen. Sie verlangte daher Berichterstattung über die voces, besonders über die, welche die richterlichen Beamten betrafen (Cod. Theod. 1, 16, 6); die voces der letzteren Art werden zu einem guten Teil bei den Gerichtsverhandlungen selbst laut geworden sein (vgl. Plin. ep. 2, 14; Cod. Iust. 9, 47, 12: vanae voces der Prozeßzuschauer; A. Chechini, Studi sull'ordinamento processuale Romano e Germanico 1 [Pad. 1925] 80/8; Wenger, Istit. 72_{18}; vgl. unten E). Natürlich wurden auch in der Kaiserzeit die Rennfahrer u. ihre Pferde, die Faustkämpfer, die Schauspieler usw. durch Zurufe gefeiert (vgl. Mart. 10, 53). Gelegentlich wird berichtet, daß Zirkus- u. Theaterleute, aber auch Redner u. Rezitatoren usw. die Akklamanten kauften (zB. Plin. ep. 2, 14). Beim Hochzeitszug, bei der Bestattung, bei den Saturnalia blieb es bei den alten Gewohnheiten (s. oben). — In der Senatssitzung der Kaiserzeit machte sich die A. immer mehr breit. Bei Verlesung von Kaiserbriefen, bei Reden der Kaiser, bei der Vorbereitung von Senatsbeschlüssen aller Art, bei der Konsul- u. Kaiserwahl wurden Akklamationen ausgebracht, die mit der Zeit immer formelreicher u. immer häufiger wiederholt wurden. Bezeichnend ist Plin. paneg. 54, 3: nihil . . tam vulgare, tam parvum in senatu agebatur, ut non laudibus principum immorarentur. War ein mißliebiger Kaiser tot, dann erging sich der Senat auch in schmähenden Akklamationen gegen ihn (vgl. Suet. Dom. 23, 1). In steigendem Maße ersetzten Akklamationen die förmliche Abstimmung (Alföldi 84f). Der Wortlaut, aber auch die Zahl der Wiederholungen einer A. wurde, ähnlich wie heute die Zahl der ‚Vorhänge' bei einer Theateraufführung, wichtig genommen u. protokollarisch festgehalten; daß dies seit Traianus geschah, bezeugt Plin. paneg. 75, 1/3. Die Hist. Aug. ist sehr reich an solchen ‚A.-Protokollen', die, wenn nicht für die jeweilige Regierungszeit, so doch für das Zeitalter des Kompilators (c. 400) Geschichtswert u. textlich höchstes Interesse besitzen. Zusammenstellung der in der Hist. Aug. vorkommenden senatorischen Akklamationen bei Brisson. 175/8; besonders bemerkenswert die unten C 9 genannten Stellen. Die Praxis des Senats hat wohl auf die anderen Körperschaften eingewirkt. Auch bei ihnen wird die A. vielfach als Ersatz für die Abstimmung eingetreten sein; sie haben aber auch wie der Senat ihre Gemeinschaftsübungen mit Kaiserakklamationen durchsetzt. Vgl. die Akten der Arval-Bruderschaft aus dem 3. Jh. (Dessau 451, 2ff) u. den Bericht über die Liturgie des Isiskultes bei Apul. met. 11, 17; vom ‚grammateus' heißt es hier: de libro de litteris fausta vota praefatus principi magno senatuique et equiti totoque Romano populo, nauticis navibusque . . quam vocem feliciter cunctis evenire signavit populi clamor insecutus. Das letztgenannte Zitat ist charakteristisch für die bei den Akklamationen eingehaltene Rangordnung. Ein Beispiel für militärische Akklamationen u.

für die auf akklamatorischem Wege vorgebrachten Beschwerden der Soldaten: Cod. Theod. 7, 20, 2 = Cod. Iust. 12, 46, 1.

7. Byzanz. Die schon in der Kaiserzeit wirksamen Tendenzen gewinnen in Byzanz ihre extreme Ausprägung: Der letzte Rest von Spontaneität geht den Akklamationen verloren; die A. wird mehr u. mehr zum Hymnus, der von Dichtern u. Musikern, auf Geheiß vor allem der Zirkusparteien, vorbereitet u. von eigenen Sängern vorgetragen wird (Treitinger 73). Die kaiserliche Majestät steht so sehr im Vordergrund des gesamten öffentlichen Lebens, daß die A. auf den Herrscher, ob er nun anwesend ist oder nicht, überall an erster Stelle ausgebracht werden muß (ebd. 73f). Der neue byzantinische Kaiser gilt erst dann als rechtsgültig eingesetzt, wenn die εὐφημία von Volk, Senat u. Heer erfolgt ist u. auch die εὐφημία der Kirche beim Gottesdienst erklungen ist (Treitinger 81/4; Peterson 150). Für weitere Einzelheiten s. Treitinger.

8. Kirche. Von der akklamatorischen Praxis der profanen Körperschaften ist die Kirche weitgehend beeinflußt worden (vgl. Peterson, HTh 166f. 190). Der Bischof gilt als gewählt, wenn die versammelte Gemeinde in einhelliger A. den Wahlvorschlag genehmigt hat; das geschieht vor allem durch den Dignus-Ruf (vgl. Euseb. h. e. 6, 29, 4; Hippol. ap. trad. 106 Hauler = 6 Dix; Const. Ap. 8, 4, 4/5; Test. Dom. 1, 21 [31 Rahm.]; weiteres unten C 7). Die Einhelligkeit der A. bei derartigen Gelegenheiten hatten schon die Heiden auf göttliche Eingebung zurückgeführt (Cass. D. 75, 4, 4 Boiss.); gleicher Auffassung waren die kirchlichen Kreise (Euseb. h. e. 6, 29, 4). Die bei der Wahl von der Gemeinde ausgebrachten Akklamationen u. ihre Wiederholungen wurden aufgezeichnet; das Protokoll ging an den Kaiser, der je nachdem die Anerkennung des Neugewählten erteilte oder verweigerte (vgl. Coll. Avell. 4, 2 (CSEL 35, 1, 48]). Als bezeichnendes Beispiel eines solchen Protokolls diene Aug. ep. 213, 1 (CSEL 57, 374): ,.. presbyterum Eraclium mihi successorem volo.' A populo acclamatum est: ‚Deo gratias! Christo laudes!' (dictum est vicies terties); ‚Exaudi, Christe! Augustino vita!' (dictum est sexies decies); ‚Te patrem, te episcopum!' (dictum est octies). Vgl. auch Paulin. v. Ambros. 6: subito vox fertur infantis in populo sonuisse: ‚Ambrosium episcopum!' Ad cuius vocis sonum totius populi ora conversa sunt acclamantis: ‚Ambrosium episcopum!' (Hinweis A. Langenhorst). — Einen immer breiteren Raum nehmen die Akklamationen auf den Synoden u. Konzilien ein. Bei der Eröffnung wurden Gott, Kaiser, Beamte in geordneter Reihenfolge akklamiert; weitere Akklamationen sprachen die Wünsche der Versammlung aus. Anträge wurden durch A. gutgeheißen oder abgelehnt, die Häretiker mit akklamatorischen Verwünschungen bedacht, die lebhaft an die Akklamationen erinnern, die einst die heidnische Menge gegen die Christen vorbrachte; zB. ‚Ibas ins Bergwerk!' (J. Flemming: AbhG NF 15, 1 [1917] 17. 19. 21). Die Akklamationen der Konzilien werden genau gebucht u. mit dem übrigen Verhandlungsprotokoll den staatlichen Behörden bzw. den abwesenden Bischöfen vorgelegt. Belege für das Gesagte finden sich spärlich in den Akten des Concil. Ephesin. vJ. 431 (1, 1, 2, 54. 68; 1, 1, 4, 10. 12 Schw.), zahlreich in den syrischen Akten der ‚Räubersynode' vJ. 449 (J. Flemming: aO. 12. 15. 17f. 19. 21 usw.), massenhaft in den Akten von Chalcedon (zB. 2, 1, 1, 69f. 75/7. 83. 87/9. 91. 93f Schw.; besonders bemerkenswert 2, 1, 2, 155) u. den späteren; zur Interpretation der Texte vgl. Peterson, HTh 146/52. — Daß sich der römische Bischof genau wie der Kaiser in besonderen Fällen Berichte über die voces auswärtiger Gemeinden erstatten läßt, zeigt Leo M. ep. 59, 1. — Wie in der heidnischen Umwelt der Redner u. Rezitator akklamiert wurde (s. oben 6), so bei den Christen der Prediger. Vgl. zB. die Zurufe, mit denen die alexandrinische Gemeinde die Predigten des Paulus v. Emesa über die Theotokos unterbricht: ‚Sieh, das ist der Glaube! Geschenk Gottes, Cyrill, Rechtgläubiger! Das wollten wir hören! Anathema über den, der nicht so spricht! Gut, daß du kamst, rechtgläubiger Bischof! Der Würdige zum Würdigen! Des großen Lehrers großer Lobredner! ..' (Conc. Ephes. coll. Vatic. 124f [1, 1, 4, 9/13 Schw.]). Weitere Einzelheiten bei J. Zellinger, Der Beifall in der altchristl. Predigt: Festgabe Knöpfler (1917) 403/15. — Aber auch in die Liturgie selbst ist die A., vor allem unter dem Einfluß der profanen Versammlungen, eingedrungen. So kleidet die zur Liturgie versammelte Gemeinde ihre Fürbitte für den Kaiser in die Form der A.; vgl. Athan. apol. ad Const. 10: ,.. ich sprach: »Lasset uns beten für das Heil des gottesfürchtigsten Kaisers Constantius!« u. das ganze Volk rief einstimmig: »Christus hilf Constantius!«.' Viele liturgische Formeln, so das Amen, Deo gratias, Kyrie eleison, Agnus Dei, Alleluja, Ἅγιος ὁ θεός, die *Doxologien, sind ihrem ursprünglichen Charakter nach Akklamationen oder doch, wie die Hymnen ‚Gloria in excelsis Deo', ‚Gloria laus', ‚Te decet hymnus', u. wie die

Litanai aus solchen erwachsen. Auch die Präfation zeigt enge Berührungen mit akklamatorischer Praxis u. Sprache (für die Einleitung vgl. unten C 9; für die Phrase ‚sine fine' bzw. ‚una voce dicentes' Sp. 224f; für das ‚Sanctus' unten C 17). Über die A. ‚Μαραναθά' s. unten C 20. Michels (77) macht darauf aufmerksam, daß im äthiopisch-koptischen Ritus der Neugetaufte mit ‚Dignus!' akklamiert worden ist. Die griechische Liturgie kannte u. kennt noch heute eine besondere A. auf den anwesenden Herrscher u. den amtierenden Bischof. Texte u. Melodien solcher ‚Polychronia' aus dem 15. Jh. bei Tillyard; die Polychronia des ersten Jahrtausends werden sich kaum von diesen späten unterschieden haben (andere Formeln: Cabrol 243). Diesen griech. Akklamationsformeln entsprechen in der lat. Kirche die litaneiartigen ‚Laudes', die bei Herrscherbesuchen, Bischofsweihen, Krönungsfeiern u. anderen außergewöhnlichen Gelegenheiten ausgebracht wurden (vgl. H. Leclercq, Art. Laudes: DACL 8, 2, 1898/1910; J. Nattermann: ThGl 33 [1941] 147/53). — Es paßt zu den Beobachtungen über die Bedeutung der A. im hellenistischen Ägypten, daß in den dort entstandenen christlichen Wundererzählungen besonders häufig Akklamationen begegnen; mit Akklamationen bestätigt die Volksmenge das geschehene Mirakel (Peterson, HTh 195ff). — Die bei der christlichen Bestattung ausgebrachten Akklamationen sind zum Teil in die Grabschriften übernommen worden. Vgl. die Liste solcher akklamatorischer Formeln bei Leclercq 245, wo freilich eine kritische Sichtung not täte. — Die der liturgischen A. ebenso wie der profanen eigentümliche Wiederholung (dabei ist die Dreizahl besonders beliebt) hat mit dazu geführt, daß knappe liturgische Rufe dieser Art, namentlich solche mit unverstandenem Wortlaut, gerne als apotropäische Formeln verwendet wurden (Peterson, HTh 163).

C. Formeln. Hier sollen die wichtigsten christlichen Akklamationen, für die es in der außerchristl. Antike Parallelen gibt, aufgeführt u. mit einigen Hinweisen versehen werden.

1. Adiuva, s. nr. 8.
2. Alleluia, s. oben B 2 u. *Alleluia.
3. Amen. Zum akklamatorischen Charakter vgl. Peterson, HTh 179_2; im übrigen *Amen.
4. Anathema. Zur akklamatorischen Seite sei hingewiesen auf Greg. M. registr. 5, 57a (1, 364f Ewald); vgl. ferner Peterson, HTh 146/8; Ferrar. 161/3; Leclercq 243. Für das Übrige *Anathema.
5. Augeat, s. nr. 6.
6. Αὔξει. Vgl. Cosm. Hieros.: PG 38, 464: ἔκραζον (die Griechen am 25. XII.)· Ἡ παρθένος ἔτεκεν, αὔξει φῶς; Palestine Exploration Found Q. St. 54 (1922) 23: Αὔξι Ἀσκάλων, αὔξι Ῥώμη; W. H. Waddington, Inscriptions grecques et lat. de la Syrie (Par. 1870) nr. 2037: αὐξίτω οἰκεία τῆς ἀναπαύσεως; W. K. Prentice: Publications of an American Archeological Expedition to Syria 3 (New Y. 1908) nr. 212: Αὐξίτω μετὰ τελιττήν; Ovid. fast. 1, 613: Augeat imperium nostri ducis, augeat annos; Acta fr. Arval. (Dessau 451): de nostris annis augeat tibi Iuppiter annos; Griechische Bischofsweihe (Dmitrievsky 695): αὔξῃ ἡ πίστις τῶν χριστιανῶν κτλ. Zum Ganzen vgl. Peterson, HTh 181/3.
7. Ἄξιος. Volksversammlung von Oxyrhynchos (Mitteis-Wilcken 1, 2 nr. 45, 20): Ὁ δῆμος ἐβόησεν· Πολλῶν ψηφισμάτων ἄξιος; Hist. Aug. Ant. Diadum. 1, 8: Antoninus dignus imperio; Conc. Ephes. 124f (1, 1, 4, 10. 12 Schw.): ὁ ἄξιος τῷ ἀξίῳ; Conc. Chalced. act. I 36 (2, 1, 1, 70 Schw.): ἄξιος ἄξιος; ebd. act. IX 15 (2, 1, 3, 10 Schw.): ἄξιος τοῦ θρόνου; Act. Philipp. 91: ἐπεφώνησαν ἅπαντες οἱ ἀδελφοί· ἄξιος, ἄξιος, ἄξιος. Vgl. oben B 8 u. Peterson, HTh 176/80.
8. Βοήθει. E. Le Blant, Inscriptions de pierres gravées: MémAcInscr 36, 1 (1895) nr. 224: Ἡρακλῆς οὐράνιε βοήθει; Act. Ioh. ed. Zahn p. 26, 5: Ἡ μεγάλη Ἄρτεμις Ἐφεσίων βοήθει; Ch. Clermont-Ganneau: CRAcInscr 1891, 131: Σαβαὼ βοήθι; Athanas. apol. ad Const. 10 (1, 301c): πᾶς ὁ λαὸς .. μιᾷ φωνῇ ἐβόα· Χριστὲ βοήθει Κωνσταντίνῳ; Martène 2, 304 (Kaiserkrönungsordo) u. DACL 8, 2, 1902f (Laudesformulare): Salvator mundi, tu illum adiuva u. ähnlich. Weiteres Peterson, HTh 2/4. 167. 309 u. ö.
9. Dignum et iustum. Hist. Aug. Gordiani 8, 4 u. v. Max. et Balb. 2, 9: Aequum est, iustum est; Hippol. trad. ap. 106 Hauler: Gratias agamus domino. Dignum et iustum est; vgl. Const. Ap. 8, 12, 5; dazu Peterson, HTh 177f.
10. Δόξα. Vgl. 1 Esr. 9, 8: δότε ὁμολογίαν δόξαν τῷ κυρίῳ θεῷ τῶν πατέρων ἡμῶν; Lc. 2, 14: πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου .. λεγόντων· Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ; Rom. 11, 36: αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν; ebd. 16, 27; Apc. 7, 12: ἔπεσαν .. ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν .. λέγοντες· Ἀμήν, ἡ εὐλογία καὶ ἡ δόξα .. τῷ Θεῷ; vgl. 19, 1; weiteres christl. Material bei Peterson, HTh 224/7. 323. Peterson aO. 226. 234f vermutet syrischen Ursprung dieser A. Heidnische Belege sind bisher mW. nicht bekannt geworden.
11. Εἰς αἰῶνα. Volksversammlung in Oxyrhynchos (Mitteis-Wilcken 1, 2 nr. 45, 2f. 21; vgl. 11): εἰς ἐῶνα τὸ κράτος τῶν Ῥωμαίων; Acta fr. Arva-

lium (Dessau 451): Di te servent in perpetuo. Auch pluralisch vorkommend; vgl. die A. an siegreiche Gladiatoren bei Tert. spect. 25: εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος; vgl. ferner Paneg. lat. 12, 26, 1: oramus et quaesumus, ut hunc in omnia saecula principem serves; dazu Peterson, HTh 169. Daß diese Formel in Verbindung mit der Vita-A. in älteste semitische orientalische Zeit zurückreicht, zeigen die oben B 1/2 angeführten Stellen. Im christl. Bereich besonders in der Doxologie vorkommend, u. zw. meist pluralisch, vor allem in der ausführlichen Form: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (ntl. Belege bei Bauer, Wb s. v.).

12. Ἐλέησον. Die Eleison-Formel wurde schon von den Heiden profan wie religiös gebraucht, freilich wohl erst spät. Vgl. zB. PsEuseb. Alex. astrol. 2 (PG 86, 1, 453): zur aufgehenden Sonne sagen die Heiden ἐλέησον ἡμᾶς; Epict. diss. 2, 7: κύριε ἐλέησον; CIG 7036e: Κυρία Νέμεσι ἐλέησον. Das lateinische Äquivalent der heidn. Zeit ist ,miserere'; zB. Apul. met. 2, 28: miserere, sacerdos, miserere. Häufig in den Konzilsakten; zB. Akten der Räubersynode (AbhB 15, 1 [1917] 15, 42 u. ö.): ,Herr, erbarme dich unser!'; Conc. Chalced. act. I 27 (2, 1, 1, 69 Schw.): Ἐλεήσατε, ἡ πίστις ἀπόλλυται; ebd. act. IV 48f. 51. 54. 56 (2, 1, 2, 113 Schw.): ἐλεήσατε τὸ γῆρας ἡμῶν .. ἐλεήσατε ἡμᾶς. Weiteres, auch über die Verwendung der Formel Κύριε ἐλέησον in der christl. Liturgie bei Dölger 60/103; Peterson, HTh 164/7 315.

13. Εὐτύχ(ε)ι. Über diese A. als Aufschrift auf Gefäßen, Gemmen, Ringen vgl. Siebourg. — Zu Εὐτυχῶς s. nr. 15.

14. Exaudi. Hist. Aug. Comm. 18, 10 u. ö.: Exaudi Caesar, delatores ad leonem eqs.; Aug. ep. 213, 1 (CSEL 57, 374): Exaudi Christe, Augustino vita.

15. Feliciter. Acta fratr. Arval. (45 Henzen): Iuliae Augustae .. feliciter fratres .. in fine coenae .. felicia dixisse; Suet. v. Claud. 7: praeseditque .. spectaculis .. adclamante populo: Feliciter; weiteres Ferrarius 57; Brissonius 694f; Dessau, Register XVII. Feliciter als Inschrift auf südgallischen Trinkbechern der frühen Kaiserzeit: Siebourg 10. Griech. Entsprechung vermutlich εὐτυχῶς; dazu Peterson, HTh 223f; vgl. noch das Versammlungsprotokoll bei L. Amundson, Greek Ostraca in the Univ. of Michigan Collection (AnnArbor 1935) nr. 663: εὐτυχῶς τοῖς κυρίοις. Älteste christl. Belege mW. erst in den mittelalterlichen Laudes erhalten; vgl. die Laudes des Cod. Paris. 13159 (c. 800), wo es am Schluß heißt: Feliciter, feliciter, feliciter (DACL 8, 2, 1903; weitere Texte ebd. 1904/7).

16. Gloria, s. nr. 10.

17. Ἅγιος. Das Trishagion, auf Is. 6, 3 (vgl. Mt. 21, 9) zurückgehend, ist angeblich durch Vermittlung der synagogalen Liturgie in die christl. Liturgie übergegangen (A. Baumstark, Trisagion u. Qeduscha: JbLw 3 [1923] 18/32; dagegen E. Peterson, Das Buch von den Engeln [1935] 115). Es wird auch exorzistisch verwendet (Peterson, HTh 233f. 325). Zu der in der römischen Karfreitagsliturgie vorkommenden Formel Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος vgl. Conc. Chalced. act. I 1071 (2, 1, 1, 195 Schw.), weiteres Eisenhofer 1, 530.

18. Εἷς. Formeln mit εἷς wurden zunächst im religiösen Bereich verwendet. Vgl. zB. Kern, Orph. p. 101f: Εἷς Ζευς, εἷς Ἀίδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος; POxy. 11, 1382: Εἷς Ζεὺς Σάραπις (dazu Weinreich 24/30; Peterson, HTh 217/21. 232. 234f); in der christl. Welt wird die Formel εἷς θεός ungemein häufig gebraucht, vgl. Peterson, HTh passim; vgl. ferner Didym. trin. (PG 39, 528a. 589b u. ö.): εἷς ἅγιος, εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός; Conc. Chalced. act. I 173 (2, 1, 1, 93 Schw.): εἷς κύριος, μία πίστις; ebd. act. IV 18 (2, 1, 2, 110 Schw.): εἷς ὁ θεὸς ὁ τοῦτο ποιήσας. Aber die εἷς-Akklamationen haben auch im profanen Bereich eine große Rolle gespielt; Mar. Merc. lib. subnot. 4, 1 (PL 48, 126f): Unus tu, unus Philistion, unus Latinorum Lentulus, unus tibi Marullus comparandus; vgl. Liban. 4, 543, 22 Reiske: μόνον εὔνουν κτλ.; Conc. Ephes. 106, 19 (1, 1, 3 Schw.): εἷς Κελεστῖνος, εἷς Κύριλλος; Conc. Chalced. act. VI 3 (2, 1, 2, 139 Schw.): εἷς υἱὸς Κωνσταντῖνος.

19. Hosanna (ὡσαννά). Zu den Ursprüngen vgl. oben B 2. Aus dem christl. Bereich vgl. Did. 10, 5; Euseb. h. e. 2, 23, 14; Antonin. Plac. itiner. 40 (186, 8 Geyer); Hieron. in Mt. 21, 9.

20. Maranatha (μαρὰν ἀθά). Die Herkunft u. Bedeutung dieses Ausrufs, der 1 Cor. 16, 22; Did. 10, 5 bezeugt ist, ist noch nicht geklärt; vgl. Dölger, Sol sal.[2] 199/219; K. G. Kuhn: ThWb 4, 470/5; Peterson, HTh 130f. 311; ThesLL s. v.

21. Miserere, s. nr. 12.

22. Multos annos, s. nr. 25.

23. Νικᾷ. W. M. Flinders Petrie, Amulets (Lond. 1914) nr. 135a: Νικᾷ ἡ Εἶσις; weitere Beispiele bei Weinreich 21/3. 33f; Peterson, HTh 157. Neben diesen religiösen Akklamationen begegnen profane; vgl. Dio C. 72, 20: Νικᾷς, νικήσεις ἀπ'αἰῶνος. Ἀμαζόνιε νικᾷς (an Commodus); L. Amundson aO. (vgl. oben C 15) nr. 663, Versammlungsprotokoll: πᾶσαι νεῖκαι τοῖς Ῥωμαίοις. Über den Zusammenhang der religiösen u. profanen A. Peterson, HTh 152. Christl. Parallelen

gibt es in Fülle; vgl. Marc. Diac. v. Porph. 78: ὁ Χριστὸς ἐνίκησεν; ebd. 21: ὁ Χριστὸς μόνος θεὸς αὐτὸς μόνος ἐνίκησεν; Akten der ,Räubersynode' (AbhB 15, 1 [1917] 17, 21; 19, 38; 25, 39): Χριστὸς νικᾷ; Conc. Cpolit. vJ. 536 (Mansi 5, 1086): ὁ σταυρὸς ἐνίκησε; Conc. Chalced. act. I 550 (2, 1, 1, 145 Schw.): ἡ πίστις ἡμῶν ἀεὶ νικᾷ. Die oben B 8 genannten Laudes bringen immer wieder die Formel ,Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat'. Auch die profane Form der A. kommt vor; vgl. Conc. Cpolit. vJ. 536 (Mansi 8, 1086): νικᾷ ὁ Αὔγουστος; Carolo .. victoria (Lib. Pont. 2, 7 D.). Zum Ganzen vgl. Weinreich 33/7; Peterson, HTh 152/63. 314f; Ferrarius 166.

24. Per omnia saecula, s. oben nr. 11.

25. Πολλὰ τὰ ἔτη. Iobakcheninschrift (Ditt. Syll.[3] 1109, 24f): πολλοῖς ἔτεσι τὸν κράτιστον ἱερέα Ἡρώδην; Volksversammlung von Chalkis (Ditt. Syll.[3] 898, 27f): ἐβόησεν ὁ δῆμος· πολλοῖς ἔτεσι τοὺς νεωκόρους. Felsinschrift bei Berytos (Dessau 5865a): .. Antonine .. multis annis imperes; vgl. Hist. Aug. Alex. Sev. 10, 8. Conc. Chalced. act I 550. 783 u. ö. (2, 1, 1. 145. 172 Schw.): πολλὰ τὰ ἔτη; röm. Liturgie der Bischofskonsekration (Pont. Roman. pars 1): ,Ad multos annos'; vgl. auch die Laudes des lateinischen Westens (DACL 8, 2, 1903/7) u. die Polychronia des byzantinischen Ostens (Cabrol 243). Zum Ganzen Peterson, HTh 167f.

26. Sanctus, s. nr. 17.

27. Victoria, s. nr. 23.

28. Vita. Über die iranisch-semitischen Ursprünge dieser A. s. oben B 1/2. Vgl. weiter Hist. Aug. Alex. Sev. 10, 8: vivas, valeas; Aug. ep. 213, 1 (CSEL 57, 374): Augustino vita; Laudes des Cod. Paris. 13152 (DACL 8, 2, 1902): Leoni .. vita. Die Vivas-Formel begegnet häufig auf Grabsteinen; vgl. ILCV 856f. — Auch als Trinkspruch ist die Formel von jeher beliebt. Vgl. Dio C. 72, 18, 2: ὁ δῆμος καὶ ἡμεῖς παραχρῆμα πάντες τοῦτο δὴ τὸ ἐν τοῖς συμποσίοις εἰωθὸς λέγεσθαι ἐξεβοήσαμεν· ζήσειας; dazu Ferrarius 217f. Vivas (ζήσῃς, πίε ζήσῃς oder zeses bzw. pie zeses) kommt häufig auf heidn. u. christl. Goldgläsern vor; vgl. Siebourg 13f; ILCV 858/60. 861/66 D. 871/8.

29. Ζήσῃς, s. nr. 28.

D. Stil. Die Stilformen der A., die von Rhetorik u. Poetik in ständig wachsendem Maße beeinflußt wurde, sind noch nicht untersucht. Ansätze bei Peterson, HTh 181_1. 199_1. 207_1, der auf den akklamatorischen ,Du-Stil' aufmerksam macht, u. bei Alföldi 83, der einen ,Litanei-Stil' feststellt.

E. Begleitende Gebärden. Dem erregten Affekt ist durch Akklamationen allein nicht Genüge geschehen; er macht sich auch in begleitenden Gebärden Luft. Diese sind wohl zu allen Zeiten im wesentlichen die gleichen: handelt es sich um Begrüßung, Segenswunsch usw., dann streckt man den rechten Arm u. die Hand in die Höhe; handelt es sich um einen Ruf des Abscheus, eine Verwünschung usw., dann macht man mit der Rechten eine abweisende Schleuderbewegung in Brusthöhe. Ist die Erregung besonders groß, dann wird aus dem Armheben ein leidenschaftliches Schwenken, vielleicht noch verstärkt durch In-die-Hand-nehmen eines Tuches; die abweisenden Gebärden wechseln dann wohl mit solchen der Drohung usw. Antike Nachrichten über diese akklamatorische Gestik sind selten u. meist nicht eindeutig; vgl. aber oben Sp. 218 u. 223; C. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890) 62f. Ebenso selten sind eindeutige Darstellungen dieser Gestik auf antiken Monumenten. Das gilt insbesondere von der wichtigsten akklamatorischen Gebärde, der Erhebung der Rechten; da diese Bewegung auch Hinweise-, Gebets- u. Adorationsgestus, magische u. rednerische Gebärde sein kann, ist selten zweifelsfrei festzustellen, daß die mit irgendwie erhobener Rechten dargestellten Personen als Akklamanten gedacht sind (*Gebärden). Das gilt zB. von den christl. Sarkophagen, auf denen in der Mitte Christus mit dem Kreuz, rechts u. links die Apostel mit erhobener Rechten erscheinen (Wilpert, Sark. Taf. 11, 4; 12, 4f; 14, 3; 17, 2; 35, 1/3 usw.; vgl. Achelis: ByzNJb 5 [1926/7] 195; *Christusbild F 6ff). Immerhin gibt es je ein klares Beispiel aus nichtchristl. u. christl. Bereich. Das erstere: die Largitionsszene über dem westlichen Torbogen an der Nordseite des Konstantinsbogens in Rom, wo vor der kaiserlichen Tribüne Senatoren, Beamte u. Bürger akklamierend den Arm erheben (vgl. H. P. L'Orange, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinbogens [1939] 97. 99). Das christliche Beispiel: das unterste Relief des, von links gerechnet, zweiten Vertikalstreifens der Holztür von S. Sabina in Rom, in dem ebenfalls akklamierende Beamte u. Bürger erscheinen (J. Wiegand, Das altchristl. Holzportal an der Kirche der hl. Sabina [1900] 54 u. Taf. 12). Ein Unterschied in der Gestik dieser beiden Darstellungen ist nicht wahrzunehmen. — Das akklamatorische Auftreten der Menge beim Prozeßverfahren Jesu nach Mt. 27, 22f scheint Fol. 8^v der Purpurhandschrift von Rossano darzustellen (etwa Mitte des 6. Jh.; abgebildet zB.: R. Kömstedt, Vormittel-

alterl. Malerei [1929] Taf. 83; beachte hier auch den die ‚Voces' notierenden Protokollführer; zur Auslegung: A. Haseloff, Cod. purpur. Rossan. [1898] 33/6); doch ist die Gestik der Menge hier nicht eindeutig zu bestimmen.

A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am röm. Kaiserhofe: RM 49 (1934) 79/88. – B. Brissonius, De formulis et solemnibus populi Romani verbis (1754) 78f. 174/8. 331f. 333/5. 694/6. 722f. – F. Cabrol, Art. Acclamations: DACL 1, 1, 240/65. – F. J. Dölger, Sol salutis[2] (1925), Register. – F. B. Ferrarius, De veterum acclamationibus et plausu libri 7: J. G. Graevius, Thesaurus antiquitatum Romanarum 6 (Venedig 1732) 181/230. – E. Le Blant, Les actes des martyrs: MémAcInscr 30, 2 (1882) 242/4 u. ö. – P. Maas, Metrische Akklamationen der Byzantiner: ByzZ 21 (1912) 28/51. – Th. Michels, Die A. in der Taufliturgie: HLw 8 (1928) 76/85. – Mommsen, StR 3, 2, s. Register (teilweise überholt). – E. Peterson, HTh, s. Reg.; Die Einholung des Kyrios: Ztschr. syst. Theol. 7 (1931) 682/702; Die Bedeutung der ὠκεανέ-A.: RhMus 78 (1929) 221/3. – B. Pick, Zur Epigraphik der griechischen Kaisermünzen I. Κύριος: Journal internat. d'archéol. numismatique 1 (1898) 451/63; mit Nachtrag von J. N. Svoronos: ebd. 463/5. – E. de Ruggiero, Art. A.: DizEp 1, 72/6. – E. Saglio, Art. A.: DS 1, 18, 20. – J. Schmidt, Art. A.: PW 1, 1, 147/50. – M. Siebourg, Eine griech. A. als Töpfermarke: BonnJb 116 (1907) 1/18. – ThesLL, Art. A. 1, 324f; Art. acclamare ebd. 325f. – H. J. W. Tillyard, On Byzantine ‚Acclamations': AnnBrSchAth 18 (1911 zu 12) 239/60. – O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (1938), bes. 71/84. – O. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion (1919) 24/37.

Th. Klauser.

Akoluth s. Kleriker.

Akrogoniaios (ἀκρογωνιαῖος scil. λίθος) ist nur im biblischen (Jes. 28, 16 LXX; 4 Reg. 25, 17; Ps. 117, 22 in der Übersetzung des Symmachus; Eph. 2, 20; 1 Petr. 2, 6) u. im biblisch beeinflußten Sprachgebrauch nachgewiesen. Synonym steht Ps. 117, 22 LXX: κεφαλὴ γωνίας (Eckenhaupt). A. bezeichnet Jes. 28, 16 LXX als Übersetzung von פִּנָּה den Grundstein, den Gott selber in Sion legt. Die gleiche Bedeutung ‚Grundstein' hat A. offenbar im Zitat der Jes.-Stelle in 1 Petr. 2, 6: die Gemeinde ist der οἶκος πνευματικός, dessen ἀκρογωνιαῖος (= Jes. 28, 16) bzw. κεφαλὴ γωνίας (= Ps. 117, 22) Jesus als λίθος ζῶν ist; ähnlich Barn. 6, 2. Dagegen hat A. die Bedeutung ‚Abschlußstein' des Baues, die Test. Salom. 22, 7/23, 4 (66 McC.) u. in der Peschitta zu Jes. 28, 16 eindeutig vorliegt, Eph. 2, 20: die Christen sind ein ναὸς ἅγιος, errichtet auf dem Fundament der Apostel u. (ntl.) Propheten; Christus ist der ἀκρογωνιαῖος, der den Bau zusammenfügt und vollendet. Κεφαλὴ γωνίας ist wörtliche Übersetzung von Ps. 117, 22 LXX fur ראשׁ פִּנָּה u. bedeutet nach alter Deutung (Testam. Sal. 22, 7; 23, 3) ebenfalls Bauschlußstein. Ps. 117, 22 ist als κεφαλὴ γωνίας das Volk Israel bezeichnet, das, von den Weltreichen beiseitegedrängt, durch Gottes Eingreifen seinen Ehrenplatz wieder erhält. Mc. 12, 10 par. steht κεφαλὴ γωνίας im Zitat von Ps. 117, 22 in einer Selbstaussage Jesu: der Messias ist der von den Menschen verworfene Stein, den Gott zum Schlußstein seines Heiligtums erwählt hat. Die urchristliche Missionspredigt wiederholt Act. 4, 11; Barn. 6, 4; Act. Pt. Verc. 24 dieses Herrnwort. Auch die spätjüdische Theologie deutet den ראשׁ פִּנָּה auf einen Großen, auf Abraham, Jakob, David oder den Messias (Strack-B. 1, 875f zu Mt. 21, 42). Als ntl. messianische Hoheitsaussage fügt sich das Zitat zu Worten wie Mt. 12, 6; Mc. 14, 58 par.; Joh. 2, 19; Apc. 21, 22, wo Christus mit dem Tempel in Vergleich gesetzt ist. Weiterhin gehören ἀκρογωνιαῖος u. κεφαλὴ γωνίας in solcher Verwendung zum ntl. Bilderkreis vom Bau des pneumatischen u. himmlischen Hauses (*Domus aeterna); vgl. dazu 1 Cor. 3, 9/17; 8, 1; 2 Cor. 6, 16; Hebr. 6, 1; Barn. 4, 11; 6, 15; 16, 7/10; 2 Clem. 9, 3; Ignat. Eph. 9, 1; 15, 3; Herm. v. 3, 2, 3/8, 9; s. 9, 3, 1/16, 7. — Die Nachweise für ἀκρογωνιαῖος u. κεφαλὴ γωνίας = Bauschlußstein bei Jeremias; zustimmend die neueren Kommentare zu Mc. 12, 10 u. Eph. 2, 20. Vgl. auch H. Schlier, Christus u. die Kirche im Epheserbrief (1930) 49; doch ist die Bezeichnung des Adamas als ἀκρογωνιαῖος in der Naassenerpredigt (Hippol. el. 5, 7, 35) sicherlich nicht außerbiblisch-gnostisch, wie Schlier will, sondern atl.-jüdisch, wenn nicht christlich (vgl. R. Reitzenstein-H. H. Schaeder, Studien z. antiken Synkretismus [1926] 109), also auch Eph. 2, 20 sicher rein biblisch. Die von Jeremias (Eckstein 69f) wahrscheinlich gemachte Vermutung, daß der Bauschlußstein der Abschlußstein im gewölbten Türbogen ist, der die Wölbung u. damit den Bau selber zusammenhält, ist wichtig, da eine Fülle archäologischer u. literarischer Zeugnisse beweist, daß *Türe u. *Schwelle in Kult u. Magie besondere Bedeutung hatten.

J. Jeremias, Der Eckstein: Angelos 1 (1925) 65/70; Golgatha = Angelos Beih. 1 (1926) 77/80; Κεφαλὴ γωνίας – Ἀκρογωνιαῖος: ZNW 29 (1930) 264/80; Art. Eckstein-Schlußstein: ZNW 36 (1937) 154/7; Γωνία: ThWb 1, 792f.

K.H.Schelkle.

Akrostichis. Ein Akrostichon ist ein kürzeres oder längeres Gedicht, bei dem die Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse einen Namen oder ein Wort bzw. mehrere Worte ergeben (wenn aber die Schlußbuchstaben in diesem Sinne angeordnet sind, spricht man nicht von A., sondern von Telestichis; auch Mesostichis kommt vor). Neben diese Wortakrostichis tritt in späterer Zeit die alphabetische A. (auch παραστιχίς genannt); hier ergeben die Anfangsbuchstaben der Verse das Alphabet.

A. Wortakrostichis. I. Außerchristlich. Die Wortakrostichis wurde zuerst in babylonischen Gebeten angewendet (Textes religieux assyriens et babyloniens, hg. v. F. Martin [Par. 1903]; weiteres Dornseiff 147_1). Sie ist also oriental. Herkunft. Das älteste Beispiel der griech. Literatur findet sich in der um 190 vC. interpolierten Τέχνη des Eudoxos (vgl. Christ 2^6, 643_4). — Vor allem fand diese Akrostichis in der religiösen Geheimliteratur u. im Orakel Anwendung; sie sollte derartige Texte vor Einschüben u. Auslassungen sichern u. zugleich Kennzeichen ihrer Echtheit sein. Daß die Akrostichis für die heidnische Sibyllinik bezeichnend war, bezeugen Dion. Hal. ant. Rom. 4, 62, 6 u. Cic. div. 2, 54, 111f. Cic. bringt aO. auch zum Ausdruck, daß die Akrostichis nicht auf den Propheten selbst, sondern auf den Schreiber zurückgehen müsse: Non esse autem illud carmen (scil. Orac. Sibyllina) furentis cum ipsum poema declarat (est enim magis artis et diligentiae quam incitationis et motus), tum vero ea quae acrostichis dicitur, cum deinceps ex primis cuiusque versus litteris aliquid conectitur, ut in quibusdam Ennianis Q. Ennius fecit, id certe magis est attenti animi quam furentis. Atque in Sibyllinis ex primo versu cuiusque sententiae primis litteris illius sententiae carmen omne praetexitur. Hoc scriptoris est, non furentis, adhibentis diligentiam, non insani. Dazu bemerkt Diels (26): ‚Während die Akrostichis des Ennianischen Gedichtes den Namen des Dichters durch die Initialen einer Folge von Versen ausdrückte, bildet in den Sibyllinen der 1. Vers jedes Orakelspruches (cuiusque sententiae) den Saum, der vermittelst der Initialen den ganzen Spruch einfaßt.‘ Zwei Bruchstücke akrostichischer Orakel sind uns bei Phlegon mir. 10 (75, 28 Keller-Diels 111/5) erhalten, das sog. Androgynenorakel, das sich auf den Schreckensfall einer Zwittergeburt vJ. 125 vC. bezieht; Phlegon hat aber die akrostichische Form nicht erkannt. Diels hat viel Scharfsinn auf die Herstellung dieser Akrostichis verwandt: Μ>οῖραν ὀπισθομαθ<ῶν, τίν' ἔ>φυ πᾶς εἰς τόπον ἐλθ<εῖν>, Ὅσσα τέρα καὶ ὅσσα παθήματα δαίμονος Αἴσης, Ἱστὸς ἐμὸς λύσει (‚Das Geschick der Sterblichen, die erst hinterher erfahren, wohin zu gelangen ihnen beschieden ist: alle Wunderzeichen u. Plagen, die das göttl. Schicksal über sie verhängt, wird mein Webstuhl lösen‘). — Auch in Grabschriften wurde die Wortakrostichis gerne angewandt; ein Beispiel aus Sinope: Θέμις / Ἥλιος / Σελήνη / Ἑρμῆς / Ὑδρήχοος / Σείριος / (ARW 13 [1910] 475/8). — II. Christlich. Die christliche Orakelliteratur weist eine berühmte Akrostichis auf, die der Orac. Sib. (8, 217/50): Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ σταυρός; diese Akrostichis ergibt ihrerseits wieder die neue Akrostichis ΙΧΘΥϹ. Die sibyllinischen Verse dürften Ende des 2. Jh. geschaffen worden sein (vgl. Dölger, Ichth. 1, 52/68; vgl. ebd. 318). Sie sind in der Rede Konstantins an die hl. Versammlung (c. 19) verwertet. Ohne die σταυρός-Strophe erscheinen sie in alter lateinischer Übersetzung bei Aug. civ. D. 28, 23. In dieser lateinischen Fassung waren sie im Mittelalter viel verbreitet (E. Sackur, Sibyll. Texte u. Forschungen [1898] 187). — Aus der christlich-gnostischen Zauberliteratur kennt man das Akrostichon der 4 symbolischen Tiere: Ἄλφα Λέων Φώνη Ἀνήρ (Kropp, Zaubert. 3, 130). — Eine berühmte griechische Grabschrift mit Akrostichis ist die Pektoriosinschrift aus Autun, in der die Anfangsbuchstaben der ersten 5 Verse das Wort ΙΧΘΥϹ ergeben (vgl. Dölger, Ichth. 2, 508f). Über Beispiele der Wortakrostichis in der griechischen Liturgie vgl. Leclercq (363f). — Syrische Dichtungen mit Wortakrostichen finden sich zB. unter den Hymnen Ephraems (vgl. A. Rücker: BKV^2 37, 256. 261 usw.; ebd. 61, XVII). — Aus der lateinischen Literatur sind zu nennen Optatianus Porfyrius, der ein Meister in Verskunststücken war (vgl. Schanz 4, 1^2, 11/4), ferner Ausonius (ebd. 21/43), sodann ein unbekannter römischer Dichter, von dem wir 2 Dichtungen mit der Akrostichis u. Telestichis IESVS besitzen (M. Ihm, Damasi epigrammata [1895] nr. 64. 65), endlich Commodianus in seinen Instructiones, wo sich auch Telesticha u.. andere Spielereien finden (hier gibt zB. 1, 1 das Akrostichon Praefatio, 1, 2 Indignatio Dei, 1, 3 Cultura daemonum, 1, 41 De Antechristi tempore). Dazu kommen zahlreiche inschriftliche Dichtungen. So läßt man in den Anfangsbuchstaben von Grabepigrammen gerne den Namen der Verstorbenen (zB. ILCV 452. 1029. 1054. 1071. 1097. 1212. 1234. 1356. 1644. 1675. 1714. 1729. 3311. 3347. 3421. 3424) oder des hl. Mär-

tyrers (ebd. 1049) erscheinen, oder drückt durch die Anfangsbuchstaben eine Widmung aus (ebd. 1570: fili dulcissimae matri). In poetischen Weihinschriften wird gelegentlich der Name des Stifters akrostichisch angegeben (ebd. 1768: Weihinschrift von S. Agnese fuori in Rom mit den Namen der Prinzessin Constantina). In jüngeren Inschriften dieser Art ist die Akrostichis nicht selten mit einer Telestichis verbunden (ebd. 779. 1098. 1234. 1570). Gelegentlich wird auf die Akrostichis besonders hingewiesen (ebd. 1029: si vis scire nomen, principales litteras iunge; vgl. 1714).

B. Alphabetische Akrostichis. I. Außerchristlich. Die alphabetische Akrostichis stammt ebenfalls aus dem Orient. Das älteste Beispiel sind die Klagelieder Jeremiae. Es reihen sich an die Sprüche Salomonis 31, 10/31, Jesus Sirach 51, 13/29, die späten Psalmen 9. 10. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145. Von den Hebräern haben die Syrer diese Akrostichis übernommen. Im Griechischen findet sie sich in orphischen Hymnen auf Dionysos u. Apollo (Anth. Pal. 9, 524. 526), ferner in Hypotheseis für Ilias u. Odyssee (zB. Anth. Pal. 9, 385; vgl. Dornseiff 148). — Es ist zu vermuten, daß die Goeten Vollständigkeit u. zwingenden Charakter ihrer Formeln durch Anwendung der alphabetischen Akrostichis sicherzustellen suchten. Erhalten ist von solchen Texten kaum etwas; nach Dornseiff steckt in PGM IV 1363f der Rest einer alphabetischen Götteranrufung. — II. Christlich. Die ältesten christlichen Beispiele dieser Akrostichis finden sich nach Leclercq (364) in dem christlich-gnostischen Liber Adami. In der syrisch-christlichen Literatur findet man alphabetische Akrostichis bei Ephraem (vgl. A. Rücker: BKV[2] 37, 252. 263 usw.; ebd. 61, XVII). Sehr beliebt ist die alphabetische Akrostichis in der griechischen u. byzantinischen Kirchenpoesie. PAmh 1, 23/8 enthält einen akrostichischen Hymnus, der vielleicht schon vom Ende des 3. Jh. stammt (rekonstruiert bei Leclercq 307f). Akrostichisch angelegt sind das Parthenion bei Method. sympos. (11), ein didaktisches Gedicht bei Greg. Naz. (carm. 1, 2, 30), Dichtungen von Romanos, Joh. Damasc. usw. (s. Dornseiff 148f). — In der christlich-lateinischen Literatur findet sich die alphabetische Akrostichis zuerst bei Hilarius v. Poitiers in 2 Hymnen (‚Abecedarii' [CSEL 65, 209/14; KlT 47/9, 3]). Augustinus dichtete einen ‚Psalmus abecedarius contra partem Donati' (kritisch ediert von C. Lambot: RBén 47 [1935] 318/28); wie Aug. selbst retr. 1, 20 erklärt, hat er hier die akrostichische Form aus mnemotechnischen Gründen gewählt. Ein abecedarischer Hymnus des Sedulius (‚A solis ortus cardine') ist in die lateinische Liturgie übergegangen (Weihnachten). Jüngere Beispiele nennt Dornseiff (150). Im MA erfreute sich diese Technik dauernd großer Beliebtheit. Auch in der Neuzeit ist sie noch nicht ausgestorben.

H. Diels, Sibyllinische Blätter (1890) 25/37. – Dölger, Ichth. 2, 508f. – F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie (1922) 146/51. – G. Graf, Art. Akrostichis: PW 1, 1, 1200/7. – Jülicher, Art. Abecedarii hymni: PW 1, 1,27. – A. Kurfess, Das Akrostichon Ἰησοῦς Χρειστὸς etc.: Sokrates 6 (1912) 99/105; Kaiser Konstantin u. die Sibylle: ThQS (1936) 11/26; Die Sibylle in Augustins Gottesstaat: ebd. 532/9. – H. Leclercq, Art. Acrostiche: DACL 1, 1, 356/72. *A. Kurfess; Th. Klauser.*

Alant (ἑλένιον, inula). Zieht man den A. so aus, daß er nicht mehr die Erde berührt, befestigt er, nüchtern gekaut, wackelnde Zähne; eingemacht stillt er Husten. Die Wurzel treibt abgekocht Würmer ab, getrocknet u. pulverisiert hilft sie gegen Husten, Verstauchung, Blähung u. Luftröhrenschaden, u. ist gut gegen Biß giftiger Tiere (Plin. n. h. 20, 38; Veget. mulom. 2, 134, 3). Die mit Wein aufgestrichenen Blätter lindern Lendenschmerzen (Plin. aO.).

Marzell, Art. A.: Bächtold-St. 1, 238f. — Stadler, Art. Ἑλένιον: PW 7, 2838/40. *E. Stemplinger.*

Albe s. Gewandung, kultische.

Albinus. A., einer der Hauptvertreter des sog. mittleren Platonismus, dessen Lebenszeit in das 2. Jh. nC. fällt, war Schüler des Gaius von Pergamon (s. Witt 107) u. Lehrer des Galen. Erhalten sind von ihm: 1. Εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους, die über das Wesen des Dialogs, die Einteilung u. die Reihenfolge der platonischen Schriften handelt; wahrscheinlich ein Auszug aus einer größeren Einführung in das Studium Platons (Ausg. in C. F. Hermanns Platon-Ausg. 6, 147/51; Freudenthal, Stud. 122ff); 2. Eine als Werk eines ‚Alcinous' (zum Ursprung des Fehlers Freudenthal, PW; Witt 106/9) überlieferte Lehrschrift, der Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων (Ausg. Hermann aO. 152/89), ebenfalls wohl Auszug aus einer größeren Schrift περὶ τῶν τῷ Πλάτωνι ἀρεσκόντων (Freudenthal, Stud. 244. 302); beste Übersicht des Inhalts Ueberweg 541/5. Letztere Schrift zeigt einen eklektischen Standpunkt: zwar ist der Platonismus der vornehmste Bestandteil, daneben aber findet sich der Einfluß der Logik des Aristoteles (cp. 4/6; s. Witt 8/10. 118/9), des Posidonius (selten; Witt 84) u. ganz besonders des Antiochus von Askalon. Nicht selten tritt Übereinstimmung mit Apuleius de Platone hervor (Material s. Sinko), wie auch mit der Beschrei-

bung des platonischen Systems bei Hippolyt (ref. 1, 19). Wahrscheinlich ist die Vermutung richtig, daß diese 3 Darstellungen (bei Albinus möglicherweise durch Vermittlung des Gaius) auf ein Handbuch über Platons System von der Hand des Arius Didymus zurückgehen (s. Witt 95/103). — Für die Patristik hat A. als Vermittler der platonischen Philosophie, wie überhaupt der mittlere Platonismus (s. Ueberweg 556), Bedeutung. Bei Tert. an. wird er 2mal angeführt (an. 28 für die Deutung von Phaedo 70 C; an. 29 für die ‚genera contrarietatum'').

J. Freudenthal, Art. A.: PW 1, 1314/5. – J. Freudenthal, Hellenist. Studien 3 (1879). – Th. Sinko, De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione = Diss. philol. class. Acad. litter. Cracov. 41 (1905) 129/78. – Ueberweg I[12] (1926) 541/5; Lit. ebd. 174*. – R. E. Witt, Albinus and the History of Middle Platonism (Cambridge 1937).

J. H. Waszink.

Alchemie.

Einführung. Leider sind wir nicht wie bei der Erforschung der antiken *Astrologie in der glücklichen Lage, an Hand kritischer Ausgaben ein einheitliches Bild der Dogmen, Rezepturen, Apparate u. Techniken der A. zu geben. Denn es fehlt die kritische Ausgabe ihrer Hauptvertreter, besonders des Zosimos u. Olympiodoros, wie auch die der kleineren Schriften; die Ausgaben des Stephanos von L. Ideler in den Physici et medici Graeci minores 2 (1841) u. des alchemistischen Corpus von M. Berthelot-E. Ruelle (Alch. Gr. [1888]) sind durchaus unkritisch. Zwar hat die Union Académique internationale die Katalogisierung der alchemistischen Hss. nach dem Vorbild des Catalogus codd. astrol. Gr. veranlaßt, u. es liegen nun die meisten griechischen, römischen u. englischen Hss. des Alchemistencorpus, die sich in den europäischen Bibliotheken befinden, in dem internationalen Sammelwerk des Catal. (1924ff) u. je 1 Band des Catal. des Mss. Alch. latins (1939), sowie des Catal. of Latin and Vernacular Alch. Mss. (1931) vor. Wir sind aber, wie A. Rehm neuerdings eingehend erwiesen hat, von einer kritischen Ausgabe des Corpus alchemisticum u. der Hauptschriftsteller noch weit entfernt, so daß es nur mit größtem Vorbehalt möglich ist, die wichtigsten Fragen geschichtlich zu erfassen, zumal unter den modernen Erforschern der A. in vielen Punkten ganz erhebliche Meinungsverschiedenheiten bestehen. Diese ergeben sich besonders daraus, daß die älteren Schriften nicht, wie es bei den astrologischen der Fall ist, stetig von den späteren Bearbeitern u. Abschreibern an Hand der himmlischen Erscheinungen empirisch kontrolliert, modernisiert u. berichtigt, sondern einfach abgeschrieben oder mit okkultem Ballast versehen werden, um den Geschmack eines spiritistisch angehauchten Leserkreises zu befriedigen. Zeitliche Indizien lassen sich daher daraus nicht gewinnen im Gegensatz zu den astrologischen Schriften, die an Hand der verbesserten astronomischen Facta die späteren Zusätze auf das Jahr genau feststellen lassen.

A. Nichtchristlich. I. Terminologie. Der Name A., fälschlich infolge unrichtiger Etymologie auch Alchymie u. Alchimie geschrieben, ist ebenso wie seine Bedeutung als Goldmacher- u. Metall-Verwandlungskunst in der Antike unbekannt. Dafür treten ein die Bezeichnung: ‚hl. Kunst' (θεῖα καὶ ἱερὰ τέχνη), ‚hl. Wissenschaft' (θεῖα ἐπιστήμη) u. ‚geheime' bzw. ‚göttliche Philosophie' (ἡ τῶν φιλοσόφων μυστικὴ τέχνη). Ebenso fehlt der Begriff u. Name Alchemist; dafür finden sich wie bei anderen Geheimwissenschaften die Bezeichnungen ‚Weiser' (σοφός), ‚Philosoph' (φιλόσοφος), ‚Techniker' (τεχνίτης, ποιητής), 'Prophet' (προφήτης); auch das Prädikat ‚der Göttliche', ‚der Allweise' wird diesen Männern beigelegt (s. unten III zu Zosimos u. Olympiodoros). — In älteren Darstellungen wird Firm. Mat. 3, 13. 8 als erster Zeuge für das Wort A. aufgeführt, wonach der Mond im Hause des Saturn scientiam alchimiae den unter dieser Gestirnung geborenen Kindern verleiht; es handelt sich aber um eine ganz willkürliche Ergänzung von Joh. Angelus vJ. 1488, die von dem Schreiber der Neapler Hs. u. den ersten Herausgebern des Firmicus (Venedig 1497 u. 1499) kritiklos übernommen wurde (Diels, Techn. 121). Der Name A. ist aus dem arabischen Al-Kimiya entstanden, das von den Byzantinern durch ἀλχημία, ἀλχυμία, ἀρχιμία, ἀσχημία u. ἀλτιχιμία, im mittelalterlichen Latein durch alchemia, alchimia, chimia, perfectio sive perfectionis magisterium aus arab. altamām, altemam (= perfectio) wiedergegeben wird. Der zweite Bestandteil des Wortes dürfte auf griech. χημεία zurückgehen, das zuerst von Suidas s. v. erwähnt wird. Das Wort hat folgende widerspruchsvolle Interpretationen gefunden: a. Zosimos u. sein Kommentator Olympiodoros bezeichnen als Prophet u. Offenbarer dieser heiligen Kunst Chymes, auch Chymeus, Chimes u. Chemes geschrieben (Syncell. 24, 11 Dind.; weitere Belege gibt Diels, Techn. 116, 2; 122, 2). — b. Auf das ägyptische Fremdwort χημία, das nach Plut. Is. et Os. 33

die schwarze Erde Ägyptens u. die Pupille des Auges bedeutet, führen die meisten modernen Erklärer das Wort zurück; sie bringen es mit ägypt. kam-ıt, kem-it in Zusammenhang, das nach Sethe, Art. Chemia: PW 3, 2234, mit dem Wortstamm kmm, ‚schwarz sein', zusammenhängt, während Thorndike 1, 12f es mit einem Traktat ‚Chemi' der 12. Dyn. in Beziehung bringt. Die Bedeutung ‚Schwärze', ‚Schwarzkunst' bringt übrigens auch der Terminus τὸ μέλαν τέλειον, μελάνωσις u. μελάνσις zum Ausdruck. — c. Weniger Anklang und Wahrscheinlichkeit genießt die Ableitung von χυμός, Saft; dieses Schlagwort ist wohl in der Botanik, Magie u. Medizin zur Bezeichnung der Pflanzenextrakte üblich, nicht aber in der A. für die Tränke u. Säfte der Metallverwandlung u. Färbung. — d. Ebenso unhaltbar ist die Ableitung von χῦμα, Metallguß u. Kunst des Metallgießens, die Diels 124 vorschlägt. — e. Unwahrscheinlich sind ferner die Erklärungen aus hebr. Cham oder aus arabischen Worten, wonach der Sinn von A. wäre: ‚Wissenschaft von dem Stein' oder ‚von dem Schlüssel' bzw. ‚Wissenschaft von der Waage oder den Waagen', weil die Hauptaufgabe der Technik der A. im richtigen Abwägen der Substanzen bestand.

II. Herkunft. a. Nach alchemistischen Kombinationen. Wie andere Geheimwissenschaften führt die A. ihre Herkunft auf Götter, Dämonen u. Engel zurück; die heilige, göttliche Lehre u. Kunst wurde besonders begnadeten Männern einer fernen Vorwelt durch diese übermittelt; Epiphanien aller Art, Traumvisionen, Himmelfahrten spielen in der A. eine ebenso große Rolle wie die heiligen Schriften, die auf Säulen, Felsen oder Tafeln eingemeißelt waren, u. die heiligen Bücher, die ein Prophet in Pyramiden, Grabgewölben oder im Allerheiligsten eines Tempels durch göttliche Fügung fand. Man kann folgende Traditionen aufstellen: α). Als Archeget der ganzen Gattung gilt Thoth, der hellenistische Hermes Trismegistos; neben ihm erscheinen noch folgende ägyptische Götter, Oberpriester oder Könige als Erfinder u. Lehrer der Alchemie: Agathodaemon, Horus, Imuthes, Isis, Kleopatra (Gattin des Ptolemaios XII) u. der König Sophe (= Cheops). — β). Die jüdische Tradition beruft sich auf Moses, auf die Jüdin Maria u. auf den göttlichen Herrn der Hebräer Sabaoth, den Herrn der himmlischen Mächte (βίβλος θείου Ἑβραίων κυρίου τῶν δυνάμεων Σαβαώθ: Alch. Gr. 211. 213). Spätere Schriften nennen Solomon, den Urmeister aller Geheimkünste, ferner Abraham, Adam, Henoch = Idris u. Seth, die von Gott selbst oder von den gefallenen Engeln unterwiesen wurden. — γ). Von Griechen kommt in erster Linie Demokritos als Erfinder in Frage; er wird in der Legende als Schüler mit Hermes u. Ostanes in enge Verbindung gebracht. Dann wird Chymes genannt, der die Lehre dem Philosophen Parmenides verdankte. Als weitere Autoritäten erscheinen Aristoteles, der seine Schrift dem Hermes widmet, der Gott Apollon u. der Seher Orpheus bei den Arabern u. im Mittelalter dann noch Apollonios v. Tyana (Bales), Archimedes, Euklid u. Krates (s. Steinschneider: ZDMG 50 [1896] 356; vgl. Lippmann u. Ruska s. vv.). — δ). Babylonier werden nicht als Autoren genannt; erst Eisler hat eine babylonische Ur-A. konstruieren wollen; seine Postulate werden aber abgelehnt von Darmstaedter, Meissner, Lippmann, Zimmern u. Ruska (Lippmann 2, 51f). — ε). Einer großen Beliebtheit erfreut sich die Herleitung von dem Perser Ostanes, der bald als Lehrer, bald als Schüler von Demokritos u. Hermes erscheint; die Fragmente u. Zeugnisse sind gesammelt u. eingehend besprochen bei Bidez-Cumont 1, 172. 194. 198; 2, 309/56; dagegen kommt Zoroaster als Archeget der A. kaum zur Geltung (s. ebd. 1, 151). — b. Positive historische Gegebenheiten. Goldmacher u. Fälscher von Edelsteinen, Perlen u. Purpurfarben hat es bereits im hellenistischen Ägypten in vorchristl. Zeit gegeben, wie Cumont im einzelnen an Hand des hermetischen Urcorpus der Astrologie nachgewiesen hat. Es ist also kaum berechtigt, Man. 4, 243ff als eines der ältesten Zeugnisse für die Ausübung der Metallverwandlung abzulehnen, zumal gerade dem materiam manu certa duplicarier arte, der sog. Diplosis, eine besondere Bedeutung in der A. zukommt. Gold wollte Caligula aus Auripigment gewinnen (Plin. n. h. 33, 79) u. Fälschung von Edelsteinen ist durch Plinius mehrfach bezeugt (n. h. 37, 197; vgl. auch 33, 34). Als einer der ältesten historisch greifbaren Alchemisten haben wir den ägyptischen Astrologen Pammenes anzusehen, der unter Nero verbannt wurde u. mit seinem Auskunftsbüro eine üble Rolle spielte (Tac. ann. 16, 14; vgl. auch Ael. 16, 42; Diels 134, 1 u. Bidez-Cumont 2, 312 n. 2). Astrologie u. A. wurden vielfach gleichzeitig ebenso wie Medizin u. Pharmazie ausgeübt; der Einspruch von I. Hammer-Jensen 10f ist unhaltbar, zumal sie im Widerspruch mit sich selbst S. 32 betont, daß die Alchemisten zugleich auch Astrologen, Ärzte u. Apotheker gewesen sind. Unter Diokletian wurden wohl nach 296 sämtliche Bücher der ‚Alten' περὶ χημείας ἀργύρου καὶ χρυσοῦ in Alexandria

aufgesucht u. verbrannt (Suid. s. v. Διοκλητιανός u. Χημεία, der auf Joh. Antioch. fr. 165 [FHG 4, 601] zurückgeht); das Zeugnis wird von I. Hammer-Jensen 78 rein subjektiv als nur wenig glaubwürdig abgelehnt. Vorher hat nach Syncell. chron. p. 359 der Chronograph S. Julius Africanus (um 240) sein Neunbuch Kestoi geschrieben: πραγματείαν ἰατρικῶν καὶ φυσικῶν καὶ γεωργικῶν καὶ χυμευτικῶν περιέχουσαν δυνάμεις; er gehört also zu den ältesten Alchemisten u. wird von Zosimos u. Olympiodoros mehrfach zitiert (vgl. W. Kroll: PW 10, 118. 120 u. Suppl. 8, Anaxilaos 5 [unter der Presse]). Im 4. Jh., dem wohl der bedeutendste Schriftsteller der A., Zosimos (s. u.), angehört, sagt der syrische Kirchenvater Ephraem in einem Hymnus, daß die Schätze der Menschheit in gleicher Weise durch Tugendhafte wie durch Goldmacher vermehrt werden (Karle 248). Um 500 vergleicht der Rhetor Aeneas v. Gaza die Auferstehung der verklärten Leiber mit der Verwandlung gemeiner Metalle in Gold (Karle ebd.).

III. Die alchemistische Literatur. Die ersten griech.-ägypt. Alchemisten sind ebensowenig die Erfinder der hl. Kunst wie etwa Nechepso u. Petosiris die Archegeten der Astrologie. Sondern sie greifen auf viel ältere Rezeptsammlungen u. Techniken zurück, die wohl zum Bestand priesterlicher u. königlicher Laboratorien gehört haben. Nach den Ergebnissen der modernen Religionsgeschichte ist folgender Werdegang der alchemistischen Literatur anzunehmen: Aus den streng geheimen Rezepten kamen allmählich einige zur Kenntnis der Laien; griechisch gebildete u. griechisch sprechende Angehörige des Klerus machten sie in streng vertraulichen Schriften ihren Freunden u. Angehörigen als besonders wertvollen Schatz zugänglich u. suchten sie durch bindende Eide, Geheimnamen u. Allegorien vor der Profanierung zu schützen. In der A. überwiegt einerseits das mysteriös-religiöse Element, andrerseits wird dieser Ballast weggeworfen, alles rein rationalistisch, empirisch u. physikalisch als Tatsache gebucht. Die beste Anschauung solcher nüchternen Traktate geben die beiden Papyri aus dem 3. Jh., die in einem Grabe des ägyptischen Theben zusammen mit einigen magischen Rollen gefunden wurden u. den Toten wohl instand setzen sollten, auch im Jenseits seine geheime Wissenschaft zu seinem Vorteil auszunutzen: Pap. Gr. Holmensis, hrsg., übers. u. kommentiert v. O. Lagercrantz (Upsala 1913) u. Pap. Gr. Leidensis X, ed. C. Leemanns: Pap. Gr. Mus. Lugd. Bat. 2 (1885). Beide ergänzen sich gegenseitig: Der Stockholmer gibt 152 Rezepte für Silbergewinnung u. Fälschung von Edelsteinen, Perlen u. Purpurfarben. Der Leidener enthält unter seinen 101 Rezepten dazu noch die Anweisungen für Goldlegierungen. Es handelt sich vornehmlich darum, aus minderwertigem Material, Kupfer, Zinn, Quecksilber, Blei, Galmei, Messing u. Arsenerzen, denen gelegentlich auch reines Silber beigemischt wird, erstklassiges ägyptisches ‚Asem' (σῆμα, ἀργύριον ἄσημον), d. h. des silber- oder goldglänzende Elektron zu gewinnen, ohne daß sogar der Fachmann merkt, daß das Produkt mit diesem Verfahren gewonnen wurde (PHolm. a 25). Aus einer ähnlichen Quelle hat der Verfasser von Φυσικὰ καὶ Μυστικά (Ps-Demokritos) geschöpft (die Frgm. zusammengestellt von Diels, Vorsokr. 55 B 300). Es handelt sich um 4 Bücher über Gold, Silber, Edelsteine, Perlen u. Purpurfarben (vgl. Diels, Techn. 135; Bidez-Cumont 1, 201ff; 2, 311ff); sie gehen auf den bekannten Fälscher Bolos v. Mendes zurück. Dazu kam dann später noch ein 5. Buch: ‚an Leukippos', das hauptsächlich von Arsenik u. seiner Verwendung bei der Metallverwandlung handelt u. behauptet, daß die ägyptische A. ursprünglich von persischen Propheten stammt. Dem hellenistischen Corpus u. dem Fälscher Bolos von Mendes (c. 250/150 vC.) steht am nächsten wohl das Buch, das den Namen des berühmten persischen Propheten Ostanes oder Osthanes trägt: ἡ ἐπιγραφομένη Ὀκτάτευχος (Bidez-Cumont 1, 172). Ostanes selbst wird, obwohl er mit dem gefeierten Perser gleichgestellt wird, trotzdem als ägyptischer Oberpriester bezeichnet, der den gefeierten Philosophen von Abdera in die Geheimnisse der ägyptischen Priester von Memphis einführt. Daß gerade Demokritos als Träger der Offenbarungsweisheit der hellenistischen A. gefeiert wird, erklärt sich aus seinem Ansehen, das er ob seiner Reisen, seines Verkehrs mit orientalischen, in erster Linie ägyptischen Priestern in Memphis, der Hochburg okkulter Weisheit, genoß, u. durch sein vielgestaltiges Schrifttum. Die PsDemokritea des Bolos von Mendes haben einen ungeheuren Einfluß auf die weitere Gestaltung der alchemistischen Literatur ausgeübt, wurden ergänzt, revidiert u. schließlich zu einem grandiosen Corpus Alchemisticum ausgestaltet, in dem Sedimente vieler Jahrhunderte festzustellen sind. Einer der wichtigsten Überarbeiter ist der Mystiker u. Neupythagoreer Anaxilaos, der in dem Hexenkessel seiner Afterwissenschaft u. Scharlatanerie Ingredienzien der peripatetischen Philosophie mit allem mög-

lichen volkstümlichen u. gelehrten Aberglauben zusammenmengte. Nach Wellmann (AbhB1928, 54) hat er 3 Werke: Φυσικά, Βαφικά u. Παίγνια geschrieben. Er dürfte nach Wellmann der Mittelsmann zwischen Jul. Africanus (Sp. 243) u. den beiden chemischen Papyri sein. Die Vielseitigkeit der Schriftstellerei des Demokritos rief viele Schwindler zu weiteren Falsifikaten unter seinem Namen ins Feld, die ihren Hausmitteln u. ihren Rezepten unter diesem Pseudonym eine größere Leserschaft sichern wollten. Auf diesem Boden wuchsen in der Zeit von 100 vC. bis 300 nC. üppig wuchernde Schriften auf, die durch die erlauchten Namen von ägyptischen u. jüdischen Göttern, Propheten u. Weisen ausgezeichnet waren. Ihre Verfasser lassen sich weder der Persönlichkeit noch der Zeit nach fixieren; soviel läßt sich nur sagen, daß sie vor Zosimos gelebt haben müssen, der sie zitiert. Als Lehrer soll Ostanes außer Demokritos die Ägypter Pammenes, Komarios u. die Jüdin Maria unterrichtet haben. Maria wird später auch Maria die Koptin, Tochter Sabas' des Kopten genannt; eine arabische Hs. in Kairo enthält unter ihrem Namen einen Traktat, der aus dem Griechischen übersetzt sein soll. In diesem wird die Metallverwandlung in Gold behandelt, die Schwefel-Quecksilber-Theorie u. die Lehre vom Gleichgewicht der Elemente in den verschiedenen Körpern (Holmyard: Isis 8 [1926] 406; Archeion 8 [1927] 161; Lippmann 2, 11. 142). In den alchemistischen Anthologien erscheint Komarios mit der Schrift: ‚Lehrvortrag des Oberpriesters Komarios an die Königin Kleopatra über die göttliche u. hl. Kunst des Steins der Weisen' u. von seiner Schülerin Kleopatra das ‚Gespräch mit den Philosophen ihres Reiches', in dem sie diesen die geheime Weisheit der A. mitteilt; an ihrer Spitze steht Ostanes (nr. 16 u. 17). Die größte Bedeutung kommt ebenso wie in der Astrologie dem graeco-ägyptischen Gott Hermes Trismegistos zu, unter dessen Namen wohl schon in vorchristl. Zeit ein alchemistisches Kompendium erschienen ist. Dieses wird als ἡ ἀρχαική βίβλος zitiert; besondere Bücher dieses Handbuches handelten über die Stoffe (περὶ φύσεων), die natürlichen Tinkturen u. ‚περὶ ἀναυλίας'. Außerdem wird eine Schrift ‚Schlüssel' (κλείδιον) u. das ‚Organon' genannt (Alch. Gr. 462 s. Ἑρμῆς). Isis, der Königin von Ägypten u. Frau des Osiris, wird die Abhandlung: περὶ τῆς ἱερᾶς τέχνης πρὸς τὸν υἱόν zugeschrieben (Alch. Gr. 33/35). Außerdem enthält das Corpus die Abhandlung von Ἶσις προφῆτις τῷ υἱῷ Ὥρῳ (ebd. 28/33); als weitere ägyptische Autoren erscheinen Agathodaemon, Joannes, Schüler des Hermes u. Erzpriester v. Euagia, Jamblichos u. der Philosoph Pebichios. Zu Ostanes wird der Philosoph Pelagios gestellt; ihm ist die christlich überarbeitete Abhandlung des Philosophen Ostanes ‚über die hl. u. göttliche Kunst' gewidmet. Weiter wird ihm selbst eine Schrift über die hl. u. göttliche Kunst zugeschrieben, ein spätes Machwerk mit zahlreichen Zitaten aus Zosimos. Von Moses enthält das Alchemistencorpus ein Rezept über Diplosis, d.i. über Goldgewinnung aus geringeren Metallen, u. über die Chemie des Moses, die Gott ihm offenbarte. Zosimos zitiert sein Rezept über die Maza. An letzter Stelle sei Solomon genannt; er verdankt sein Wissen nach Zosimos dem König Membres, gemeint ist wohl Memphres, ein ägyptischer König der 18. Dyn. Aus der Liste der Pseudepigraphen fällt wohl der Jude Theophilos, Sohn des Theogenes, den Zosimos als Verfasser eines Verzeichnisses der Goldbergwerke zitiert. Es muß ferner eine Kombination ägyptischer u. jüdischer Rezepte gegeben haben, die Zosimos unter dem Titel ‚Das wahre Buch des Ägypters Sophe (= Cheops) und des Gottes der Hebräer, des Herrn der Heerscharen, Sabaoth' wiederholt anführt. — Das alchemistische Handbuch, das alle älteren Werke verdrängte, immer wieder abgeschrieben, kommentiert u. exzerpiert wurde, ist die Enzyklopädie des Zosimos aus dem thebanischen Panopolis in Oberägypten. Nach Suid. s. v. Ζώσιμος lautet der Titel ‚χημευτικά ... ἐπεγράφεται δὲ ὑπό τινων Χειρόκμητα'. Von seiner Person ist wenig bekannt; er wird von Suidas als Ἀλεξανδρεὺς φιλόσοφος bezeichnet, d. h. er ist wohl in Panopolis geboren u. lebte in Alexandria. Er zitiert Porphyrios u. wird von Synesios ausgenutzt. Zosimos ist den Späteren ὁ ἀρχαῖος, ὁ θεῖος, ὁ μέγας, ὁ σοφώτατος, ὁ φιλαληθής, ὁ ἱερώτατος, ὁ πολυμαθέστατος (cf. Alch. Gr. 462 u. Festugière, Alchymica 78, 2). Seine Lebenszeit wird am wahrscheinlichsten auf das 3./4. Jh. angesetzt. Er ist kaum ein zünftiger Alchemist oder Erfinder gewesen. Dem widerspricht auch die ganze kompilatorische Anlage seines Werkes, das dem Zeitgeschmack ähnlich Rechnung trägt wie die Matheseos libri VIII des römischen Senators Firmicus Maternus. Nach Suidas widmete er das Werk seiner Schwester Theosebeia; es enthielt 28 Bücher, die nach Suidas κατὰ στοιχεῖον verfaßt waren; es war jedoch wohl nicht alphabetisch geordnet (das griechische Alphabet enthält bekanntlich nur 24 Buchstaben), sondern wohl nach den 28 Mondhäusern, die ebenso wie die 36 Dekanfelder von je einem

Gott beherrscht waren. Jedes Buch war einem Gott geweiht, zB. das letzte dem Okeanos, das 9. dem Imuthes, was auf die engen Beziehungen des Zosimos zur Hermesmystik hinweist, die sich auch sonst stark in den Vordergrund drängt (Reitzenstein Poim. 8ff. 102ff; Festugière, Création 104ff). Jedes Buch enthält einen stark religiös gefärbten u. einen rein technischen Teil. Besonders interessant sind seine zahlreichen Traumgesichte, überhaupt überwiegt das mystische Element. Alles ist schließlich bei ihm Offenbarungsweisheit u. an sich ein Verrat göttlicher Geheimnisse. Die Forderung von Frömmigkeit, kultisch reinem Leben, von Gebeten, Opfergaben u. Geheimhaltung seiner Lehren drängen sich stark hervor. (B. Karle, Der Alchemistentraum des Zosimos, Diss. Freib. [1929]). Es bedarf noch der näheren Aufklärung, ob Zosimos in seinen panvitalistischen Ideen u. in den religiösen Decknamen, besonders in der Anthropomorphisierung der Metalle, von iranischen (so Reitzenstein) oder vielmehr von gnostischen Ideen (Festugière) beeinflußt ist. Ebenso ist es ungewiß, ob eine späte, arabische Bezeichnung: al-'Ibri, der Hebräer, zu Recht besteht (Lippmann 2, 229). Es werden ihm noch mehrere Werke zugeschrieben (Alch. Gr. 462 s. v.), doch bleibt es unentschieden, ob es sich dabei um Zitate seiner großen Enzyklopädie oder um gesonderte Werke handelt. — Als Kommentator des PsDemokritos tritt Synesios besonders in Erscheinung. Er wird von Bein (9) mit dem gelehrten Bischof von Kyrene (Ende des 4. Jh.) gleichgesetzt, während das von anderen abgelehnt wird (Lippm. 2, 205). Synesios ist in dem Corpus als φιλόσοφος u. ποιητής, d. h. als Alchemist, u. als ὁ μέγας bzw. ὁ θαυμάσιος gekennzeichnet (Alch. Gr. 464 s. v.). Er hat seinen Kommentar dem Dioskoros, dem Priester des großen Sarapis v. Alexandria gewidmet; da der Sarapistempel iJ. 389 zerstört wurde, muß also diese Schrift vor dieser Zeit verfaßt worden sein. Von Gewährsmännern nennt Synesios nur Hermes u. den Ägypter Pibechios bzw. Epibechios; es handelt sich wohl um einen ägyptischen Gottesnamen, der mit dem in den Zauberpapyri genannten Pibeches identisch sein dürfte (A. Dieterich, Kl. Schriften [1911] 8). Bei dem Zitat ἐν τῇ χρυσοποιίας (βίβλῳ) Alch. Gr. 199 kann eine besondere Schrift über A. oder eine Stelle seines Kommentars gemeint sein. — Um das 4. Jh. herum dürfte auch der Verfasser des nur arabisch erhaltenen Kratesbuches anzusetzen sein, da in ihm auch der von Synesios erwähnte Oberpriester Dioskoros genannt wird (Lippmann 2, 125/6; dagegen glaubt Reitzenstein: RGVV 19, 2 [1923] 80 diese Schrift bis ins 1. Jh. nC. verfolgen zu können).— In den folgenden Jhh. treten an Stelle der schriftstellerischen Persönlichkeiten u. Kapazitäten die Kommentatoren der Originalschriften. Zu nennen ist aus dem 6. Jh. der Neuplatoniker Olympiodoros aus Alexandria. Er kommentiert das Werk des Zosimos unter dem Titel: εἰς τὸ κατ' ἐνέργειαν Ζωσίμου ὅσα ἀπὸ 'Ερμοῦ καὶ τῶν φιλοσόφων ἦσαν εἰρημένα (Catal. 1, 286). Auch Olympiodoros gilt den Späteren als ὁ θεῖος, ὁ μέγας u. als ὁ φιλόσοφος, d. i. schlechthin als der Alchemist. Er ist der gefeierte Ausleger von Plato u. Aristoteles; für ihn selbst ist Zosimos neben Plato u. Aristoteles am tiefsten in die Wunder der Schöpfung vorgedrungen. Wahrscheinlich stand er mit dem Kaiser Justinian in enger Beziehung. Dem letzteren selbst werden nach dem Index des Cod. Marc. 299 fünf Kapitel περὶ τῆς θείας τέχνης u. eine διάλεξις πρὸς τοὺς φιλοσόφους zugeschrieben (Reitzenstein: NGGött 1913, 3; Alch. Gr. 384/87). Auch dem Kaiser Herakleios (610/41), der bei der typischen Geldnot der byzantinischen Herrscher ebenfalls der A. ein besonderes Interesse entgegengebracht haben muß, werden verschiedene Werke über A. untergeschoben. So wird eine Untersuchung über Chemie (περὶ χίμης πρὸς Μόδεστον ἱέραρχον τῆς ἁγίας πόλεως), über Goldmachen (περὶ τῆς τοῦ χρυσοῦ ποιήσεως) u. ebenfalls eine Disputation über die ,Untersuchung der Philosophen über diese hl. Kunst' im Cod. M. erwähnt (Reitzenstein aO.). Mit ihm wird der alexandrinische Philosoph Stephanos in engere Verbindung gebracht; er wird wohl als der alchemistische Berater des Kaisers in Konstantinopel in Gegenwart desselben die ihm zugeschriebenen Vorlesungen περὶ τῆς ἱερᾶς τέχνης τῆς τοῦ χρυσοῦ ποιήσεως gehalten haben (Reitzenstein aO. 2). In das 7. Jh. gehört auch der Christianus (Χριστιανὸς ὁ φιλόσοφος περὶ εὐσταθείας τοῦ χρυσοῦ. Alch. Gr. 395/9 u. περὶ τοῦ θείου ὕδατος: ebd. 399/400), der Anonymus ('Ανεπίγραφος ὁ φιλόσοφος ebd. 421/41 u. 446/7) u. der alexandrinische Philosoph u. Dichter Heliodor, von dem die vier Gedichte stammen, die unter dem Namen des Heliodor, Theophrast, Hierotheios u. Archelaos überliefert sind (ed. G. Goldschmidt: RGVV 19, 2 [1923] u. Lippmann 2, 29f). Zum Schlusse muß noch des Schülers des Stephanos, Theodoros, gedacht werden; auf ihn geht wohl das erste Corpus alchemisticum zurück, aus dem das älteste alchemistische Konvolut des Marc. 299 geflossen ist (Festugière, Alch. 79).

IV. Wesen u. Grundgedanken der A. a. Die technische Seite. Die ganze apokryphe Literatur der Hellenistenzeit ist mit M. Wellmann: Philol. Suppl. 27, 2 (1934) 3ff auf neupythagoreische Gemeinden in Alexandria zurückzuführen, die vom 3. Jh. vC. an sich allmählich den Osten u. die Kulturen des Mittelmeerbeckens erobert haben u. unter den Namen des Pythagoras, Demokritos, Hermes, Nechepso-Petosiris, Solomon, Moses, der Isis oder der Maria usw. ihre Werke in die Welt gehen ließen. Charakteristisch ist das Doppelangesicht dieser ganzen Literatur: auf der einen Seite gibt sie ganz rationelle, wissenschaftliche u. technische Vorschriften, die sich auf uralte natürliche Erfahrungen u. Rezepturen gründen, auf der anderen Seite bietet sie mystisch-magische Mittel u. wendet theosophische religiöse Motive des wildesten Synkretismus u. der Gnosis an (unhaltbar ist die Behauptung von Hammer-Jensen, daß dem Urcorpus jede Mystik fehlte u. erst jüdisch-gnostische Gemeinden des 4. Jh. nC. das religiös-mystische Element, die Offenbarungen u. Erlöserlehren in die A. hineingetragen haben, s. Diels 133f u. Lippmann 2, 9f). Die wichtigste Aufgabe der A. besteht an sich in technischen Vorschriften über Metallbehandlung u. Metallverwandlung, die durch Mischung, Legierung, Läuterung, Oberflächenfärbung usw. erfolgen kann. Neben den beiden Edelmetallen, Gold u. Silber, kommt dem Elektron, dem ägyptischen asem (usm; dazu Blümner, Art. Elektron: PW 5,2315/17), dem Silbergold, besondere Bedeutung zu. Durch entsprechende Behandlung kann es beliebig mehr gold- oder mehr silberfarben gemacht werden. Eine weitere Aufgabe gilt der Gewinnung von Gold u. Silber aus minderwertigen Metallen, aus Blei, Kupfer, Eisen, sogar Antimon, Wismut oder Zink. Man glaubt, den Keim oder Samen des edlen Metalls im unedlen durch entsprechendes Verfahren u. Zufügen besonderer Tinkturen oder Elixiere so vermehren zu können, daß aus dem unedlen reines Gold oder Silber gewonnen wird. Je stärker diese Tinktur, die als göttliches Wasser, Elixier, Taufbad, Hefe, Ferment oder auch als Stein der Weisen u. der Philosophen bezeichnet wird, um so geringere Mengen sind davon in der Anwendung erforderlich; es genügt ein Teil, um 30–300 Teile geringer Metalle oder 1000 Teile rohen Silbers in die heilige ‚Selene‘, d. h. in Feinsilber u. in Gold zu verwandeln, das völlig rein ist u. jede Prüfung aushält; schließlich kann ein ganz kleines Surrogat um das Zehntausendfache jedes Metall veredeln (Lippmann 2, 24). Bei der Silbergewinnung kommt dem Quecksilber, das der Mercurius Philosophorum genannt wird, eine vornehme Bedeutung zu. PsDemokritos u. Zosimos behandeln ferner Perlen u. Edelsteine, das Reinigen, Färben der echten Arten u. die Herstellung von Falsifikaten aus geringwertigem Material. Eine weitere Aufgabe besteht in der Erzeugung eines Ersatzes für die echte Purpurfarbe sowie anderer Farben; dazu kommen noch Rezepte über Herstellung verschiedener Tinten, Salben, Drogen, Parfums u. Heiltränke. Die Fälschung u. Gewinnung edler Materien aus geringen Unterlagen spielt schon in den sog. chemischen Papyri eine besondere Rolle u. bleibt bis in die Neuzeit eine der wichtigsten Ziele der A. Es ergibt sich von selbst, daß ihre Anhänger damit in Konflikt mit den staatlichen, königlichen, kaiserlichen u. kirchlichen Gesetzen u. Einrichtungen gerieten. Nach Zosimos (Alch. Gr. 239; dazu Ruska, Zosimos 10f) ist das Recht auf Ausübung der göttlichen Kunst ein Besitz der Könige. Die Kenntnis ihrer dogmatischen u. philosophischen Teile oder der Fragen geringeren Gewichts wird nach besonderer Erlaubnis der Könige von solchen benutzt, die das Verfahren nach Aufzeichnungen auf heiligen Säulen ererbt oder es durch mündliche Belehrung erhalten haben. So wenig die Werkleute, die die königlichen Münzen schlagen, das Recht besitzen, für sich selbst Geld zu prägen, so wenig dürfen die Meister u. Jünger dieser Kunst ihre Kenntnisse der Metallschmelzung u. der chemischen Verfahren zu eigenen Zwecken verwerten. Aus diesem Zwang heraus erklärt es sich, daß PsDemokritos u. den Alten zu Unrecht der Vorwurf gemacht wird, von den Künsten der Metallurgie u. Goldmacherkunst nur in unklarer Weise zu sprechen; denn als Freunde der ägyptischen Könige u. als Propheten höchsten Ranges durften sie nicht der Menge Kenntnisse enthüllen, deren Bekanntgabe den Interessen der Könige zuwiderlief u. andere zu Herren der Reichtümer gemacht hätte. Nur die Juden sind hinter die Handgriffe gekommen u. haben sie heimlich weitergegeben. — b. Religiöse Momente. Aus dieser ganzen Situation heraus läßt es sich verstehen, daß die erhaltenen Schriften den eigentlichen Kern dieser Literatur mit einer gewissen Scheu weitergeben u. immer tiefer in das theurgische u. spekulative Milieu sich zurückziehen. Infolgedessen ergeben sie weit mehr Resultate für unsere Erkenntnis der antiken Mysterienreligionen, der Gnosis, des Hermetismus u. speziell neuplatonischer u. neupythagoreischer Spekulationen. Sie nehmen nicht nur immer mehr die äußeren Formen der Mysterien-

religionen u. deren Erbauungsschriften an, sondern auch damit deren Aufgaben u. Ziele, hinter denen das eigentliche Technische immer stärker zurückgedrängt wird. Das ist von Reitzenstein u. dann ganz besonders von Festugière festgestellt worden, der in den drei Aufsätzen vJ.1939 die engen Beziehungen zwischen der alchemistischen u. der hermetischen u. astrologischen Literatur herausgearbeitet hat. Es sei hier auf folgende typische Erscheinungen kurz hingewiesen. Es wird die rein verstandesgemäße Erfassung wissenschaftlicher Probleme durch Forschung, Erfahrung u. Aufstellung logisch u. empirisch begründeter u. nachprüfbarer Gesetze u. Methoden abgelehnt. Eine lange wissenschaftliche Vorbereitung u. ein Erlernen in Schulen u. Akademien ist nicht erforderlich. Die göttliche Kunst ist auch einem Nichtfachmann zugänglich durch die besondere Gnade eines Gottes, dem er sich vereint, u. durch eine intuitiv-visionäre Veranlagung. Frömmigkeit u. Intuition verdrängen die Wissenschaft. So wird die A. öfters in den griechischen Texten als Mysterium bezeichnet (Alch. Gr. 29, 9. 24; 114, 7, wo der Stein der Weisen als μιθριακὸν μυστήριον bezeichnet wird, s. Festugière, L'expér. 50, 1). Die Zahl der Auserwählten ist klein, ja die Gnade wird eigentlich nur einem einzigen u. zwar durch einen einzigen Gott zuteil, die A. darf also nie in die Hände profaner Menschen kommen (μόνος πρὸς μόνον). Denn das wäre ein Verrat göttlicher Geheimnisse u. würde schwere Strafen zur Folge haben u. auch das Glück u. die innere Kraft der Geheimlehren vernichten. Daher muß der Adept sich durch streng bindende Eide zu unbedingter Geheimhaltung verpflichten. Stark tritt der Wunsch hervor, durch eigene Kommunikation mit dem Gott neue Weisheit zu erhalten, ihn allein zu treffen u. damit auch gottgleich u. unsterblich zu werden. Das ist schwerlich immer eine völlig reine u. selbstlose Gottesliebe, sondern es steckt sicher oft eine gute Dosis literarischer Mache u. materiellen Eigennutzes dahinter. Viele mögen jedoch daran geglaubt haben, durch das Studium dieser Schriften wirklich Gott näher zu kommen, ihn sehen, sprechen, sich mit ihm vereinigen zu können, so selbst Gott zu werden u. der göttlichen Weisheit kosmischen u. irdischen Naturgeschehens teilhaftig zu werden (Festugière, L'exp. 54f). Damit erhält der Gläubige aber zugleich auch die Kraft u. Macht seines Gottes; nach Ostanes ist die Kunst der Chymia eine Nachahmung der Schöpferwirksamkeit (Stephanos 330, 16 Idel). Denselben Glauben enthält auch die Bezeichnung des Alchemisten als ποιητής; er ist ein Schöpfer wie der Priester, u. sein Tun (ποιεῖν u. ποίησις) wird mit dem Schaffen des Gottes u. seines Priesters gleichgestellt (Reitzenstein: RGVV 19, 2, 64; Pfister, Art. Kultus: PW 11, 2166). Wie an den Priester wird daher an den Alchemisten die Forderung gestellt, körperlich u. geistig vollkommen zu sein, sich aller weltlichen Lüste zu enthalten, durch Gebete u. Opfer seinem Gott nahe zu kommen. Später tritt dazu noch das Gebot der Weltflucht (Alch. Gr. 244; Reitzenstein: RGVV 19, 2, 65). Einen besonderen Gewinn erhalten wir weiter über die Seelenlehre u. den Seelenaufstieg. Die hermetische Darstellung der Kore Kosmou von der Erschaffung der Seelen aus der Urmaterie stellt einen alchemistischen Akt dar; Festugière, Création, hat das im einzelnen klargestellt. Besonders interessant ist die Vision des Zosimos (Alch. Gr. 107; Ruska, Zosimos 9f); er sieht im Traum oben an einem Altar, der einer Phiole ähnlich war, einen Opferpriester stehen; zu dem Altar führen 15 Stufen empor. Von oben sagt eine Stimme: ‚Ich habe meinen Abstieg durch die schattendunklen Stufen vollendet u. meinen Aufstieg durch die lichtstrahlenden Stufen, u. der Opferpriester hat mich erneuert, indem er die Grobheit des Körpers abwarf. So bin ich mit Notwendigkeit zum Geist geheiligt u. vollendet.‘ Zugrunde liegt wohl der Seelenaufstieg auf den 15 lichtstarken Graden des Mondmonats u. die Vereinigung der Seele mit dem Gott des Vollmondes, Thoth, u. der Fall der Seele durch die lichtschwachen anderen 15 Grade oder Stufen. Das gemahnt an die Darstellung der Wandlung des Mondgottes auf den 15 Stufen der Tempeltreppe zu Dendera u. an die astrologischen Kennzeichen der 30 Monatstage (H. Brugsch, Thesaurus inscr. aeg. 1 [1883] 42ff. 49ff; *Astrologie). Andrerseits ist damit ein chemischer Vorgang bezeichnet, in dem der Prozeß u. die Schmelzung der Metalle in panvitalistisch-anthropomorpher Weise aufgefaßt werden. Denn der Oberpriester antwortet auf die Frage, wer er sei, mit heller Stimme: ‚Ich bin Ion, der Priester der verborgenen Heiligtümer, u. erleide unerträgliche Qual. Es ist am frühen Morgen eilends einer gekommen u. hat mich angegriffen, indem er mich mit dem Schwert durchschlug u. regelrecht zerstückelte.‘ Er berichtet weiter, wie ihm die Haut vom Kopf abgezogen, seine Knochen mit dem Fleisch vermengt u. auf dem Feuer kunstgerecht verbrannt wurden, bis er merkte, wie er umgestaltet u. zu Geist wurde. Das ist die unerträgliche Qual, die

der Ion, d. h. das Seiende des Metalls erleidet. Auf weitere Fragen werden seine Augen rot wie Blut, er speit sein ganzes Fleisch aus u. wandelt sich zuletzt in ein Menschlein (homunculus, ἀνθρωπάριον), das sich mit seinen eigenen Zähnen zerfleischt u. zusammensinkt. Es erscheint dann ein altersgraues Männlein an dem Altar, zu dem Zosimos in seiner Traumvision aufgestiegen war, u. belehrt ihn, was er sehe, sei der Eingang, der Ausgang u. die Wandlung, der Ort der Läuterung, u. heiße ‚Einsalzung'. Es erscheint dann noch ein Kupfermensch u. noch andere Gestalten, die über die kosmische Sympathie, die dauernde Wandlung der Körper der irdischen Dinge in Seelen u. Geister u. ihren Auf- u. Abstieg zur Welt der Gestirne Kenntnis geben. Wie der Mensch aus drei Bestandteilen, Körper, Seele u. Geist, besteht, die im Leben ebenso untrennbar sind wie Lampe, Öl u. Docht, so herrscht dieselbe Mischung in den Metallen u. Mineralien vor. Wie die letztwillige Erlösung des Menschen in der Läuterung der Seele oder des Geistes im Purgatorium erfolgt, so werden im Destillationsapparat u. im Tiegel die Bestandteile der einzelnen Materien voneinander gelöst u. wieder in andere Körper inkarniert. Neben dieser Anthropomorphisierung der Metalle gibt es außer dem Kupfermännlein auch einen Blei-, Silber-, Gold-, Asem- u. Bronzemenschen u. ihre gegenseitigen Transmutationen können im chemischen Prozeß beobachtet werden (Alch. Gr. 207, 1). Der Destillationsapparat wird hierbei als Hades bezeichnet; er ist der Mutterschoß u. vollzieht in sich das große Mysterion der Wandlung u. das Wachsen des Embryo. Die Metalle wachsen wie Lebewesen als Foetus im Leib der Mutter Erde heran; sie gehen als unreife Fehlgeburten ab oder werden nach der Zeit von 9 Monaten reif, werden dann geboren, ernährt, wachsen, vollziehen wie Weib u. Mann die Hochzeit u. zeugen Kinder. Die Seele der Metalle zeigt sich in den einzelnen Qualitäten u. Energien. Durch den Schmelzprozeß tritt der Tod ein, unten im Hades, d. i. im Apparat, sammeln sich die Schlacken u. Aschenteile des Körpers, die Seele tritt in den Blasen des Metallschaumes aus u. der Geist ist der Dampf, der in die himmlische Heimat zurückeilen will. Religionsgeschichtlich bedeutsam ist auch die Gleichsetzung des chemischen Prozesses mit der Zerstückelung, dem Tode u. der Wiederauferstehung des Osiris. Das Elixier, das gewonnen wird, wird in anthropomorphem Sinn als Sperma, als Ferment, als Taufwasser, als Merkur, als Feuer-, Lebens- oder Luftwasser, als feuriger oder luftartiger Geist u. ä. bezeichnet (Alch. Gr. 19,18/20,4; Festugière, Création 105f). Ursprünglich dürfte es entsprechend den 60 Seelenkategorien, die über den Segmenten der Seelen der 12 Tierkreiszeichen als Seelenprinzip der Materie u. des ewig wiederkehrenden Prozesses der Beseelung u. des Lebens vorhanden sind, viele verschiedene Stoffseelen in der A. gegeben haben. Wie man in der Astrologie die Zahl der unendlichen Sterne aus praktischen Gründen auf immer kleinere Einheiten, die welt-, menschen- u. schicksalsgestaltenden Mächte von 360 auf 60, von 60 auf 12 u. endlich auf die 7 Planeten reduzierte, so sind auch die Patrocinia der Metalle, Mineralien u. Bäume von den 36 Dekanherrschern auf die 12 Tierkreisbilder u. dann auf die Planeten verteilt worden (H. Brugsch, Thesaurus inscr. Aegypt. 1 [1883] 17; F. Boll, Sphaera [1904] 233; W. Gundel, Dekane u. Dekansternbilder [1936] 271). Rein äußerlich mögen die gleichen Farben der einzelnen Metalle u. Planeten diese Gleichsetzung veranlaßt haben; dazu traten philosophische Spekulationen, daß die einzelnen Metalle in den einzelnen Planetenkörpern überwiegend vorhanden sind u. als gas- oder samenartige Ausströmungen die Metalle in dem Schoß der Erde befruchten u. zur Reife kommen lassen (Procl. in Tim. 18 B, 43 Diehl). Das äquivalente Metall ist zugleich der Planetengott oder es enthält die im Planetenkörper vorhandenen, rein geistigen Substrate. Das bringen auch rein äußerlich die bekannten Planetensymbole zum Ausdruck, die in den Hss. statt der Metallnamen geschrieben werden. Der Cod. M. bringt auf fol. 6 (s. die Photographie bei M. Berthelot, Die Chemie im Altertum u. im Mittelalter, dtsch. v. E. Kalliwoda u. Fr. Strunz [1909] Taf. 2) folgende Gleichungen: ☉ = Gold; ☽ = Silber, ♄ φαίνων = Blei, ♃ φαέθων = Elektron, ♂ πυρόεις = Eisen, ♀ φωσφόρος = Bronze, ☿ στίλβων = Zinn. Diese Liste dürfte auf vorchristl. Zeit zurückgehen, da die Planeten noch mit den alten attributiven Bezeichnungen versehen sind (F. Cumont, Les noms des Planètes et l'astrolatrie chez les Grecs: L'Antiqu. Class. 4 [1935] 5/43); natürlich finden sich manche Varianten u. Erweiterungen dieser Liste (Alch. Gr. 24/5. 123, 12; 125, 10f; 263, 8f; Catal. codd. astr. Gr. 7, 96ff; 7, 214ff; 8, 2, 158f; 10, 90ff; 11, 2, 119ff; die Willkür derartiger Gleichstellungen beleuchtet F. Boll, Antike Beobachtungen farbiger Sterne: AbhM 30, 1, 19). — Der Akt der Metallverwandlung selbst wird ohne göttliche Hilfe nicht gelingen können. Selbst bei der Erschaffung der Seelen aus der Urmaterie wendet nach

der Kore Kosmou der Weltschöpfer verschiedene, mehr oder minder starke geheimnisvolle, Beschwörungen über der Materie an (Stob. 1, 49, 389, 12; 390, 16; 391, 3. 10 W.), aus der die Seelen der 60 Bezirke u. der 12 Tierkreisbilder geschaffen werden; ebenso rezitieren die ägyptischen Priester bei der Bereitung des Kyphi verschiedene Formeln u. Gesänge aus ihren heiligen Texten, während sie dessen Materie zubereiten (Plut. Is. et Os. 80; A. Dieterich, Abraxas [1891] 22ff; Ganzyniec: PW 12, 54; Diels, Techn. 150). Eine solche Beschwörung während des alchemistischen Aktes enthalten die griechischen Zauberpapyri (PGM VII 493ff); hier wird die Herrin Isis angerufen: βασιλεύειν ἐν τῷ τελείῳ μέλανι; d. h. sie soll ihre persönliche Kraft der hl. Ursubstanz schenken u. in der materia magica, die der Zauberer bereitet hat, ihren Wohnsitz aufschlagen. Die zahlreichen Gebete u. Beschwörungen der griechischen u. arabischen A. geben diesen Glauben an die uralte Inkarnation der Gottheit in dem alchemistischen Produkt jahrhundertelang in ununterbrochener Tradition nur in verschiedenen Formulierungen weiter, die den dominierenden Gottesvorstellungen entsprechend angeglichen werden. — c. Zusammenhänge mit der hellenistischen Philosophie. Neben diesen Wirkungen der Mysterienreligionen, die im einzelnen noch wesentlich vermehrt werden können, zeigen sich in der A. auch vielfache Sedimente davon, daß ihre Lehren durch die Schulen der griechischen Philosophie der Hellenistenzeit gegangen sind u. dort geistig erfaßt wurden. Dahin gehört vor allem der hellenistische Grundgedanke, daß der ganze Kosmos von oben nach unten u. umgekehrt durch einen dauernden Austausch der Kräfte durchwirbelt ist, daß nichts verlorengeht, weder in der irdischen noch in der himmlischen Welt, sondern daß hier alles in einer ununterbrochenen panvitalistischen Kette von Metamorphosen u. Transmutationen ineinander gebunden ist. Das bringt das Symbol des Uroboros, d. h. der Schlange, die sich in den Schwanz beißt, plastisch zum Ausdruck. Ihr Bild wird durch den bekannten Satz illustriert: ἓν τὸ πᾶν (Berthelot-K. Taf. 1; Diels, Techn. 132 Abb. 47). Zu den gelehrten Zutaten gehört auch der vieldeutige u. vielgedeutete Spruch, den PsDemokrit seinem Lehrer Ostanes verdankt, den er sich aus dem Hades zur Belehrung heraufgezaubert hat: Eine Natur freut sich der andern, eine Natur vergewaltigt die andre, eine Natur besiegt die andre (Diels, Techn. 131, 2; Bidez-Cumont 1, 244; 2, 313. 13ff; 2, 318, 9f. n. 2; 2, 321 A 8). In der Chrysopoiia der Kleopatra schließen 3 konzentrische Ringe die ganze alchemistische Weisheit in die mystischen Worte ein: ‚Eins ist das All u. durch sich selbst ist das All u. zu sich selbst geht das All u. hätte es nicht das All, dann gäbe es kein All'. Im inneren Ring finden sich die Worte: ‚Eins ist die Schlange, sie hat das Ion nach den zwei Mischungen'. Im Zentrum sind die Zeichen von Silber = ☽, Gold = ☉ u. ☿ = Merkur (abgebild. von Berthelot Taf. 1). Stark betont wird auch das Gesetz von der im Kosmos überall herrschenden Sympathie u. Antipathie (Alch. Gr. 428/9); dahin gehört vor allem der Spruch der Isis (Alch. Gr. 30, 24, auch von Hermes nach Zosimos angewandt ebd. 89, 10): ‚Getreide erzeugt Getreide, und der Mensch säet den Menschen, ebenso bringt auch Gold Gold zur Reife, das Gleiche Gleiches'. Es genügt also ein kleines Stückchen von Asem in der ἀνέκλειπτος μᾶζα, um eine ganz verschiedenartige große Metallmasse in Silbergold zu verwandeln (PLeid. X 2, 1. 2). — d. A. u. astrologische Motive. Eine große Bedeutung kommt endlich der Erfassung der richtigen Zeiten zu, um die Ziele der A. zu erreichen. Diese Zeiten (καιροί) werden nach astrologischen Vorschriften verschieden erfaßt; es scheint dabei große Unsicherheit geherrscht zu haben. Nach Zosimos haben die Juden die Ägypter ausgebeutet u. die günstigen Zeiten mit ihrer geheimnisvollen Mystik beschrieben (Alch. Gr. 242, 23). Es fehlen in dem Corpus genauere Angaben, unter welchen Gestirnungen bestimmte Manipulationen besonderen Erfolg verheißen; die christlichen Abschreiber mögen das ausgelassen haben, weil sie es nicht verstanden oder weil sie als Christen diese Angaben für frevelhaft hielten. Daß aber doch genauere Vorschriften dieser Art vorhanden waren, ersehen wir aus einer Liste, welche die Tierkreisbilder nach Qualitäten u. Aggregatzuständen aufteilt; voran geht eine fragmentarische Aufteilung der Metalle nach denselben Gesichtspunkten (Alch. Gr. 381, 9ff). Die bereits erwähnte Kombination der Planeten mit den 7 vornehmsten Metallen u. die Kenntnis dieser gleichartigen Beschaffenheit der Tierkreisbilder u. der Metalle genügte nun für den astrologiekundigen Adepten, daß er den jeweiligen Planetenstand für seine metallurgischen Zwecke ausnutzen konnte. Sonst werden nur Elemente u. Techniken der Laienastrologie erwähnt u. auch gelegentlich ganze Texte derselben in den Handschriften überliefert (Alch. Gr. 292, 7, 69f; Catal. 1, 277: Ἑρμοῦ Τρισμεγίστου ὄργανον; 292: περὶ τῶν ιβ' ζῳδίων διαθέσεως ὅπως περί τινος ἐρωτάσαι; ebd. περὶ τῶν τοῦ Θεοῦ εὐλο-

γημένου ἡμερῶν καὶ ὡρῶν; vgl. auch ebd. 2, 350ff u. 364. 366 s. v. Bothros u. Petosiris). Zugefügt sei noch, daß nach der anthropomorphen Auffassung des Kosmos von Zosimos die Sonne, die Blume des Feuers, das himmlische Gold als sein rechtes Auge u. der Mond, das himmlische Silber als sein linkes Auge bezeichnet wird (Alch. Gr. 100f); Zosimos gibt hier eine sehr interessante astrale Melothesie nach der Lehre des Hermes, wobei auch den Zodiakalgöttern ihre besondere Körperdomäne zugewiesen wird. Den astrologischen Gedanken von dem Abfließen der Gestirnsubstanzen auf die Erde bringt am besten die Bezeichnung des Quecksilbers als die Substanz, die von dem Mond durch das Mondfluidum herausfällt, zum Ausdruck, ein Bild, das auch auf die Verwandlung des Quecksilbers im Destillierapparat angewandt wird (ebd. 125, 10; eine bildhaft schöne Darstellung des Glaubens, daß die Planetenabflusse das äquivalente Metall in der Erde wachsen lassen, findet sich in einer Tübinger Hs., abgeb. von A. Hauber, Planetenkinderbilder u. Sternbilder [1916] Taf. 7; diese planetarischen Aporrhoiai sind völlig mißverstanden von Hammer-Jensen 12f). Außer dem in astrologischen, in gnostischen u. magischen Schriften u. Amuletten beliebten Symbol des achtstrahligen Sterns (Catal. 1, 274), das seinen Träger vor der Wirkung der schlimmen Gestirn-Heimarmene schützt, wird ausdrücklich versprochen, daß der Anhänger der hermetischen A. gefeit ist vor den Folgen der Macht der Gestirngötter u. ihrer Dämonen. Zosimos beruft sich auf die Autorität des Hermes u. Zoroaster, daß die Adepten der A. erhaben sind über alles Wüten der Heimarmene (ebd. 228f; *Astrologie).

B. Christentum u. A. Anklänge an alchemistische Gedanken sind im NT kaum nachzuweisen. Immerhin darf an Apc. 21, 18. 21 erinnert werden, wo das himmlische Jerusalem geschildert ist als eine Stadt aus lauterem Golde, gleich dem reinen Glase, deren Stadtmauern u. Tore aus zwölf Edelstein- u. Perlenarten bestehen. Man darf darin eine Reminiszenz an die astrologische u. alchemistische Doktrin erkennen, wonach alle Metall-, Mineral- u. Perlenarten ihr Ebenbild u. ihren Ursprung in den Zodiakalbildern u. Planeten haben. Dann kommen Lehren hellenistischer Mysterienreligionen solche Äußerungen entgegen, in denen Jesus seinen Jüngern übernatürliche Kräfte u. Wundertaten verheißt (Mt. 17, 20; Mc. 16, 17. 18; Joh. 14, 12. 13). Aber die Väterschriften u. die alte Kirche stehen der praktischen Ausnutzung solcher Gedanken völlig ablehnend gegenüber. Sie verwerfen die A. in Anlehnung an Gen. 6 u. Henoch 7 (Kautzsch, Apokr. 2, 239ff) als eine teuflische Kunst, welche die gefallenen Engel die Menschen lehrten, um sie von Gott abtrünnig zu machen. So haben nach Tert. cult. fem. 1, 2 die gefallenen Engel sowohl gewisse, gut verhüllte Materien u. sehr viele nicht gut verhüllte Künste u. Metallarbeiten enthüllt. Weiter haben sie außer dem Trieb, die Zukunft zu erfahren, auch der weiblichen Eitelkeit Vorschub geleistet, sie unterwiesen die Menschen ferner in der Anfertigung von Schmuckstücken, lehrten ihre Verarbeitung in goldene Armbänder, die Benutzung der Edelsteine, Färbemittel ,et illum ipsum nigrum pulverem', worunter man wahrscheinlich die Bereitung der Schwarzerde, des τέλειον μέλαν, verstehen darf. Das wird in mehreren Varianten wiederholt (Clem. Rom. hom. 8, 14; Georg. Syncell. 1, 20; 21, 13 Dind. mögen als besonders eindrucksvolle Belege genügen). Sicher ist die A. in den professiones obnoxiae idolatriae, in den artes magicae, nefariae, maleficae u. sacrilegae einbegriffen, ebenso wie die Alchemisten zu den magi, malefici, nefarii, sacrilegi et ceteri similes gehören, gegen welche die Väterschriften u. die Konzilbeschlüsse ebenso wie gegen die libri prohibiti, gegen die libri magici als daemonum opera ihren Bannfluch aussprechen (*Astrologie; Lippmann 2, 217). Die Kaiser mögen die spezielle Verurteilung u. Verfolgung der Goldmacherkunst seit Diokletian des öfteren ausgesprochen haben, um die Münzfälscher usw. zum Schutze des kaiserlichen Monopols unschädlich zu machen. Wenn i J. 506 Johannes Isthmeos mit der Verbannung bestraft wurde, so galt die Strafe seinem Verbrechen, daß er ein Pferdegeschirr aus unechtem Gold dem Kaiser verkaufen wollte (Theophanes b. Cedren. 629 Bonn.; Syncell. 23, 21 Dind.), aber nicht der Kunst des Goldmachens an sich. Wie bei der Stellung gegenüber der *Astrologie muß es auch in der Beurteilung der A. Christen gegeben haben, die, vielleicht in Anlehnung an die eben genannten Stellen des NT, sich für berechtigt hielten, die Kunst der A. auszuüben. Man streitet heute noch darüber, ob Synesios, der Kommentator des PsDemokritos, identisch ist mit dem bekannten Bischof Synesios v. Kyrene. Es ist dasselbe Problem, das mit mehr oder weniger Bestimmtheit bei Firmicus Maternus, dem Verfasser des großen Handbuches der Astrologie, in Erscheinung tritt: konnte er als Christ überhaupt mit seinem Gewissen die hier vorgetrage-

nen Lehren vereinbaren? Wir müssen wohl für die Zeiten des untergehenden Altertums polare Naturen annehmen; nur so kann es sich erklären, daß den Kaisern Justinian u. Herakleios alchemistische Werke zugeschrieben u. Alchemisten der Theorie u. der Praxis zu ihren engsten Beratern gezählt werden. Daß es an solchen ganz disharmonischen Persönlichkeiten in der christlichen Kirche auch später nicht gefehlt haben kann, dafür zeugen die zahlreichen christlichen Interpolationen bei Zosimos u. vor allem Abhandlungen, wie sie etwa dem ‚Christen' zugeschrieben werden. So nur erklärt es sich, daß man im 12. Jh. irrtümlicherweise den Evangelisten Johannes mit dem heidnischen Alchemisten Johannes v. Euagia identifizieren u. von ihm in dem Kirchenlied preisen konnte: inexhaustum fert thesaurum, qui de virgis fecit aurum, gemmas de lapidibus (Thorndike 1, 398). Das Christentum hat wohl die auf Hermes u. andere Götter u. Träger der hellenistischen Mysterien gegründeten Erlöserlehren besiegen u. vernichten können, aber die A. hat es in jahrtausendelangem Kampf nicht endgültig zermalmt, so wenig wie die Astrologie. Hier dominieren im Altertum wie in der modernsten Zeit eben ungebrochen die titanischen Kräfte des Okkultismus u. des Aberglaubens über die Welt des Lichtes u. der wahren Heilslehre.

W. Bein, Der Stein der Weisen u. die Kunst, Gold zu machen: Voigtländers Quellenbücher 88 (1915). – M. Berthelot-E. Ruelle, Collection des anciens alchemistes Grecs (1888); zitiert mit: Alch. Gr. – J. Bidez-F. Cumont, Les mages hellénisés 1. 2 (Paris 1938). – Catalogue des Manuscripts Alchimiques Grecs, publié sous la direction de J. Bidez, F. Cumont etc. 1 (Brüss. 1924)/10 (ebd. 1940?); zitiert mit: Catal. – Catalogue of Latin and Vernacular Alchemical Manuscripts in Great Britain and Ireland, dating before the XVI century, by D. W. Singer 3 (Brüss. 1931). – Catalogue des manuscripts alchimistiques latins 1 (1939): Manuscrits des bibliothèques publiques de Paris antérieurs au XVIIe siècle, décrits par James Cobett. – H. Diels, Antike Technik [2](1920) 121/54. – R. Eisler, L'Origine Babylonienne de l'Alchemie: Rev. de Synth. Hist. 41 (1926) 5/17. – A. J. Festugière, La création des âmes dans la Kore Kosmou: Pisciculi F. J. Dölger dargeboten (1939) 102/16; L'expérience religieuse du médecin Thessalus: RevBibl 48 (1939) 45/77; Alchymica: L'Antiqu. Class. 8 (1939) 71/95. – I. Hammer-Jensen, Die älteste Alchymie: Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Meddelelser 4, 2 (1921) 1/159. – B. Karle, Art. Alchemie: Bächtold-St. 1, 244/54. – H. Leclercq, Art. Alchimie: DACL 1, 1065/72. – E. v. Lippmann, Entstehung u. Ausbreitung der Alchemie 1 (1919); 2 (1931). – A. Rehm, Zur Überlieferung der griech. Alchemisten: ByzZ 39 (1940) 394/434. – R. Reitzenstein, Poimandres (1904); Zur Geschichte der Alchemie u. des Mystizismus: NGGött (1919) 1/37; Alchemistische Lehrschriften u. Märchen bei den Arabern = RGGV 19, 2 (1923) 61/86; Myst. Rel. [3] (1927). – E. Riess, Art. Alchemie: PW 2, 1338/55. – J. Ruska, Zosimos: G. Bugge, Das Buch der Großen Chemiker (1929) 1/27; Tabula Smaragdina (1926); J. R. u. die Geschichte der Alchemie (1937) 1/40. – F. Strunz, Astrologie, Alchemie, Mystik (1928); Art. Alchemie: RGG 1, 194/200. – Lynn Thorndike, A History of magic and experimental science 1. 2 (Lond. 1923) – E. Wiedemann, Art. Al-Kimiya: EnzIsl 2 (1927) 1085/93.

W. Gundel.

Alektryonomantie s. Mantik.

Aletheia s. Wahrheit.

Aleuromantie s. Mantik.

Alexander von Abonu Teichos. Wir kennen A. v. Abonu Teichos (Paphlagonien) fast ausschließlich aus der übelwollenden Schilderung des Lukian. A. ist wohl nicht (oder nicht nur) Betrüger, freilich auch keine überragende Gestalt; aber er bietet wertvolle religionsgeschichtliche Erkenntnisse. A. bringt einen ‚Gnadenort' in die Höhe, der eine Zeitlang Mode ist; vor allem wird die Zukunft geweissagt. Wir lernen, wie der Betrieb organisiert ist (es gibt da zB. einen θεολόγος; Luc. Alex. 19), wie er wirbt usw. Ferner wird deutlich, wie leicht gewisse heidnische Kreise an die unmittelbare Beziehung eines Menschen zur Götterwelt glauben. Am lehrreichsten sind die 3tägigen Mysterien, die A. zu seiner eigenen Ehre in Abonu Teichos stiftet, mit τελετή, δᾳδουχίαι u. ἱεροφαντίαι. Die religiösen Schauspiele, die an den 3 Tagen stattfinden, werden genau beschrieben. Am 1. Tage geht eine ‚Präfation' (*πρόρρησις) voraus, in der deutlich *Eleusis nachgeahmt, aber zeitgemäß umgestaltet wird. Sie lautet: ‚Wenn ein Atheist, sei er Christ oder Epikureer, gekommen ist, um die heiligen Weihen auszuspionieren, so weiche er von hinnen! Die aber an unseren Gott glauben, mögen sich zu ihrem Heil u. Segen der Weihen teilhaftig machen!' (Εἴ τις ἄθεος ἢ Χριστιανὸς ἢ Ἐπικούρειος ἥκει κατάσκοπος τῶν ὀργίων, φευγέτω· οἱ δὲ πιστεύοντες τῷ θεῷ τελείσθωσαν τύχῃ τῇ ἀγαθῇ [38]; vgl. dazu den alten Kommunionruf der christlichen Kirche: Did. 10, 6). Darauf erfolgt die Austreibung (ἐξέλασις) der Außenstehenden. Dabei ruft ein einzelner, wohl A. selbst oder der Keryx: ‚Die Christen hinaus' (ἔξω Χριστιανούς). Die ganze Menge antwortet: ‚Die Epikureer hinaus!' (ἔξω Ἐπικουρείους). Diese zusammenhängende Darstellung macht vieles anschaulich, was für andere Mysterien nur andeutungsweise bezeugt ist. Zugleich

wird die Bedeutung des Christentums im damaligen Kleinasien sichtbar (Luc. Alex. 38/40). A. lebt im 2. Jh. nC. Weitere Einzelheiten bei Weinreich.

Hopfner, OZ 2, 28/32. – Riess, Art. Al. v. Ab. T.: PW 1, 1444/5. – O. Weinreich, Alexandros der Lügenprophet u. seine Stellung in der Religiosität des 2. Jh. nC.: NJb 47 (1921) 129/51. *J. Leipoldt.*

Alexander (III) der Große.

Alexander, Sohn Philipps (II) von Makedonien und der epirotischen Prinzessin Olympias, lebte 356/323 vC.; er war König seit 336. Seine welthistorische Bedeutung wurde wiederentdeckt von J. G. Droysen in seinem Bestreben, das Zeitalter des Hellenismus als Brücke zwischen Griechentum u. Christentum aufzuhellen (Gesch.^{2} 3: ‚Der Name A. bezeichnet das Ende einer Weltepoche, den Anfang einer neuen'; vgl. F. Meinecke: HistZ 141 [1929] 262). Die Überlieferung über A. ist verhältnismäßig reichhaltig u. gut (gegen unangebrachte Resignation Strasburger 5; vgl. auch J. Kromayer: HistZ 145 [1931] 579). Übersicht über die Quellen bei Droysen 2^2, 375ff; Kaerst 1^3, 537ff. Sammlung der Reste der Alexanderhistoriker: FGH 2 B u. D; dazu die Artikel Aristobulos, Arrian, Curtius (Ed. Schwartz), Ephippos, Kallisthenes, Kleitarchos (F. Jacoby) bei PW. Zu den Ephemeriden vgl. F. Altheim, Weltherrschaft u. Krise (1935) 15ff. Hauptquelle ist Arrian, zurückgehend auf die Alexandergeschichten Ptolemäos' I u. Aristobuls (s. prooemium) u. alexanderfreundlich. Die zweite Gruppe der Überlieferung, letzten Endes auf das romanhafte Werk des Kleitarch zurückgehend, bilden Diodor 17, Trogus-Justin 11f, Curtius Rufus (Zeit: Regierungsantritt des Kaisers Claudius; vgl. H. Dahlmann: Hermes 72 [1937] 311ff gegen Stroux; ausgesprochen alexanderfeindlich). Zwischen beiden Richtungen steht, mehr der ersteren zuneigend, Plutarchs Alexanderbiographie.

A. Geschichte. Die Eroberung des Perserreiches (von Isokrates u. der ‚panhellenischen' Richtung in Griechenland gefordert, von Philipp begonnen) vollzieht sich in 3 Abschnitten: 1. Sicherung der makedonischen Machtstellung gegen die Balkanvölker u. die Erhebungen in Griechenland (335 Zerstörung Thebens; Fortdauern der antimakedonischen Opposition in Griechenland; vgl. Berve 1, 329f). — 2. Gewinnung der Küsten des östlichen Mittelmeers als Gegenschlag gegen die persische Offensive im Ägäischen Meere: Frühj. 334 Sieg am Granikos, Befreiung Ioniens u. Kleinasiens, wunderbarer Durchzug durch das Meer an der pamphylischen Küste, vom Hofhistoriographen Kallisthenes (fr. 31: FGH 2, 650 = Polyb. 12, 23: ἀποθεοῦν Ἀλέξανδρον ἐβουλήθη) nach Il. 13, 27ff als ehrfürchtiges Zurückweichen des Meeres vor seinem göttlichen Herrn ausgeschmückt (über den Typus des Wunders u. Parallelen in der christlichen Heiligenlegende Mederer 1ff; 6ff); Nov. 333 Sieg bei Issos; 332 Eroberung von Tyros; der angebliche Besuch in Jerusalem, von dem Joseph. ant. Jud. 11, 8, 5, spricht, ist sehr zweifelhaft (s. Bengtson 175; anders A. Allgeier, Bibl. Zeitgeschichte [1937] 257ff); Gründung Alexandrias; Auflösung der persischen Flotte; Winter 332/1 Zug zum Ammonsorakel in der Oase Siwa. — 3. Gewinnung Irans u. Nordwestindiens: Sommer 331 Sieg bei Gaugamela; Verbrennung des Palastes von Persepolis als Symbol der Beendigung des panhellenischen Rachekrieges (Arrian 3, 18, 11f; vgl. Mederer 69ff [mit verfehlter geschichtlicher Würdigung]); Entlassung der griechischen Bundeskontingente (vgl. Berve 1, 141ff; U. Kahrstedt: Hermes 71 [1936] 120ff) in Ekbatana; Nachfolge der persischen Großkönige, schwere Konflikte mit der makedonisch-griechischen Opposition (Katastrophen des Philotas [Herbst 330], Parmenion, Kleitos [etwa Herbst 328], Kallisthenes [Frühj. 327]); Frühling 327 Heirat mit der baktrischen Fürstentochter Roxane; Unterwerfung Ostirans u. (327/5) Nordwestindiens; Städtegründungen (Ed. Meyer, Blüte u. Niedergang des Hellenismus in Asien [1925] 15ff; V. Tscherikower, Die hellenist. Städtegründgn. von A. d. Gr. bis auf die Römerzeit [1927]; W. W. Tarn, The Greeks in Bactria and India [1938] 6f); Rückmarsch durch die gedrosische Wüste, Aufenthalt in Susa, Veteranenmeuterei in Opis, Tod A.s in Babylon infolge Malaria 13. VI. 323 vC., inmitten der Vorbereitungen zur Unterwerfung des Westens.

B. Weltherrschaft und Welteinheit. I. Alexander als Typus des Eroberers. A. ist zum Typus des glückhaften Eroberers geworden (vgl. Appian. b. civ. 2, 149: ὅσην εἶδε γῆν ἐκτήσατο, καὶ περὶ τῆς λοιπῆς ἐνθυμούμενός τε καὶ διανοούμενος ἀπέθανε; Dan. 8, 5ff. 21; 11, 3; Macc. 1, 1ff; ‚König der Hellenen': Joh. Chrys. b. Georg. monach. chron. 406ff. [Boor] u. adv. Jud. 5 [PG 48, 893]; Vergleich mit Theoderich d. Gr.: Ennodius paneg. (CSEL 6,

282f Hartel]). Im Orient entstehen der sog. Alexanderroman (PsKallisthenes) u. die aus ihm erwachsenen Iskendersagen (A. Ausfeld, Der griech. Alexanderroman [1907]; Hoffmann 106; F. Pfister: BPhW 1933, 1368f; Simon, Un aspect judéo-chrétien de la légende d'A.: Bericht auf dem 3. Kongreß der Assoc. Guill. Budé, Straßbg. 1938 [vgl. RevHistEccl 34, 1938, 661]). — II. Weltherrschaft u. Göttlichkeit. Durch A.s Eroberungszug taucht in der europäischen Geschichte zum erstenmal die Idee der Welteinheit als geistig-politische Macht auf (vgl. μία ποίμνη, εἷς ποιμήν: Joh. 10, 16). A.s Ziel war die Welteroberung (s. sein Testament bei Diod. 18, 4, 4; gegen Tarns Anzweifelung [JHS 41, 1921, 1ff; 59, 1939, 124ff]: Ed. Meyer, Blüte u. Niedergang des Hellenismus in Asien [1925] 11f; U. Wilcken, Die letzten Pläne A.s d. Gr.: SbB 1937); ‚er ist wohl der einzige in der Geschichte, der diesen gigantischen Plan gefaßt hat, »Weltherrscher« im wahren Sinne des Wortes zu werden' (Wilcken 210). Trogus-Justin 12, 2, 1ff weiß zu berichten von einer Verabredung zur Teilung der Welt zwischen A. u. seinem Oheim A. dem Molosser (vgl. C. Klotzsch, Epirotische Geschichte [1911] 85). Die Welteroberung sollte für A. die Vorbedingung für seine Erhebung zum Gottsein (s. unten C; Plut. Alex. 64: Frage A.s: πῶς ἄν τις ἐξ ἀνθρώπων γένοιτο θεός, Antwort des indischen Gymnosophisten: εἴ τι πράξειεν, ὃ πρᾶξαι δυνατὸν ἀνθρώπῳ μὴ ἔστιν; vgl. auch Plut. fort. Rom. 8: große Taten beweisen göttliche Abkunft). Die Erhebung zum Gott war die Vorbedingung für die Aufrichtung seiner absoluten Herrschaft in der griech. Welt (s. unten C IV; vgl. auch Berve: Antike 3 [1927] 145). — III. Verschmelzung von Ost u. West. Die Vereinheitlichung der Welt sollte durch Verschmelzung von Morgenland u. Abendland herbeigeführt werden (Plut. A. M. fortuna 1, 5ff). Diese Verschmelzung war umfassend gedacht: 1. Politisch u. militärisch; A.s Ziel war die Einheitlichkeit in Verwaltung u. Heerwesen (Übersicht über die Zeugnisse bei W. Kolbe, Die Weltreichsidee A.s d. Gr. [1936] 15ff). — 2. Physisch; Völker u. Rassen sollten verschmolzen, eine Blutmischung zwischen ‚Hellenen' u. ‚Barbaren', Europäern u. Orientalen herbeigeführt werden. Dafür zeugen vor allem die Massenhochzeit zu Susa 324 vC. (Chares b. Athen. 12, 538 c ff; dazu Droysen 2², 242f) u. die Pläne in A.s Nachlaß (s. oben B II; Kolbe aO. 18ff; W. W. Tarn, A. the Great and the unity of mankind: ProcBrAc 19 [1933]; ders.: AmJPhil 60 [1939] 65ff). Eine Beschränkung des Verschmelzungsgedankens auf Makedonen u. Iranier wurde von Wilcken, A. d. Gr. 194f u. SbB 1937 (vgl. Berve: Klio 31 [1938] 135ff) behauptet; diese Auffassung wird widerlegt durch das Eratosthenesfrg. bei Strabo 1, 4, 9 (zum Widerstreben der Makedonen: Arrian 7, 6, 2). — 3. Kulturell. Für die Ausdehnung des Verschmelzungsgedankens auf das kulturelle Gebiet sind bezeichnend: die Tracht A.s (E. Neuffer, Das Kostüm A.s d. Gr., Diss. Gießen [1929]; Berve: Klio 31, 148ff; A. Alföldi: RM 49 [1934] 18); das Begrüßungszeremoniell mit Proskynese u. Kuß (vgl. Berve, Alexanderreich 1, 340; Wilcken, A. 159; G. C. Richards: ClassRev 48 [1934] 168ff); in künstlerischer Beziehung der babylonische Einfluß im Hephästiongrab (Diod. 17, 115; Wilcken, A. 219f); das Audienzzelt in Susa nach persischem Muster (Wilcken, A. 242); der Plan eines Grabmals für Philipp in der Höhe der Cheopspyramide (ebd.). — Der Ursprung des Verschmelzungsgedankens A.s ist in der griechischen Geistesentwicklung zu suchen, nicht im Orient; er stellt die Weiterbildung sophistischer u. philosophischer Theorien (vgl. W. Capelle: Klio 25, 106ff) durch den von Aristoteles 343/40 vC. in hellenischer Bildung erzogenen (vgl. W. Jaeger, Aristoteles [1923] 122f), dann allerdings in steigendem Maße in Gegensatz zu seinem Lehrer geratenden (Berve, Alexanderr. 2, 72; Klio 31, 165, 2) A. dar. Näherhin ist das Reich A.s die Verwirklichung der gleichzeitigen kynisch-stoischen, ausgesprochen revolutionären (G. Rudberg, Sokrates bei Xenophon: Upsala Univ. Arsskrift 1939, 2, 30) Idee der ‚Kosmopolis' (Plut. A. M. fort. 1; Kaerst 1³, 499ff. 557: ‚dieser größte Kosmopolit der Tat, den die Geschichte kennt'; vgl. Zenon b. Arnim, Stoic. vet. frg. 1 fr. 262: μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης). Die Opposition gegen die Verschmelzungspolitik A.s blieb nicht aus (vgl. Ed. Meyer, Kl. Schriften 1, 299ff), daraus erwuchs die Meuterei in Opis 324 vC. (Arrian 7, 8ff; Aristot. fr. 658 Rose über die Behandlung von Griechen u. Barbaren). — IV. Griech. Grundcharakter. Ursprung aus griechischer Geistigkeit erklärt, daß alle Schöpfungen A.s überwiegend griech. Gepräge tragen u. Asien hellenisieren, nicht Hellas orientalisieren (schief G. Radets Formulierung: ‚dans la première période A. conquiert l'Asie, dans la seconde l'Asie conquiert A.'; gebilligt von Berve, Alexanderr. 1, 334). Das gilt vor allem für die in der geistigen Bewegung des 4. Jh. vC. in der griechischen Welt vorgebildete

(Ed. Meyer, Kl. Schriften 1, 287ff; M. Pohlenz, Staatsgedanke u. Staatslehre der Griechen [1923] 136ff; vgl. auch U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hellenist. Dichtung 1 [1924] 72), seit A. für ‚2¼ Jahrtausende in der einen oder anderen Weise die normale Form politischen Lebens' (W. S. Ferguson: CAH 7, 8f. 10: ‚es war nicht Philipps Eroberung Griechenlands, sondern A.s Eroberung Persiens, die die Monarchie in der westlichen Welt stabilisierte') gewordene Monarchie, der A. göttlichen Charakter verlieh. Über diesen s. den folgenden Abschnitt.

C. Gottessohnschaft u. Gottkönigtum. I. Tatsachen. a. Nach dem Besuch im Ammonsorakel von Siwa (s. oben A) tritt A. als Sohn des Zeus Ammon auf (vor Gaugamela: Kallisthenes b. Plut. A. 33, vgl. auch 28; Sammlung der Zeugnisse bei Berve, Alexanderr. 1, 95; dazu Paus. 8, 32, 1; Ephippos bei Athen. 12, 538 b; Nearch. b. Arrian Ind. 35). — b. Nach der Rückkehr aus Indien fordert A. von den Hellenenstaaten offiziell göttliche Verehrung (324 vC.; Ael. v. h. 2, 19; Plut. apophth. Lac. 219c; Timaeus b. Polyb. 12, 12 b 2; Val. Max. 7, 2 ext. 13; Athen. 6, 251 b; Ael. v. h. 5, 12; Hyperid. 1, 30 [25]; Dinarch. 1, 94; PsPlut. vit. X orat. 842 d; Plut. apophth. Lac. 187 a; praec. reip. ger. 8, 9; A. Aymard, Un ordre d'A.: RevEtAnc 39 [1937] 5ff; A. Schäfer, Demosthenes u. seine Zeit[2] 3 [1887] 312ff; Ed. Meyer, Kl. Schriften 1, 312ff). A.s Forderung wird von den Griechen schließlich angenommen (die griechischen Gesandten im Frühj. 323 zu A. ὡς θεωροὶ δῆθεν ἐς τιμὴν θεοῦ ἀφιγμένοι [Arrian 7, 23, 2]; A.s angeblicher Kult als ‚neuer Dionysos' in Athen ist ein Irrtum: A. D. Nock: JHS 48 [1928] 21ff; Tarn: ebd. 217; Wilamowitz, Gl. 2, 264, 1). — II Vorgänge im Ammonion. Die umfangreiche neuere Literatur über den vielumstrittenen Zug zum Ammonion verzeichnen Mederer 36f; Wilcken: SbB 1938, 4ff; F. Oertel: RhMus 89 (1940) 66ff. Beste Überlieferung bei Arrian 3, 3f (zurückgehend vor allem auf Ptolemäos I: Strasburger 29ff; E. Kornemann, Die Alexandergeschichte des Königs Ptolemäos I [1935] 125ff). Daneben der Auszug aus Kallisthenes bei Strabo 17, 1, 43 (zum Text s. Wilcken: SbB 1928, 538; Mederer 38), richtig gedeutet von Mederer 53ff: Abweichend von dem bei allen früheren Besuchern beobachteten Ritus darf A. in gewohnter Kleidung den Tempel betreten, vernimmt im Innern das Orakel, das diesmal in einer wörtlichen Mitteilung des Oberpriesters an den König besteht. Inhalt dieser Mitteilung ist: A. sei der Sohn des Zeus. Als Motiv des Zuges zum Ammonion (πόθος λαμβάνει αὐτόν: Arrian 3, 3, 1 = Curtius 4, 7, 8; dazu Strasburger 32; vgl. auch Trogus-Justin 11, 11, 6; die Formulierung wahrscheinlich auf A. selbst zurückzuführen: V. Ehrenberg, Die Opfer A.s an der Indusmündung: Winternitz-Festschrift [1933] 297; vgl. Tac. ann. 1, 61: cupido . . invadit) erscheint A.s Wunsch, es seinen mythischen Vorfahren, den Zeussöhnen Perseus u. Herakles, gleichzutun u. über seine eigene Abkunft von Zeus Gewißheit zu erhalten ‚oder sagen zu können, er habe Genaueres erfahren' (Arrian 3, 3, 2, auf Ptolemäos zurückgehend; so Oertel 68 gegen Wilcken: SbB 1938, 5; vgl. auch Curt. 4, 7, 8: aut credebat esse aut credi volebat; Trogus-Justin 11, 11, 6: cupiens opinionem divinitatis adquirere). Eine ausführliche Schilderung des Besuchs steht bei Plut. A. 27 und den Kleitarcheern (Diod. 17, 51; Curt. 4, 7; Trogus-Justin 11, 11), sie ist aber verdächtig; so ist für die bei Diod. geschilderten Prozessionen an Ort u. Stelle kein Platz (G. Steindorff u. a.: Ägypt. Ztschr. 69 [1933] 1ff; Oertel 67). Also liegt offensichtlich eine Entstellung durch Kleitarch vor. Die beiden Fragen A.s an das Orakel, ob alle Mörder seines Vaters ihre Strafe erhalten hätten (worauf er die Antwort erhält, er habe keinen sterblichen Vater, der ermordet werden könne, die Mörder Philipps jedoch seien alle von der Strafe ereilt worden), u. ob er die Weltherrschaft gewinnen werde, sind im Grunde identisch; denn mit der Bestätigung seiner direkten Abkunft von Zeus durch das Orakel war die Gewißheit der Unbesiegbarkeit u. der Erringung der Weltherrschaft bereits gegeben (zur Gottessohnschaft als Garantie des Sieges vgl. A.s Ausspruch vor Gaugamela: Plut. A. 33; vgl. auch Kallisthenes' Bericht [s. oben] über das Wiederaufleben altberühmter ionischer Orakel, die A.s Gottessohnschaft u. bevorstehenden Sieg verkünden); historisch wird daher nur die erste Frage sein. Eine Begrüßung als Zeussohn durch den Oberpriester vor Erteilung des Orakels, von der die Kleitarcheer sprechen, war völlig unangebracht. Daß der feierliche Akt vorher festgelegt war, zeigt die von Kallisthenes (s. oben) berichtete außergewöhnliche Form, in der er sich vollzog; daß A. Boten zum Ammonion vorausgeschickt habe, sagt Trogus-Justin 11, 11, 6. A. selbst gab sich den Anschein (vgl. J. Kromayer: HistZ 145 [1931] 580), als habe er die Einzelheiten der Orakelantwort geheimzuhalten: καὶ ἀκούσας ὅσα αὐτῷ πρὸς θυμοῦ ἦν, ὡς ἔλεγεν, ἀνέζευξεν ἐπ' Αἰγύπτου (Arrian 3, 4, 5; vgl. das Fragment eines Briefes A.s an seine Mutter bei Plut. A. 27; Weiterwuchern in der Legende: Athenag. 28; Min. Fel.

Oct. 21,3; Cypr. idol. 3; Aug. civ. Dei 8, 5. 27 [vgl. 12, 11]; cons. ev. 1, 23). Berechnet war der Zug A.s zum Ammon auf die griechische Welt, nicht den Orient (Sammlung der Zeugnisse für die erhebliche Bedeutung des Orakels in Hellas bei Mederer 40f; vgl. Ed. Meyer, Kl. Schriften 1, 285f; zum Kult des Ammon in Siwa s. auch O. Eißfeldt: FuF 12 [1936] 407ff). Den politischen Charakter des Besuchs beleuchtet das gleichartige, freilich erfolglos gebliebene Vorgehen Lysanders (Ephoros bei Plut. Lys. 20. 24/6). — III. Gottessohnschaft. Auf die griech. Welt abgestimmt war auch die Legende von der Erzeugung A.s durch Zeus (Plut. A. 2f). Sie liegt in 2 Fassungen vor: a. offenbar spätere Version: Traumbild der Olympias von ihrer Befruchtung durch den Blitz des Zeus; b. Zeus Ammon in Schlangengestalt bei Olympias beobachtet. Als Parallele kommt vor allem die Geburtslegende Platos in Frage (Speusipp, Klearch v. Soli, Anaxilides bei Diog. L. 3, 1, 2; weitere Zeugnisse bei Meyer, Urspr. 1 [1921] 54ff; über Berührungen mit der Geburtsgeschichte Jesu vgl. ebd.; beide verhalten sich zueinander wie A.s Idee der Welteinheit zu der des Christentums: dort physisch-materielle Verschmelzung im Leiblichen, hier Einung der Herzen zu Gott). Über Versuche, die Erzeugung A.s durch den Gott in Schlangengestalt rationalistisch aufzulösen, vgl. Plut. A. 2; ähnlicher Art ist auch der Versuch, A.s Erklärung zum Zeussohn durch das Ammonsorakel als lapsus linguae bei der Begrüßung durch den Oberpriester hinzustellen (Plut. A. 27). Über das Verhalten der Olympias gibt es in der Tradition zwei scheinbar einander widersprechende Angaben; teils erscheint sie als Trägerin der Legende von A.s Erzeugung durch den Gott, teils verspottet sie die Legende (οὐ παύσεταί με διαβάλλων Ἀλέξανδρος πρὸς τὴν Ἥραν: Plut. A. 3). Ganz gleichartig ist A.s Stellung zu seiner Göttlichkeit (Ephippos bei Athen. 12, 537 e [FGH 2, 666]; Plut. A. 28; Curt. 8, 10, 29). Der Versuch der Einführung der Proskynese im Hofzeremoniell Frühj. 327 gehört offenbar, obwohl diese für griechisches Empfinden Ausdruck göttlicher Verehrung ist (Herodot 7, 136; vgl. auch Alföldi 46f), in die Verschmelzungspolitik A.s (s. oben). — IV. ottkönigtum. Die gezwungenen Versuche der Neueren, zwischen Gottessohnschaft u. Gottkönigtum bei A. streng zu scheiden (so Berve, Alexanderr. 1, 96), finden in den Quellen keinen Anhalt; erstere erscheint überall als Voraussetzung für letzteres (vgl. Kaerst 1^3, 565). Jedenfalls hat bereits Kallisthenes (Timaeus bei Polyb. 12, 12 b 3) A. Aegis u. Blitz beigelegt; u. das Gemälde des Apelles im Artemistempel zu Ephesos, das A. mit dem Blitze des Zeus in der Hand darstellt (Plin. n. h. 35, 92; Cic. in Verr. 4, 60; von A. aufs höchste bewundert: Plut. A. M. fort. 2, 335 a), scheint schon in die Zeit bis 331/30 zu gehören (vgl. Berve, Alexanderr. 2, 53f). Die Absicht, die Kallisthenes mit seiner Geschichte A.s verfolgte, hat das Altertum als ἀποθεοῦν Ἀλέξανδρον empfunden (Polyb. 12, 23). — Daß A. mit der Proklamierung seiner Göttlichkeit 324 vC. ebenfalls einen in erster Linie politischen Akt vollzog, daß ‚die Apotheose für ihn nur als Mittel für die Erreichung des wirklichen Ziels, der Eingliederung der Hellenenwelt in sein Herrschaftsgebiet, wichtig gewesen ist' (Stier 395; anders Wilcken, A. d. Gr. 201), macht schon die Verbindung wahrscheinlich, in der diese Forderung mit A.s in Olympia durch Nikanor im September 324 verkündetem Gebot an die griechischen Staaten, ihre politischen Verbannten wieder aufzunehmen, d. h. auf eine Selbstregierung zu verzichten (Diod. 17, 109, 1; 18, 8, 2; Curt. 10, 2, 4; Trogus-Justin 13, 5; Plut. apophth. Lac. 9, 221 a; A. Schäfer, Demosth. u. s. Zeit 3^2 [1887] 316ff), in unserer Überlieferung erscheint (Ed. Meyer, Kl. Schriften 1, 313f; Stier 391ff: Deutung der Weihung einer Statue A.s als Zeus in der Altis von Olympia durch einen heimgekehrten korinthischen Verbannten bei Paus. 5, 25, 1 [24, 11] gegen 5, 1, 2 auf die Ereignisse der Zeit A.s). Zur Apotheose A.s vgl. auch K. Gebauer: AM 63/4 (1938/9) 25. 60. A.s Vergöttlichung bleibt nach seinem Tode bestehen (vgl. Diod. 18, 28, 4f; 60, 5; 19, 22; Strabo 17, 794; Plut. Eum. 13; Polyaen. 4, 8, 2; Wilcken: SbB 1938, 14f). — Über den Eindruck der Apotheosenforderung in Griechenland vgl. A. Schäfer 313ff. 341. Athen versucht schließlich auf Demosthenes' Betreiben hin ein Kompromiß zu erlangen: die Göttlichkeit wird zu einer Ehrung des Welteroberers bagatellisiert u. ihre Anerkennung bewilligt, dafür aber die Wiederaufnahme der politischen Verbannten verweigert (A. Schäfer 319). Daß dieses Vorgehen erfolglos blieb (vgl. Diod. 17, 113), beleuchtet, daß es A. auf die politischen Konsequenzen der Apotheose (s. oben) ankam, nicht auf die Ehrung. Über die Auswirkung des Verbanntenerlasses vgl. auch J. Beloch, Griech. Geschichte 4, 1^2 (1925) 56ff. Zum Widerstand des Antipater in Makedonien gegen die Vergöttlichung A.s vgl. Suid. s. v. Ἀντίπατρος 2: μόνος δὲ τῶν διαδόχων θεὸν καλέσαι Ἀλέξανδρον οὐχ εἵλετο, ἀσεβὲς τοῦτο κρίνας. Über die Bestrafung des Demades in Athen, der beantragt hatte, A. als Gott zu ehren, wegen Asebie

vgl. Ael. v. h. 5, 12; Athen. 6, 251 b. (*Asebieprozess). Der Bildhauer Lysipp übt scharfe Kritik an dem Gemälde des Apelles (s. oben): die Lanze, nicht der Blitz sei das für A. charakteristische Attribut (Plut. Is. et Osir. 24, 360 d; H. Brunn, Gesch. der griechischen Künstler 2 [1856] 209). Die Legende von dem Selbstmordversuch, den A. begangen haben soll, um eine Entrückung in den Himmel als Gott vorzutäuschen, wird von Arrian 7, 27, 3 scharf zurückgewiesen (vgl. Mederer 159f). Zum Urteil des Altertums über A.s Vergöttlichung vgl. Polyb. 12, 23; Arrian 7, 29, 3; Clem. Al. protr. 10, 97, 1. Über Vorstufen des Gottkönigtums in Hellas s. O. Immisch: Aus Roms Zeitwende (1931) 1ff; Wilamowitz, Gl. 2, 263; F. Taeger: Hermes 72 (1932) 355; Ed. Meyer, Kl. Schriften 1, 286ff; über das Philippeion in Olympia (nothing more or less than a temple of Philip) s. E. N. Gardiner, Olympia [1925] 134.

D. Ergebnisse. Als Ergebnisse des historischen Wirkens A.s sind zu nennen: der Weltherrschafts- u. Weltreichsgedanke (Diadochen; vgl. Immisch 12f; *Rom); Weltmonarchie u. *Herrscherkult; Weltsprache (*Koine) u. Weltverkehr (M. Rostovtzeff: Die Welt als Geschichte 4 [1938] 48ff; vgl. auch Athen. 6, 231 e: τοῦ μεγίστου Ἀλεξάνδρου τοὺς ἐκ τῆς Ἀσίας θησαυροὺς ἀνελομένου ὄντως ἀνέτειλεν ὁ κατὰ Πίνδαρον εὐρυσθενὴς πλοῦτος); Weltkultur (vgl. Mederer 106; wichtig hierfür die Städtegründungen, s. oben A); Anbahnung einer Vereinheitlichung der Geschichte der gesamten Mittelmeerwelt (vgl. Polyb. 1, 3, 49; Gesandtschaften aus aller Welt kommen 323 in Babylon zusammen: Arrian 7, 15, 4ff; Diod. 17, 113, 2; Trogus-Justin 12, 13, 1; zur Römergesandtschaft Mederer 108ff). Diese durch A. herbeigeführte Entwicklung ist von höchster Bedeutung für die Herausbildung u. Ausbreitung der Weltreligionen (*Synkretismus u. Religionskonkurrenz), vor allem für die christliche *Mission. ‚Kein römisches Weltreich, kein weltumfassendes Christentum, kein byzantinisches Reich mit Kleinasien, Syrien, Ägypten als Provinzen wäre ohne die Alexandermonarchie möglich gewesen‘ (R. v. Scala: Helmolts Weltgeschichte 5 [1904] 12).

E. Kunst. Über die Porträts u. Statuen A.s vgl. Th. Schreiber, Studien über das Bildnis A.s d. Gr.: AbhL 21, 3 (1903) u. K. Gebauer: AM 63/64 (1938/9) 1ff. A. wird in den Werken der bildenden Kunst an Dionysos u. Herakles angeglichen (Neuffer 45ff; O. Kern, Die Religion der Griechen 3, 46f). Das Porträt A.s hat seinerseits wieder auf das frühe Christusporträt eingewirkt (Thulin: RM 44 [1929] 232f). Über Bilder A.s mit Amulettcharakter *Amulett A VIIc u. C. Zur Darstellung der ‚Alexanderschlacht‘ vgl. F. Winter, Das Alexandermosaik aus Pompeji (1909); H. Fuhrmann, Philoxenos von Eretria (1931).

J. Beloch, Griech. Geschichte 3² (1922/3); 4² (1925/7). – H. Bengtson, Bericht uber wichtige Neuerscheinungen aus den Jahren 1933/8: Die Welt als Geschichte 5 (1939) 168ff. – H. Berve, Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage (1926). A., Grundzüge seiner Entwicklung: Antike 3 (1927) 128/145. – E. Beurlier, De divinis honoribus quos acceperunt A. et successores eius (Paris 1890). – J. G. Droysen, Geschichte A.s d. Gr. (1833, ²1877), klassische Darstellung. – L. Eicke, Veterum philosophorum qualia fuerint de A. Magno iudicia. Diss. Rostock (1909). – W. Hoffmann, Das literarische Porträt A.s d. Gr. im griech. u. röm. Altertum (1907). – W. Judeich, A. d. Gr.: Kromayer-Veith, Antike Schlachtfelder 4 (1924/31) 345ff. – J. Kaerst, Studien zur Entwicklung u. theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum (1898); Geschichte des Hellenismus 1³ (1927).; A. d. Gr.: Meister der Politik 1²(1923) 65/96. – E. Mederer, Die Alexanderlegenden bei den altesten Alexanderhistorikern (1936). – Ed. Meyer, A. d. Gr. u. die absolute Monarchie: Kl. Schriften 1² (1924). – B. Niese, Geschichte d. griechischen u. makedonischen Staaten seit der Schlacht v. Chäronea 1 (1893). – W. Otto, A. d. Gr. (1916). – A. Schenk Graf v. Stauffenberg, Der Reichsgedanke Konstantins: Das Reich, Haller-Festschrift (1940) 80 f: zum Fortleben A.s in der Kaiserzeit. – W. Schubart, Hellenismus u. Weltreligion: NJb 2 (1926) 505ff. – H. E. Stier, Zum Gottkönigtum A.s d. Gr.: Die Welt als Geschichte 5 (1939) 391ff. – H. Strasburger, Ptolemaios u. A. (1934). – J. Stroux, Die stoische Beurteilung A.s d. Gr.: Philol. 88 (1933) 222ff. – W. W. Tarn: CAH 6 (1927) 352ff. – F. Weber, A. d. Gr. im Urteil der Griechen u. Römer bis in die konstantinische Zeit. Diss. Gießen (1909); 84ff: frühchristliche Zeugnisse (nachzutragen: Eus. v. Const. 1, 7; Hegem. 24, 7; Philostorgius ed. Bidez: GCS 83, 20; 100, 34f [A. Vorbild Julians]; Hieron. ep. 107, 4). – U. v. Wilamowitz-Moellendorff, A. d. Gr.: Reden aus der Kriegszeit 5 (1916). – U. Wilcken, A. d. Gr. u. die indischen Gymnosophisten: SbB 1923, 150/83; A. d. Gr. (1931); dazu W. Kolbe: DLZ 52 (1931) 884ff u. P. Roussel: Journal des Savants, Febr. 1932. *H. E. Stier.*

Alexander von Lykopolis, ein nur durch einen griechischen Traktat gegen die Manichäer (contra Manichaei opiniones disputatio) bekannter philosophischer Schriftsteller. Da er Schüler des Mani zu sein u. ihr Wirken in Ägypten selbst erlebt zu haben scheint (vgl. disp. 2. 5), hat er offenbar gegen 300 nC. geschrieben. Seine Polemik ist rein philosophisch und richtet sich zunächst gegen die Annahme zweier Prinzipien, Gott u.

Hyle; die Schwierigkeiten dieses Dualismus weist er mit geschulter Dialektik nach. Er bekämpft weiter die manichäische Anthropologie u. die damit zusammenhängende Askese, u. zuletzt die Lehre von dem brennenden, aber dunklen Feuer außerhalb des Kosmos. Es ist offenbar, daß A. direkte Nachrichten benutzt; ja man kann aus gewissen Beobachtungen schließen, daß er eine manichäische Schrift zur Verfügung hat. So wird er für uns zum wertvollen Zeugen besonders für die manichäische Kosmogonie, während die mythologischen Elemente des Manichäismus, die Heilslehre u. überhaupt alles, was ihn zur Religion macht, im Interesse des A. bzw. seiner Quelle stark zurücktreten. Daß A. Christ gewesen sei, vollends geistlicher Würdenträger (Phot. c. Manich. 1, 11), ist eine Erfindung. Er übt seine Kritik am Manichäismus als Neuplatoniker. Wenn er über Jesus u. das Christentum spricht, spürt man seine Unbeteiligtheit: der Vorzug Jesu vor dem bekämpften Mani besteht nach cp. 16 darin, daß Jesus auch den einfachen Leuten eine Vorstellung von Gott u. die Begierde zum Tun des Guten ermöglicht habe. So betrachtet A. auch das Christentum als eine Philosophie, die infolge ihrer Konzentration auf schlichte Gebote dem Volk zugänglich ist. — Das Werk des A. wurde trotz dieses nichtchristlichen Charakters offenbar dadurch erhalten, daß im 9. Jh. unter Kaiser Basilius I ein Gelehrter im Interesse des Kampfes gegen die neu-manichäischen Paulicianer alte Schriften gegen die Manichäer zu einem Buch vereinigte.

Alexandri Lycopol. c. Manich. disputatio ed. A. Brinkmann (1895) III/XXXI. – Labriolle, Réaction 317. – H. H. Schaeder, Urform u. Fortbildungen d. manich. Systems: VortrBiblWarb 4 (1927) 106ff. – R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte d. christl. Taufe (1929) 91/95. – R. Harder, Prismata 2: Philol. 85 (1930) 247/50. *M. Dibelius.*

Alexander Severus s. Severus Alexander.

Alexandria.

A. Gründung u. Anlage Alexandrias. Um die Wende 332/1 vC. hat Alexander d. Gr. A. am Westende des Nildeltas gegründet, als Gründungstag galt der 1. Tybi. Ein großer Hafenplatz sollte das alte Kanopos ersetzen, um die Ausfuhr Ägyptens dem Gesamtreiche zu erschließen. Der Hafen mußte erst geschaffen werden durch das Heptastadion, einen Damm vom Festlande zur Insel Pharos (vgl. Abb. 10). Östlich davon entstand der Haupthafen, der heute nicht mehr benutzt wird, westlich der kleinere Eunostoshafen mit dem ‚Kasten‘ (Kibotos) für die Kriegsflotte. Die Stadt wurde auf einem schmalen steinigen Landstreifen zwischen dem Meere u. dem Binnensee Mareotis als gestrecktes Rechteck (makedonische χλαῖνα) von Deinokrates im hippodamischen Stile angelegt mit einem Netz rechtwinkliger Straßenkreuzungen; die westöstliche Hauptstraße, vom Mondtor zum Sonnentor, kreuzt sich mit einer kürzeren nordsüdlichen im Tetrapylon, beide von ungewöhnlicher Breite. Ptolemaios, erst Satrap, dann König, u. seine Nachfolger bauten die Stadt weiter aus. An den Hauptstraßen entstanden die Stoa, lange Säulenhallen mit Läden, Gymnasion, Dikasterion; am Osthafen die königlichen Paläste mit Museion u. Bibliothek, Gräbern Alexanders u. der Ptolemäer, Werften (νεώρια), Magazinen (ἀποστάσεις), Handelshafen (ἐμπόριον), überall Parkanlagen (ἄλσος); Dionysostheater u. Hippodrom gab es wie in jeder griech. Stadt. A. hatte 5 Stadtteile (Α Β Γ Δ Ε), benannte Straßen, bezeichnete Häuser, Wasserleitung u. ‚Turmhäuser‘. Reste der alexandrinischen Bauordnung sind erhalten (P. Dikaiomata 1). Auf Pharos stand der weltberühmte Leuchtturm, den der Knidier Sostratos stiftete (Rekonstruktion von Thiersch). A. besaß viele Tempel der Isis, Tyche usw. (vgl. G I). Im Südwesten lag die Ägypterstadt, das alte Rakotis, mit dem Sarapistempel, heute Kôm eš šuqâfa; dort stand die Pompeiussäule aus der Zeit Diokletians. Im Osten lag der Vorort Eleusis, in römischer Zeit Nikopolis; an der Straße nach Kanopos befanden sich Villen u. Gartengräber (κηποταφῖα) der reichen Alexandriner. Unter den Kaisern entstanden viele Neubauten, so das Kaisareion-Sebasteion, der Tempel des Augustus u. das Hadrianeion, das als Archiv benutzt wurde; in christlicher Zeit kamen zahlreiche Kirchen hinzu (vgl. G II). Da A. immer bebaut u. bewohnt geblieben ist, finden sich nur geringe Reste, so daß archäologische Grabungen wenig ergeben. Die Stadt ist, abgesehen vom Ägypterviertel Rakotis, durchaus als griechische Mittelmeerstadt zu denken. Antike Schilderungen finden wir bei Strabo 17; Diodor 17; Joseph. bell. J. 2. 4; Amm. Marcell. 22 u. a. Den Glanz dieser ersten griechischen Weltstadt, die später noch lange mit Rom wetteifern konnte, drücken Ehrenbezeichnungen aus wie λαμπροτάτη, μεγαλόπολις; vgl. PsAristeas 109: ὑπερβάλλουσα πάσας τῷ μεγέθει καὶ εὐδαιμονίᾳ πόλεις; BerlKlassT 7, 17: αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι πόλεις τῆς οἰκουμένης χώρας

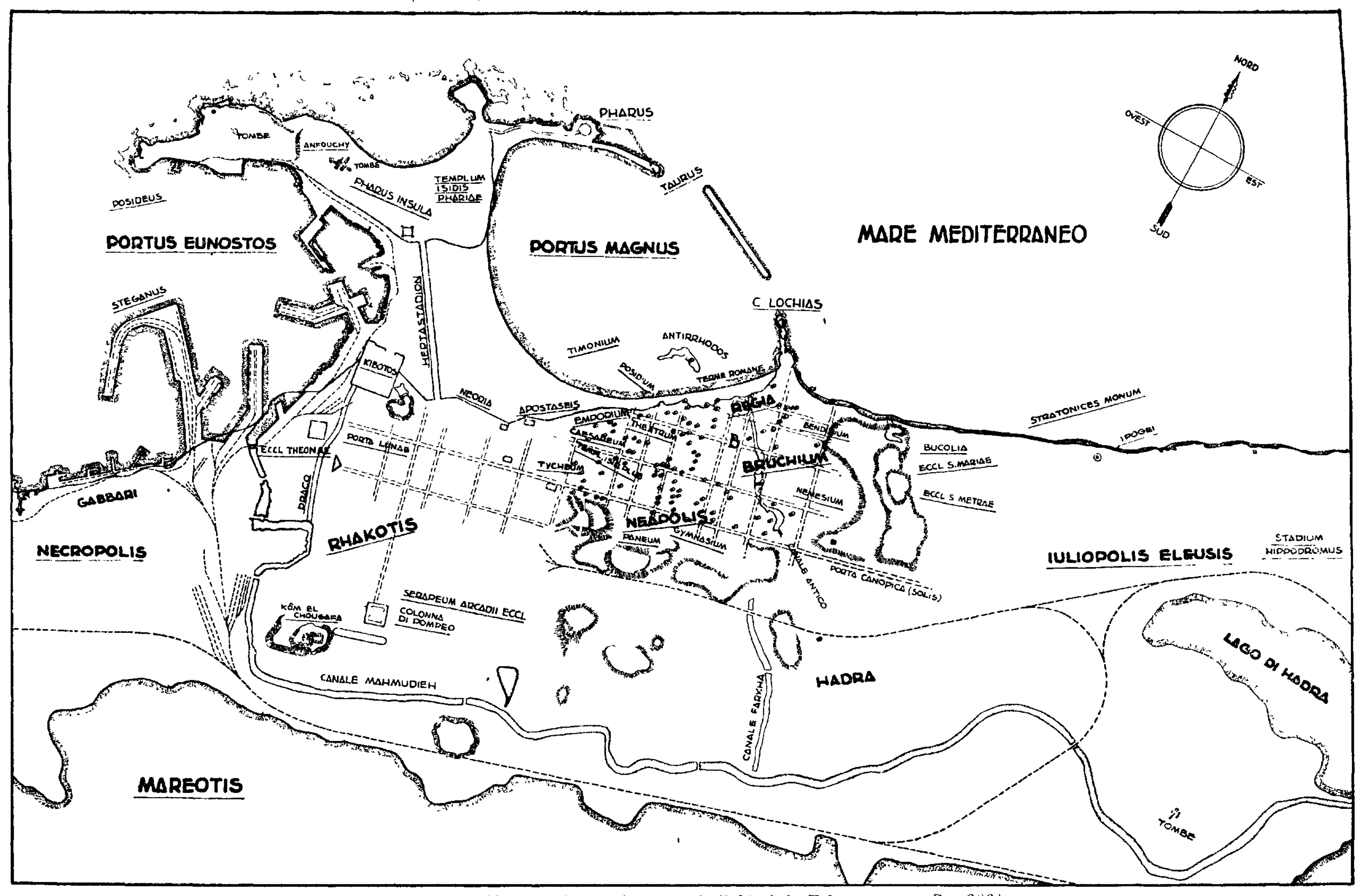


Abb. 10. Alexandria im Altertum (entworfen von A. Calderini; Erläuterungen Sp. 283).

πόλεις εἰσίν, 'Αλεξανδρείας δὲ κῶμαι· τῆς γὰρ οἰκουμένης 'Α. πόλις ἐστιν. Oft schlechthin, die Stadt'. A. gehörte niemals zu Ägypten, sondern blieb Eigenbezirk mitsamt dem sog. Alexandrinerland, dem Gau 'Αλεξανδρέων χώρα, wahrscheinlich dem alten Stadtgebiet; daher 'A. ἡ πρὸς Αἰγύπτῳ, Alexandrea ad Aegyptum.

B. Hauptstadt. I. Reichshauptstadt. Anfangs blieb Memphis Hauptstadt Ägyptens, wo auch Ptolemaios Soter zuerst die Leiche Alexanders beisetzte. Aber bald wurde mit der Residenz auch die Regierung des Ptolemäerreiches nach A. gelegt. Der königliche Hof (PsArist.) wohnt in den ausgedehnten Basileia, Palästen, Gärten am großen Hafen, samt Museion, Bibliothek, Alexandergrab (σῆμα) u. Ptolemäergräbern, deren Kultus von hochvornehmen eponymen Priestern u. Priesterinnen versehen wurde. Dazu gehört der übrige Hofstaat, Verwandte u. Freunde des Königs (συγγενεῖς, φίλοι), Leibwächter (σωματοφύλακες), Pagen usw., ein Audienzsaal (χρηματιστικὸς πυλών) u. die Hoffeste: Ptolemaia, Arsinoeia, Basileia, Penteteris usw.; berühmt ist die πομπή des Ptolemaios Philadelphos (Athen. 5, 196; vgl. auch Theocrit. Adon.). Im gleichen Viertel befinden sich auch die Kasernen der makedonischen, später auch der ägyptischen Garden (Μακεδόνες u. ἐπίλεκτοι). In A. saßen ferner die Berater des Königs, seine Kanzlei mit dem Chef des Protokolls (ὑπομνηματογράφος) u. dem Sekretär (ἐπιστολογράφος), der Finanzminister (διοικητής), der ἀρχιδικαστής, das Rechnungsbüro (λογιστήριον) u. die Reichsmünze; hier war Ausgang u. Ziel der Staatspost. Alle wesentlichen politischen Ereignisse spielen sich in A. ab oder berühren die Stadt aufs stärkste.— II. Provinzhauptstadt. Als Ägypten römische Provinz wurde, trat an die Stelle des Königs der kaiserliche Statthalter, ein eques Romanus, der manche Vorrechte der Könige behielt. Die Zentralbehörden blieben in A.: der iuridicus, der idiologus u. der procurator Neaspoleos, der die Getreideausfuhr beaufsichtigte. Östlich vor der Stadt befand sich das Lager der römischen Besatzung, im Hafen lag die classis Alexandrina. A. behielt das Münzrecht u. prägte bis 296 nC. mit Bildern der Kaiser, alexandrinischen Bauten, der Alexandreia (Frauenkopf mit puppis als Hut mit wehenden Bändern oder leicht geschürzte Gestalt), symbolischen Bildern; es gab aber auch Gaumünzen. Wichtigste politische Ereignisse wurden außer den häufigen Aufständen die Besuche der Kaiser, von Octavian u. dem Prinzen Germanicus an (Schubart 23); so erschienen Vespasian, Hadrian, Pius, Sept. Severus, Caracalla, Diokletian. Im J. 253 wütete die Pest, 269 fiel A. an Zenobia. Im 4. Jh. war A. Mittelpunkt des arianischen Streits (vgl. G II); 495 kam es zum Ostreich, 618 wurde es vom Perser Chosrau erobert, 629 von Herakleios befreit, erlag aber 642 den Arabern. Diese verlegten den Sitz der Regierung nach Fustat-Cairo, u. damit verlor A. seine Stellung, jedoch ohne zu veröden. Erst seit Mohammed Ali am Anfang des 19. Jh. u. besonders seit dem Eingreifen Englands in den 80er Jahren (Cromer) wächst von neuem seine Bedeutung.

C. Verfassung. Ursprünglich war A. ohne Zweifel autonome Polis mit ἐκκλησία, βουλή, Stadtbeamten u. Stadtgerichten; auch sind Prytanen, ψηφίσματα der Alexandriner, städtische Beamte wie Exeget, Eutheniarch, Agoranomos, Gymnasiarch, Thesmophylakes, städtische δικασταί, κριταί, διαιτηταί bezeugt, die βουλή jedoch nicht. Wie es scheint, ist diese schon früh, vielleicht infolge eines Aufstandes, von einem Ptolemäer aufgehoben worden. Versuche, sie wieder zu erlangen, blieben erfolglos; auch Augustus u. Claudius haben solche Anträge abgelehnt (Bell). Dagegen bestand stets die πολιτεία, Stadtverfassung mit Bürgerrecht, πολιτικοὶ u. ἀστικοὶ νόμοι (P. Dikaiomata 1). Das Bürgerrecht beruht auf Geburt oder Verleihung. Die Bürgergemeinde der 'Αλεξανδρεῖς gliedert sich in φυλαί, diese in δῆμοι; in ptolemäischer Zeit wird der Bürger nur nach dem Demos, seit Nero nach Phyle u. Demos bezeichnet. Die 'Αλεξανδρεῖς fallen nicht zusammen mit den ἀστοί, die vielmehr den weiteren Kreis der eigentlichen Griechen, in A. wie in der χώρα Ägypten, d. h. die Ἕλληνες, darstellen (BGU 5, 2); die Bürgerin wird 'Αλεξανδρίς oder ἀστή genannt. Daneben begegnet ungenauerweise 'Αλεξανδρεύς auch für jeden Bewohner A.s oder gar Ägyptens. Da Beteiligung u. Zulassung zum Gymnasion den Hellenen von allen übrigen unterscheidet, wird im Laufe der Zeit die Ephebie, ähnlich wie in Athen eingerichtet u. nach Jahrgängen in συμμορίαι gegliedert; sie ist Bedingung für den Eintritt in die πολιτεία τῶν 'Αλεξανδρέων. Der Gymnasiarch vertritt die Bürgergemeinde. Neben ihr, die ziemlich begrenzt zu denken ist, stehen andere Gruppen, zT. mit stadtähnlicher πολίτευμα-Verfassung: Griechen, Juden, Kleinasiaten, Ägypter usw.; sie sind im Rechtssinne nicht 'Αλεξανδρεῖς, sondern 'Ιουδαῖοι ἀπ' 'Αλεξανδρείας usw. Besonders das große u. wichtige Ethnos der alexandrinischen Juden bildet ein πολίτευμα mit eigner Verfassung, mit Gerusia u. Ethnarchen. Manche erlangen die 'Αλεξανδρέων πολιτεία, in

die viele über Gymnasion u. Ephebie einzudringen suchen (Bell; A. Segré: Bulletin Alex. 28 [1933] 143). Die römische Regierung wacht streng über der Ἀλεξανδρέων πολιτεία, weil sie Bedingung für das römische Bürgerrecht in der Provinz Ägypten ist. Im Kollegium der ἄρχοντες gibt es nun neben den Prytanen auch Καισάρειοι, vielleicht sind das liberti Caesaris. Aber erst 200 nC. verleiht Septimius Severus A. zugleich mit den wichtigsten Metropolen die βουλή u. damit, im Anschluß an die römische Munizipalverfassung, eine rein kommunale Selbständigkeit. Mit dem Reichsbürgerrecht (Constit. Antoniniana 212 nC.) wird die alte πολιτεία gegenstandslos. — Die Ptolemäer übten Aufsicht über A. durch einen Offizier ἐπὶ τῆς πόλεως, später στρατηγός. — In christlicher Zeit rückt der Patriarch neben oder über den kaiserlichen Statthalter. Die letzte Ordnung A.s erläßt Justinian im 13. Edikt.

D. Bevölkerung. Anfangs hielten sich Makedonen, Griechen, Juden, Kleinasiaten, Ägypter usw. mehr gesondert, aber mit dem Ende des 3. Jh. vC. wird die allgemeine Mischung spürbar. Rom trennt wieder die Hellenen von Ägyptern u. a.; die wenigen Römer treten an die Spitze. Caracalla weist die Ägypter aus (Wilcken 22). Der alte Gegensatz der Griechen u. Juden spitzt sich im 1. Jh. nC. zu; der *Antisemitismus der Alexandriner geht Hand in Hand mit ihrer Abneigung gegen Rom; von mehreren Ausbrüchen zeugen die sog. alexandrinischen Märtyrerakten (Bell). Zwei Stadtquartiere waren damals überwiegend jüdisch in einer Gesamtbevölkerung von 300000 Freien, d. h. etwa 1 Million Einwohnern. Hier entstand in ptolemäischer Zeit die LXX für hellenisierte Juden. Der jüdische Gelehrte *Philon steht im 1. Jh. nC. gegen den Alexandriner Apion; später spielt der römische Statthalter Tiberius Julius Alexander, ein abgefallener Jude, eine Rolle. Menschen aus aller Welt begegnen sich in A.: Neger, Inder, Chinesen, Germanen; das ergibt sich aus Terrakotten, Mimen u. Bühnenspielen. Die Bevölkerung ist berüchtigt als unbotmäßig u. leidenschaftlich (Polyb. 15, 25ff; Dio Chrys. Alexandrina), wegen ihrer Vorliebe für Theater, Zirkusspiele u. Musik. Es gibt zahllose Vereine: zur Zeit der Kleopatra u. des Antonius ἀμιμητόβιοι, συναποθανούμενοι; für spätere sind bezeugt Kreditvereine (ἔρανος), Berufsvereine, Kultvereine. Rom, gegen alle griechischen ἑταιρίαι mißtrauisch, verbietet sie, begünstigt aber die gymnasialen u. musischen Weltverbände um Herakles u. Dionysos. Über Sykophantie klagt ein Statthaltererlaß (Ditt. Or. 2, 669). In byzantinischer Zeit herrschen auch hier die Zirkusparteien der Blauen u. Grünen. Der Fremde versinkt im Treiben der Weltstadt (Schubart 47), wo alles Begehrenswerte zu finden ist (Herond. 1, 23). Über Luxus u. großstädtische Lebensformen berichtet Plutarch Anton., aus christlicher Zeit Clemens Alex. paed. 2, 10. 12; 3, 3. 4. 5. 11. Moden u. Haartrachten sieht man an Terrakotten. Wie überhaupt seit hellenistischer Zeit, spielen Frauen in Alexandria eine beträchtliche Rolle, von den großen Königinnen an bis zu Hetären u. Sklavinnen, von Großgrundbesitzerinnen, Hausbesitzerinnen bis zu Kranzwinderinnen. Alexandrinischer Witz spiegelt sich auch bei *Lukian, der Bürovorsteher beim Statthalter war; man gab Königen und Kaisern Spitznamen (φύσκων, αὐλητής, κυβιοσάκτης). Im Kreise der eigentlichen Bürger beharren lange altgriechische u. hellenistische theophore Namen (Visser). Im allgemeinen bleibt die Bevölkerung äußerlich* griechisch,* obgleich der ägyptische Einfluß, namentlich durch die Religion, wächst u. das Völkergemisch einwirkt; Weltstadt, Weltsprache, Weltverkehr, Weltbildung wahren hellenistische Prägung.

E. Gewerbe u. Handel. Leinweberei (Othonion) betreiben die Ptolemäer als Betriebs- u. Verkaufsmonopol. Für die Leistung alexandrinischer Weber sprechen u. a. das Prunkzelt des Ptolemaios Philadelphos, der Adonisteppich bei Theocr. Adon. Die Glasfabrikation stellt Millefiori u. Vasen mit aufgesetzten Figuren her. Die Verarbeitung von Gold u. Silber wird in alexandrinischen Papyri erwähnt u. durch Funde (Hildesheimer Silberschatz) bezeugt; dazu kommen die Münzen. Auch die Schilderung der πομπή des Philadelphos (Athen. 5, 196) u. der Aristeasbrief gehören hierher. In der Nähe am Mareotis-See wird die Papyruspflanze angebaut. (ἕλος παπυρικόν). A. stellt das Papier für die ganze Mittelmeerwelt her; auch dies anscheinend unter Monopol (W. Schubart, Das Buch bei d. Griechen u. Römern² [1921]). Außerdem wurden selbstverständlich alle lebensnotwendigen u. viele Luxusgewerbe betrieben; wie der pseudohadrianische Brief sagt, ist A. die Stadt, in der niemand müßig geht u. auch die Blinden u. Lahmen ein Gewerbe haben; ihr einziger Gott ist das Geld. Aus Ägypten strömen Arbeiter nach A., so daß Caracalla gegen die Landflucht einschreitet. Überwiegend sind es freie Arbeiter; Sklaven werden mehr im Hause beschäftigt oder als Musikanten, Ammen usw. vermietet. Wahrscheinlich waren wie in Rom so auch in A. die meisten Betriebe klein, aber ein Schutzverband

der Unternehmer gegen Lohnsteigerung setzt größere Fabriken voraus. — Im Handel steht der ägyptische Weizen obenan; er ist die Quelle des Reichtums für die Ptolemäer, später Lebensbedingung für Rom; ägyptische Getreidefahrer begegnen in Briefen (Schubart 46). Der Prokurator Neaspoleos hat die Weizenausfuhr unter sich. Ausgeführt werden ferner Papyrus, Glas, Othonion, Gold u. Silber, zT. wohl als Fertigware. Daneben spielt auch der Durchgangshandel eine Rolle. Schon in ptolemäischer Zeit hat A. Beziehungen bis nach Karthago u. Massalia; seit Augustus blüht der Handel mit Arabien, Ostafrika u. Indien auf, der Aromata, Gewürze, Seide nach Rom usw. vermittelt. Die Entdeckung der Monsune durch Hippalos u. die Sicherung der Seefahrt durch Roms Macht förderten den Handel; der Περίπλους τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης ist ein alexandrinisches Schiffahrtsbuch (Hj. Frisk, Périple [1927]). Der Kanal vom Nil zum Roten Meer existiert seit Pharao Necho, er wird erneuert von Darius I, Ptolemaios Philadelphos u. Augustus (A. Calderini: Aegyptus 20 [1940] 214ff). Nach Strabo war der Verkehr über den Mareotischen See größer als im Meerhafen. Die Römer erhoben Ausgangs- u. Eingangszölle u. beaufsichtigten den Personenverkehr durch die Paßstelle auf Pharos (BGU 5, 1, 64; Schubart 51). Den Handel in A. selbst, teils Markt teils Bazar, schildern Terrakotten (W. Weber, Ägypt.-griech. Terrakotten [1914]). Das entwickelte Bankwesen ist wie so vieles für A. nicht unmittelbar bezeugt, kann aber aus den Verhältnissen der ägyptischen χώρα sicher erschlossen werden (Leider; Kortenbeutel). Die Versorgung A.s war besonders geregelt (Öl: Wilcken nr. 299; Getreide: BGU 8, 1730).

F. Bildung. I. Wissenschaft u. Literatur. Unter Philadelphos u Arsinoë wurde A. ein Mittelpunkt der hellenistischen Wissenschaft, Literatur u. Kunst. Das Museion, ein Musentempel unter einem Priester, war eine Akademie der Wissenschaften, deren Mitglieder, οἱ ἀπὸ τοῦ Μουσείου, in der Art eines Kultvereins geordnet, sich sorgenfrei der gelehrten Arbeit widmen konnten, bis weit in die Kaiserzeit hinein. Für philologische Arbeit bot die große Bibliothek mit ihrem Katalog (πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμψάντων) alles Material. Neben der Philologie (vor allem Textkritik an Homer u. den Dichtern: Aristarch, Aristophanes Byzant.; später Kommentare zu Demosthenes u. a.: Didymos χαλκέντερος) blühten Astronomie (Aristarch, heliozentr. System), Erdkunde (Eratosthenes mißt einen Meridian), Medizin (Nervenlehre) u. Technik (Erfinder u. Maschinenbauer Heron). Ptolemaios Philadelphos sammelt Pflanzen u. Tiere (Brief des Tubias: PCairo Zenon 59075), aber auch fremde Literatur; die Legende bringt ihn nicht ohne Grund in Verbindung mit der LXX. — Die alexandrinische Dichtung wird zT. von denselben gelehrten Kreisen getragen: Apollônios, Dichter der Argonautika, war Bibliotheksvorsteher wie auch Kallimachos, von dem wir Hymnen, Epigramme u. durch Papyrusfunde Stücke der Aitia u. Iamboi haben (R. Pfeiffer, Callimachi Fragmenta = KlT 145 [1921]; Norsa-Vitelli, Διηγήσεις [Firenze 1934]). Auch Theokrit lebte einige Zeit am Hofe. Bei allen ist die gefeilte Kunst stärker als die dichterische Kraft. Auf die Masse wirken der Mimos, dramatische, musische Kämpfe, Schauspieler u. Virtuosen (Dio Chrys.). Allmählich ermattet A.s geistige Kraft; aber noch Philon u. später die Christen *Clemens, vor allem *Origenes u. *Plotinos zeugen von dem Leben der Heimat des Neuplatonismus, während Athenaios mehr die Erstarrung sehen läßt. — Sprache der Wissenschaft u. Literatur ist die *Koine, die seit dem 4. Jh. vC. entstandene Gemeinsprache; in der Kaiserzeit führt auch in A. der *Attizismus. — II. Die alexandrinische Kunst trägt die Züge des Hellenismus, bleibt aber verhältnismäßig undeutlich, weil es an großen Funden mangelt; um ein Bild zu gewinnen, muß man Pompeji u. Boscoreale heranziehen. Das Mosaik der Alexanderschlacht bildet ein alexandrinisches Gemälde nach (F. Winter, Das Alexandermosaik [1909]), wohl auch die Mysteriendarstellung der Villa Item (A. Maiuri, La villa dei Misteri [Roma 1933]). Die Mumienbilder des Fajûm (1./4. Jh.; vgl. H. Drerup, Die Datierung der Mumienporträts [1933] 26) sind gewiß nur ein schwaches Nachbild alexandrinischer Porträtkunst; unmittelbarer die Münzen (zum Kunstgewerbe vgl. E). Ägyptischer Einfluß liegt in den Nekropolen (Kôm eš šuqâfa) vor; im übrigen blieb A.s Kunst durchaus griechisch. Von den Bauten A.s wissen wir außer dem Pharos fast nichts.

G. Religion. I. Antike. A.s religiöse Prägung ist weit überwiegend griechisch. Neben dem Ortsdämon, der Schlange Agathos Daimon, haben die olympischen Götter Tempel; Zeus, Hera, Poseidon sind Schwurgötter der Bürgergemeinde. Dionysos u. seine Mysterien (Schubart 14), Asklepios als Heilgott, die Dioskuren, Isis, die von den Griechen längst angeeignet ist, spielen eine besondere Rolle, Isis mit Tyche u. anderen Göttinnen verbunden oder gleichge-

setzt. Außerdem kennt u. verehrt die Stadt viele Götter des Orients u. Kleinasiens, gemäß ihrem Charakter als Weltstadt. Ptolemaios Soter gab dem ägyptischen Totengott Osiris-Apis einen griech. Kult u. griech. Züge; unter dem Namen Sarapis wurde er allmählich der allverehrte Gott A.s; aber erst in der Kaiserzeit ist das προσκύνημα bei Sarapis feste Briefform (Schubart 40). Sarapis ist Schützer der alexandrinischen Gesandtschaft vor Trajan (POxy 10, 1242; W. Weber: Hermes 50 [1915] 47); sein Priester heißt νεωκόρος; sein Tempel, Wahrzeichen der Stadt, wird 391 von den Christen zerstört. Commodus nennt sich φιλοσάραπις. — Ein ptolemäischer Reichskult gilt dem göttlichen *Alexander; daneben gibt es den städtischen Kult des κτίστης Alexander bei der Bürgergemeinde der 'Αλεξανδρεῖς. Dem Reichskult mit eponymem Priester (als erster Menelaos, Bruder des Ptolemaios Soter) wird der Kult der vergöttlichten Ptolemäer angeschlossen, der von der großen Arsinoë als θεά Φιλάδελφος ausgeht. In der Kaiserzeit wird die Verehrung des Kaisers im Caesareum-Sebasteion betrieben, das bereits Kleopatra für Antonius zu bauen begonnen hatte; ein Augustuskultverein heißt σύνοδος Σεβαστή. Mehr u. mehr mischen sich die religiösen Vorstellungen, griechische u. orientalische Götter gleiten ineinander über, die Mysterien (Dionysos, Isis), die Geheimlehren (Ἑρμῆς τρισμέγιστος), auch jüdische u. parsische Erlösungslehren gewinnen Macht, während der Totenkult ägyptisch erscheint. Römische Götter spielen keine Rolle, bis das Reichsbürgerrecht (Const. Anton. 212 nC.) dem Juppiter Capitolinus überall Raum schafft, ohne den religiösen Glauben zu ändern. — Die Gebildeten standen schon im 3. Jh. vC. der Religion kühl gegenüber, wie die Dichter Apollonios, Kallimachos, Theokrit zeigen, u. ergaben sich der populären Philosophie stoischer oder kynischer Färbung. Religion wird Magie oder Moral; aber die Kulte, unter der Aufsicht des römischen Idiologus, werden weiter gepflegt, noch 485 nC. konnten in der Vorstadt Menuthis 20 Kamele mit beschlagnahmten Idolen beladen werden. Zum Ganzen vgl. *Religion, ägyptische. — II. Christliche. Gemäß den Beschlüssen des Apostelkonzils hat Paulus A. nicht betreten, so nahe es ihm liegen mußte. Die Acta nennen den alexandrinischen Christen Apollos; nach späterer Legende soll Marcus hier die Gemeinde gegründet haben. Aber trotz zahllosen Papyrus-Texten aus dem 1. u. 2. Jh. haben sich bisher keine Spuren von Christen ergeben; am ältesten sind einige Bibelfragmente, Anfang des 2. Jh. (C. H. Roberts, Unpubl. Frgs of the 4. Gospel [Manchester 1935] = PRyl. 3, 457), wohl noch vor Basilides. Vielleicht wird so wenig überliefert, weil die Christen A.s Gnostiker waren, wofür u. a. auch das Ägypter-Evangelium spricht. Um 200 besteht eine stattliche Gemeinde unter Bischof Demetrios, mit der berühmten Katechetenschule, die Pantainos gegründet hatte, *Clemens auf die Höhe der Bildung führte (προτρεπτικός, παιδαγωγός, στρωματεῖς). Der Alexandriner *Origenes erschloß in vollem Umfange dem Christentum die griechische Wissenschaft durch philosophische Spekulation (περὶ ἀρχῶν) u. Bearbeitung des Bibeltextes (*Hexapla). Auch im 3. Jh. blieben die Einzelgemeinden in A. unter Presbytern selbständig u. auch weiterhin die ägyptischen Bischöfe dem alexandrinischen Bischof untergeordnet. Anfang des 4. Jh. entstand im Anschluß an die Verfolgung des Diokletian in A. der meletianische Streit, der dann mit der arianischen Bewegung zusammenfloß (Areios Presbyter an der Baukaliskirche). Auf *Athanasios folgt eine Reihe bedeutender Bischöfe, die nach dem ersten Platze in der Kirche des Ostens streben, vor allem im 5. Jh. Kyrillos u. Dioskoros, bis diesen die Synode von Chalkedon 451 stürzte, da die monophysitische Lehre der Alexandriner verworfen wurde. A. blieb aber monophysitisch, auch im 6. Jh., nur eine Minderheit wurde melchitisch (melech = König) d. h. kaiserlich-orthodox. Der Bischof, Patriarch, schon im 5. Jh. mit weltlicher Hoheit bekleidet, wurde später kaiserlicher Statthalter, bis die arabische Eroberung 642 alles änderte; aber noch aus dem Anfang des 8. Jh. haben wir einen Osterbrief eines alexandrinischen Patriarchen im Original (BerlKlassT 6 [1910] 55ff). Das in Ägypten entstandene Mönchtum (Antonius, Pachomius) hatte einen seiner Hauptsitze in der Nähe von A., in der Natronwüste, u. wirkte stark auf die Stadt; in den Machtkämpfen waren oft Mönche die Truppe der Patriarchen. Viele alexandrinische Kirchen sind dem Namen nach bekannt (Calderini; vgl. F. W. Deichmann: JbInst 54 [1939] 122). Zum Ganzen vgl. *Aegypten C/K.

H. Q u e l l e n für A. hauptsächlich in der antiken u. christlichen Literatur. Inschriften u. Papyri sind verhältnismäßig dürftig, längst nicht so ergiebig wie für Ägypten. Den Münzen läßt sich manches abgewinnen, ebenso den Bodenfunden, die jedoch hinter denen anderer antiker Städte zurückstehen. Daher bleibt das archäologische Bild unvollständig u. unscharf.

K. Baedeker, Egypt[8] (1929). – H. I. Bell, Alexandria: Journ. Egypt. Archaeol. 13 (1927) 171; Juden u. Griechen im röm. A. (1926); Jews and Christians in Egypt (Lond. 1924). – E. Bevan, History of Egypt (Oxf. 1927). – E. Breccia, Alexandrea ad Aegyptum (Milano 1922). – A. Calderini, Dizionario dei nomigeografici e topografici dell'Egitto Greco-Romano. 1 fasc. 1 (Milano 1935). – V. Ehrenberg, Alexander u. Ägypten (1926). – H. Kortenbeutel, Der ägypt. Süd- u. Osthandel. Diss. Berlin (1931). – E. Leider, Der Handel von Alexandreia (1933). – Lietzmann, Gesch. 1/3. – Th. Reil, Beiträge zur Kenntnis des Gewerbes im hellenist. Ägypten (1913). – W. Schubart, Griechische Papyri (1927). – E. Visser, Götter u. Kulte im ptol. Alexandrien (1938). – J. Vogt, Die alexandrin. Münzen (1924). – U. v. Wilamowitz, Hellenistische Dichtung (1924). – U. Wilcken, Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde: Mitteis-Wilcken 1 (1912). – Bei Bearbeitung des Stadtplans Abb. 10 wurde zugrundegelegt der Plan bei Breccia. Verwertet wurden außerdem die Ergebnisse von A. Adriani, Saggio di una pianta archeologica di Alessandria: Annuario del Museo greco-romano di Alessandria 1 (1934) 53ff, ferner die Ergebnisse der einschlägigen Untersuchungen von A. Calderini, vgl. dessen Dizionario. Rote Punkte bezeichnen die von Adriani nachgeprüften Stellen, an denen Ausgrabungen angestellt oder Zufallsfunde gemacht worden sind. Teilweise ist auch das von Mahmud el Falaki angenommene Straßennetz eingezeichnet worden.

W. Schubart (Stadtplan: A. Calderini).

Allegorese.

A. Nichtchristlich. I. Griechen. Die Allegorese im Sinne einer Ausdeutung von Texten in einem anderen Sinn als dem buchstäblichen (ἄλλα ἀγορεύει), findet sich bei den Griechen, seitdem man angefangen hatte, hinter den Worten Homers u. Hesiods einen tieferen Sinn zu vermuten. Eine wichtige Funktion der A., aber keineswegs die einzige, ist die Verteidigung anstößiger Stellen in den Dichtern (grundsätzlich wichtig hierfür die Artikel von Tate, besonders ClQ 28, 107). Das Wort ἀλληγορία wird erst seit der hellenistischen Zeit gebraucht; in der klassischen Zeit spricht man von ὑπόνοια (Belege: Geffcken 327; Müller 17; s. noch Eurip. Phoen. 1133).

1. Vorstoische Periode. Die ersten uns bekannten Versuche stammen von Hecataeus (Tate: ClQ 23, 193) u. Theagenes v. Rhegium, der den Kampf der Götter (Il. 20) als den Streit der Elemente deutete (frg. 2 Diels; s. Reinhardt 77_1 u. *Aufklärung A I 5). Unklar ist, ob Theagenes der erste war, der die A. zur Verteidigung Homers anwandte, oder der erste, der die später sehr oft herangezogene Theomachie allegorisch interpretierte (Tate: ClQ 28, 108). Jedenfalls finden wir bei ihm das erste Beispiel der sog. φυσικὴ ἀλληγορία, der physikalischen oder kosmologischen A. Die andere Art, die ‚ethische', wird als zuerst von Anaxagoras betrieben erwähnt (Diog. L. 2, 3, 11: δοκεῖ δὲ πρῶτος, καθά φησι Φαβωρῖνος ἐν παντοδαπῇ ἱστορίᾳ, τὴν Ὁμήρου ποίησιν ἀποφήνασθαι εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης; zur Einteilung der A. in kosmologische u. ethische s. Stein, Philo 3/5). Dem Anaxagoras folgen seine Schüler (Metrodor. v. Lamps. fr. 6 Diels; die Ἀναξαγόρειοι deuten zB. Zeus als νοῦς, Athene als τέχνη), darunter besonders Metrodorus von Lampsacus, der nach Diog. L. aO. als erster die kosmologische A. betrieben haben soll (ὃν καὶ πρῶτον σπουδάσαι τοῦ ποιητοῦ περὶ τὴν φυσικὴν πραγματείαν; vgl. dagegen oben das über Theagenes Gesagte). Metrodor. stellte die homerischen Götter den φύσεως ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις gleich, u. erklärte auch die Gestalten der griechischen u. trojanischen Helden auf diese Weise (frg. 3 D.), zB. Agamemnon als den *Äther, Achilles als die Sonne, Helena als die Erde, Paris als die Luft, Hector als den Mond (frg. 4 D.). Ohne Zweifel ist Metrodor. unter den vorstoischen Allegorikern der wichtigste, wie denn auch die Stoa ihn stark benützt hat. In Platons u. Xenophons Zeit wird die A. fleißig betrieben (Plato Ion 530 D; Xen. symp. 3, 6); wir hören, daß Niceratus über die ὑπονοίαι von Stesimbrotus v. Thasus u. Anaximenes belehrt wurde; weiter wird noch ein gewisser Glauco genannt (s. dafür Tate: ClQ 23, 143_{10}). Auch Prodicus (Xen. mem. 2, 1, 21/34) ist hier zu erwähnen. Wenn dagegen Diogenes v. Apollonia wegen seiner Gleichsetzung der Luft mit Zeus (fr. 4 D.) auch zu den Allegorikern gerechnet wird (so zB. Geffcken 328; Müller 17), so scheint uns das nicht richtig; vermutlich hat Diogenes hiermit nur die Bedeutung des nach ihm wichtigsten Elementes hervorheben wollen; auch sind weitere allegorische Deutungen von ihm nicht bekannt. Dasselbe gilt für Demokrit (das öfters angeführte Fragment B 30 geht auf Diogenes v. Apollonia: Diels zSt.; anders Lobeck, Aglaophamus 1, 157 u. Tate: ClQ 23, 143; s. aber R. Philippson: Hermes 64 [1929] 167/75). Ebensowenig darf man Empedokles, weil er den 4 Elementen Götternamen gab (A 33; s. *Äther A I), einen Allegoriker nennen, wie das im späteren Altertum öfters geschah (zB. Heraclit. alleg. Homer. 24;

Sext. Empir. adv. mathem. 9, 4 [s. Geffcken, Apol. 207/8]; über diese Benutzung mythologischer Namen durch die älteren Philosophen vgl. Tate: ClQ 28, 105/7). Für Plato ist die A. der Mythen ohne jede Bedeutung; er nennt sie Phaedr. 229 E eine ἄγροικός τις σοφία. Die einzige in Frage kommende Methode, die Wahrheit zu erreichen, ist für ihn ja die Dialektik (s. besonders Tate: ClQ 23, 145/54). Allerdings leugnet er nicht unbedingt, daß in einigen Mythen ein tieferer Sinn stecken kann; aber die ganze Sache scheint ihm nicht der Mühe wert. — Sehr oft wird Antisthenes als einer der Vorläufer auf diesem Gebiete genannt; er werde von Plato resp. 2, 378 D dieserhalb angegriffen, die Stoa habe manches von ihm entlehnt (s. zB. Müller 17). Das alles verflüchtigt sich, wie zum Teil schon E. Weber (De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore [1887] 225) erkannte u. Tate (ClQ 24, 4/10) weiter ausgeführt hat, in ein Nichts: wenn Antisthenes zB. Odysseus als Beispiel der πολυτροπία darstellt, so handelt es sich ausschließlich um eine moralisierende Betrachtung, aber nicht um A. Auch Euripides ist nicht zu den Allegoristen zu rechnen (s. Geffcken 328).

2. Stoische u. nachstoische Periode. Einen großen Aufschwung nimmt die A. mit der alten Stoa; die erhaltenen Fragmente zeigen öfters Anschluß an Metrodor., fast alle beziehen sie sich auf die kosmologische A. Auf keinen Fall ist ihre A. an erster Stelle gegen Plato gerichtet, wie öfters angenommen wurde (s. Tate: ClQ 24, 4). Zeno deutet zB. die Titanen als στοιχεῖα τοῦ κόσμου (frg. 100 Arnim); von Poseidon sagt er (frg. 121): παρὰ τὸ τὴν πόσιν ἀναπέμπειν τῷ δάει ἤγουν τῷ ἡλίῳ (denn die Himmelskörper werden nach ihm durch Ausdünstung des Meeres genährt); besonders die Theogonie des Hesiodus bot ihm viel Stoff (frg. 167; s. noch 103 u. 169). Cleanthes interpretierte mit Hilfe der A. die 12 Werke des Heracles. Sehr viel bot Chrysippus in seinem Buch περὶ θεῶν u. in dem Werkchen περὶ χαρίτων (s. E. Bréhier, Chrysippe [Paris 1910] 203/5; vgl. die Fragmente bei Arnim 2, 1061/95): Zeus ist αἰθήρ oder λόγος, Rhea bedeutet γῆ, Kronos den ῥεύματος ῥόος oder die Zeit, Hera die Luft. Eine große Rolle spielt bei seiner A. die Etymologie (zB. Ῥεα = γῆ, ,ἐπειδὴ ἀπ' αὐτῆς ῥεῖ τὰ ὕδατα'). Beachtenswert ist noch Diogenes v. Babylon (frg. 33 Arn.); dagegen ist Ariston v. Chios der A. abhold. In der Richtung des Etymologisierens geht besonders der berühmte Grammatiker Crates v. Mallus weiter (s. C. Wachsmuth, De Cratete Mallota [1860] 62; Müller 18), der u. a. auch deswegen von Aristarch, dem Führer der alexandrinischen Philologie, hart angegriffen wurde. Die Epikureer (Philodem. pict. 18) u. die mittlere Akademie, besonders Carneades (Cic. nat. deor. 3, 62; Sext. Empir. adv. math. 9, 29 u. 39/41; s. Geffcken, Apolog. XXf; Müller 20) wollen von der A. nichts wissen. Eine Mittelstellung nimmt Apollodor v. Athen ein (s. R. Münzel, De Apollodori περὶ θεῶν libris [1883]; Reinhardt; Müller 18/9). — Unsere wichtigsten Quellen für die Kenntnis der antiken A. sind das Theologiae Graeciae compendium des Cornutus (Ausg. C. Lang [1881]) u. die Allegoriae Homericae eines gewissen Heraclitus oder Heraclides (ed. soc. philolog. Bonn. sodales [1910]). Bei Cornutus (stoischer Philosoph, Freund des Persius) tritt die ,physikalische' Deutung in den Vordergrund. Er entfernt sich von der Stoa durch die Annahme, daß Homer u. Hesiod eine ältere Weisheit überliefern; das weist auf Einfluß des Aristotelismus hin (s. Tate: ClQ 23, 41/5). Heraclitus ist mehr Grammatiker als Philosoph (Tate: ClQ 24, 2). Bei ihm ist in der A. das apologetische Moment das vorwiegende (c. 1: πάντως ἠσέβησεν [Homer], εἰ μηδὲν ἠλληγόρησεν); s. weiter Wendland 112/4; Geffcken, Apolog. XIX.— Viele Allegorien werden vermittelt durch Heracleon (Zeit des Augustus: Diels, Dox. Gr. 91_2). Einiges zT. mit dem von Cornutus u. Heraclitus Mitgeteilten Übereinstimmendes findet sich bei Strabo p. 19 u. PsPlut. de vita et poesi Homeri (für die sehr verwickelten Quellenverhältnisse s. Diels aO. 88/99; Reinhardt 1/81). Plutarch verhält sich gegenüber der A. durchaus ablehnend (aud. poët. 19 E u. 31 E). — Der Neuplatonismus, Plotinus freilich ausgenommen, führt die A. zu neuer Blüte. Für Numenius s. E. A. Leemans, Studie over den wijsgeer Numenius v. Apamea (Brüssel 1937) 30/5. Manches brachte Porphyrius in seinen Ὁμηρικὰ ζητήματα u. in der noch erhaltenen Schrift Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ τῶν νυμφῶν ἄντρου, was ihn nicht verhinderte, die von den Christen betriebene A. heftig anzugreifen. Bei dem ,letzten Neuplatoniker' Proclus ist die A. noch in voller Kraft, ebenso bei Julian (s. Tate: ClQ 28, 111f).

II. Römer. Sehr merkwürdig ist, daß Lucretius, der sich immer sehr eng an Epikur anschließt, doch einmal A. treibt, indem er (3, 980/1023) die Strafen im Hades als das Leiden der Menschheit deutet. Varro fröhnt in den Antiquitates divinae der ,physica interpretatio' (s. R. Agahd, M. Terenti Varronis Antiquit. rer. div. libri I etc. [1898]). Für Phaedrus u. Horaz s. Müller 20. Über die allegorische Deu-

tung des Vergil (Donatus, Macrobius) *Vergilius. — Daß sich die allegorische Mythendeutung auch in der Kunst weitgehend geltend gemacht hat, ist durch die Aufdeckung der Basilika vor Porta Maggiore in Rom eindrucksvoll veranschaulicht worden (Lietzmann, Gesch. 2, 144; vgl. Hinks; weiteres *Symbolik).

III. Juden. Zuerst hat wohl der jüd. Peripatetiker Aristobul (Mitte 2. Jh. vC.) die A. angewendet. Erhalten sind Fragmente aus seinem Kommentar zum Pentateuch bei Euseb. praep. ev. 8, 10 u. 12, 12. Der Aristeas-Brief nimmt durch A. die jüdischen Speisegesetze in Schutz (§ 143ff). Einfluß der stoischen A. findet sich in der Sapientia Salomonis. Die Aufnahme des Hohenliedes in den jüdischen Schriftkanon setzt dessen allegorische Deutung wohl schon voraus. Auch die Essener (Philo qu. omn. prob. lib. 81ff) u. Therapeuten (Philo v. contempl., passim) bedienen sich vielfach der A. — Ganz unter dem Bann der stoischen A. steht Philo (das Material gesammelt bei Siegfried u. Stein; s. noch P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung [1892] 60f; Geffcken 329; E. Bréhier, Les idées philosophiques de Philon [1908] 45/9; Lietzmann, Gesch. 1, 90; P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese [1908] 5ff). Der buchstäbliche Sinn der Hl. Schrift gleicht nach Philo dem Schatten des Körpers; die geheimnisvolle Bedeutung, die sich hieraus gewinnen läßt, ist die wahre Wirklichkeit (confus. ling. 138); Philo kennt, wie die Stoa, physische u. ethische Allegorie, die letztere Art bevorzugt er (Hauptstellen: leg. all. 2, 71/3; Abrah. 47 u. 52; provid. 2, 72; mutat. nom. 8). Philo muß sich schon gegen Leute verwahren, die aus seiner A. die letzte Konsequenz zogen u. sich von der buchstäblichen Beobachtung des Gesetzes entbunden fühlten (migr. Abr. 16). Philos Bedeutung für die christliche A., besonders die des Clemens Alex., Origenes u. vor allem die des Ambrosius ist grundlegend. — Josephus anerkennt die Berechtigung der allegorischen Schriftdeutung u. übt sie selbst (ant. 1, 24; 3, 179/87 u. ö.). Zuletzt ist noch der Rabbi Akiba († 135) zu erwähnen, der das Hohelied allegorisch als Ausdruck des mystischen Verhältnisses zwischen Gott u. Israel interpretierte (s. Stein: EncJud 2, 341/2). — Zum Ganzen vgl. Strack-B. 3, 385/99.

B. Christlich. Das Christentum nimmt, wenn es gilt, die Beziehungen zwischen AT u. NT zu deuten, gegenüber der A. eine positive Haltung ein; es bekämpft aber gleichzeitig die heidnische A., in der es eine wichtige Stütze des Polytheismus erblickt.

I. Bekämpfung der heidn. A. Der Angriff beginnt natürlich mit der Apologetik. Nach Aristides sind die Götter durch die allegorische Deutung der Mythen aufgehoben (apol. 13, 7 Geffcken: εἰ μὲν γὰρ μυθικαὶ αἱ περὶ αὐτῶν [= θεῶν] ἱστορίαι, οὐδέν εἰσιν εἰ μὴ μόνον λόγοι· εἰ δὲ φυσικαί, οὐκέτι θεοί εἰσιν οἱ ταῦτα ποιήσαντες καὶ παθόντες· εἰ δὲ ἀλληγορικαί, μυθοί εἰσι καὶ οὐκ ἄλλο τι; die Scheidung von φυσ. u. ἀλληγ. ἱστορίαι ist sinnlos; zur Deutung der Stelle s. Geffcken, Apologeten 81). Im selben Sinn äußert sich Tatian or. 21, 6. Sehr ausführlich Athenagoras leg. 22, der zuerst Empedocles (s. oben A I), dann viele stoische Deutungen bespricht u. ablehnt (Kommentar: Geffcken aO. 205/10; s. auch Diels, Dox. Gr. 90_2). Das geht dann weiter bis ins 5. Jh.: Tert. ad nat. 2, 5 (wohl gegen Varro); 2, 12, 17; Ps. Clem. hom. 6, 17; recogn. 10, 30ff; Orig. c. Cels. 3, 23; 4, 38. 48. 51 (im Kampf gegen Celsus, der seinerseits die christl. A. angriff; s. B II); Arnob. 4, 33; 5, 32/41 (wahrscheinlich gegen Varro u. *Cornelius Labeo); Euseb. praep. ev. 2, 6, 16; 3, 1ff; 4, 1, 4 (meistens gegen Porphyrius); Firm. Mat. 2, 6 (gegen die A. im Osiriskult); 5, 2 (Attis); 7, 7 (Liber u. Libera-Proserpina); Gregor. Naz. c. Iulian. 1, 115. 118; Aug. civ. D. 6, 8. 7, 5; ep. 91; cons. ev. 1, 24 u. ö.

II. Eigene A. 1. NT, Gnosis, Clemens. A. findet sich schon im NT. Am bekanntesten sind Gal. 4, 24/6 (Hagar u. Sara, gedeutet als Judentum u. Christentum), 1 Cor. 9, 9 (A. von Dtn. 25, 4; vgl. A. Deissmann, Paulus² [1925] 83; Norden, Kunstpr. 2, 674), Hebr. (besonders 2, 3ff). Der Barnabasbrief übt neben der typologischen Auslegung (*Typus) auch die allegorische (vgl. 5, 4; 6, 8/19; 10; 16, 6/10). Justinus deutet apol. 1, 32 Gen. 49, 10/1 allegorisch. — Von grundlegender Bedeutung ist die A. für die *Gnosis, besonders die der Valentinianer u. des Basilides, wie aus den Schriften des Irenaeus u. Tertullian hervorgeht (der allegorisierende Joh.-Kommentar des Valentinianers Herakleon wird von Orig. comm. in Joh. öfters zitiert; zum Ganzen Lietzmann, Gesch. 1, 298 u. 314). Selbstverständlich ist Marcion, der von Beziehungen zwischen AT u. NT nichts wissen will, ihr Todfeind (A. Harnack, Marcion² [1924] 259*f). — Stark tritt die A. hervor bei Hippolyt im Danielkommentar (zB. Kap. 13: A. der Susannageschichte) u. zum Hohelied (nach Rabbi Akiba). Noch stärker bei Clemens Alex., der, obwohl sehr unter Philons Einfluß, doch auch auf diesem Gebiete seine Eigenart bewahrt (s. J. Munch, Untersuchungen über Klem. v. Alex.

[1933] 131. 212ff; Lietzmann, Gesch. 2, 300; ausgezeichnet behandelt von W. den Boer; über die Bedeutung der A. für die alexandrinische Katechetenschule im allgem. Bousset, Schulbetrieb 43/56 u. 74/83).

2. Origenes u. spätere ‚Alexandriner'. Zu einem System ausgebaut wird die A. erst durch Origenes (Clemens ist kein Systematiker; s. den Boer). Orig. unterscheidet princ. 4, 2, 4 die somatische (d. h. buchstäbliche, historisch-grammatische), psychische (moralische) u. pneumatische (allegorisch-mystische) Deutung; weitere Besprechung dieser Einteilung, mit Beispielen aus der Hl. Schrift u. dem Pastor Hermae (vis. 2, 4, 3) ebd. 4, 2, 5/9 u. 4, 3. Nicht selten, zB. bei der Deutung von Gen. 2, 7, nimmt Orig. an, daß der Literalsinn einer Schriftstelle zu verwerfen ist (ebenso Philo; s. Siegfried 165); so bei der Deutung der Geschichte von Lot u. seinen Töchtern, wegen der Celsus die Christen hart angriff (c. Cels. 4, 48; für den Streit zwischen Celsus u. Origenes auf dem Gebiet der A. s. zB. c. Cels. 1, 17; 6, 42; Labriolle, Réaction 160/3; Geffcken, Apol. 61. 246. 258; auch Porphyrius tadelt die christl. A.: Euseb. h. e. 6, 19, 4; s. Labriolle, Réaction 262/3; dagegen ist Julianus bereit, die A. für das AT gelten zu lassen: Labriolle aO. 400). — Von Origenes abhängig ist die A. des Physiologus (M. Wellmann, Der Physiologus [1930] 3f). Viel A., auch meistens mit Aufgabe des Literalsinns, findet sich bei Methodius. Basilius, der sich in seinen 9 Homilien zum Hexaëmeron durchaus an den Wortsinn hält, erkennt im allgem. die Rechte der A. an, widersetzt sich aber der Auffassung des Origenes, daß der Literalsinn öfters zu verwerfen ist. Gregor v. Nyssa ist anfänglich, im Hexam. u. in de opif. hom., kein Freund der A., wendet sie aber später, besonders in den 15 homiliae über das Hohe Lied, fast maßlos an. Wenn er nach or. 45, 12 die Mitte halten will zwischen den παχύτεροι τὴν διανοίαν u. den Allegoristen, so sagt er doch ebd. 31, 3: ἔνδυμα τῆς ἀσεβείας ἐστὶν ἡ φιλία τοῦ γράμματος. Cyrill v. Alexandrien gibt bei der Deutung atlicher Bücher meistens A., hält sich dagegen bei der Exegese des NT meistens an den Literalsinn.

3. Irenäus, Hilar., Ambros., Hieron. Im Westen finden wir in Irenäus v. Lyon den ersten, der die A. auf das NT anwendet (haer. 5, 9, 4; 5, 13, 1); der Wortsinn bleibt aber Hauptsache (4, 31, 1/2); durch Vermittlung des Justin u. Barnabas ist Irenäus von Philo abhängig (s. Heinisch 40/41). Im lat. Westen wird die A. stark betrieben durch Hilarius. Er spricht u. a. von der ‚caelestis significantia' (comm. i. Mt. 5, 13), der ‚interior sign.' (ebd. 7, 8) u. den ‚causae interiores' (ebd. 12, 12; beste Übersicht bei U. Moricca, Storia della letteratura latina crist. 2 [Turin o. J.] 103_{114}). Sein Hauptzweck ist (Hieron., comm. in Is. 6, praef.): ‚super fundamenta historiae spirituale exstruere aedificium'. Neben der allegorischen Bedeutung bleibt der Literalsinn unversehrt bestehen (s. Moricca 104_{116}), wenngleich an einigen Stellen zuzugeben ist, daß dieser unhaltbar ist (comm. i. Mt. 21, 13: ‚Meminisse nos oportet, rationi rerum praesentium aliquid interdum ea conditione deesse, ut futurorum species sine damno aliquo praefiguratae efficientiae expleatur'). Hilar. hält also bei der Exegese die Mitte zwischen Origenes (dessen Kommentar zu den Psalmen u. zum Buch Job er übersetzt hat: Hieron. de vir. illustr. 100) u. zB. Basilius. Über die fade A. des Philastrius vgl. H. Koch: PW 19, 2, 2129. — Ganz von A. durchsetzt ist das Werk des Ambrosius, der sehr stark durch Philo beeinflußt ist (Darstellung der exegetischen Praxis des Ambr. bei Altaner, Patrol. 242; vgl. J. Kellner, Der hl. Ambrosius als Erklärer des AT [1893]; Bardenhewer 3, 525/8 u. H. Schenkl: CSEL 32, 2 Praefatio). Der Einfluß Philos ist am stärksten in den Traktaten de Cain et Abel (s. Moricca aO. 358), de Noe (ebd. 358/61), de Isaac (ebd. 367), de fuga saeculi (vgl. Philo de fuga et inventione; ebd. 371_{333}), de Iacob (vgl. Philo quod omnis probus sit liber; ebd. 377_{359}). Im 1. Buch von De Abrah. wird ‚moralisch', im 2. allegorisch gedeutet (2, 1, 1). Weniger vorherrschend ist die A. im Hexameron, weil hier Basilius die Vorlage ist. — Die Haltung des Hieronymus hat sich im Laufe seiner Entwicklung geändert; anfänglich ist er durchaus Anhänger der A. (Einfluß des Origenes), später wird er, infolge seiner Übersetzungsarbeit u. seiner philologischen Studien, immer mehr Verfechter der buchstäblichen u. historischen Deutung, obwohl er die A. nie ganz aufgegeben hat. Hauptstellen: comm. in Mal. 1, 10: ‚Regula scripturarum est: ubi manifestissima prophetia de futuris texitur, per incerta allegoriae non extenuare quae scripta sunt'; in Amos 2, 1/3; in Gal. 4, 24 (wo auch Paulus als Benutzer der A. angeführt wird nach Rom. 7, 14 u. 1 Cor. 10, 3/4).

4. Reaktion der ‚Antiochener'. In dieser Zeit beginnt eine kräftige Reaktion gegen die alexandrinische Methode der A. durch die antiochenische Exegetenschule, die, von Lucian v. Samosata († c. 270) gegründet, die Hl. Schrift nach ihrem historisch-grammatischen Sinn er-

klären wollte, dabei an die Traditionen der alexandrinischen Philologenschule anknüpfend (*Aristoteles). So richtet Eustathius v. Antiochien († vor 357) sich in der Schrift De engastrimytho (Ausg. A. Jahn: TU 2, 4) sehr scharf gegen die allegorische Exegese des Origenes. Auch Ephräm der Syrer, der große Führer der aus der antiochenischen Exegetenschule entstandenen Schule von Edessa, läßt in seinen Bibelkommentaren den historisch-grammatischen Sinn in seine Rechte treten. Ihre große Bedeutung erhält die antiochenische Schule indessen erst durch Diodor v. Tarsus, den Lehrer des Chrysostomus; er billigt die θεωρία, d. h. die Vereinigung des geschichtlichen Verstehens des AT mit der Beziehung der Texte auf Christus u. sein Reich; so ersetzt er die Allegorie durch die Typologie. Über die Schwächen des Systems, das öfters doch wieder die A. durch die Hintertür hereinläßt, vgl. Geffcken 330 (sehr deutlich treten diese Schwächen hervor bei Theodoret v. Cyrus; s. noch W. Dilthey, Ges. Schriften 5 [1924] 323; den Boer 48/51, der darauf hinweist, daß typologische Deutung sich auch früher, zB. bei Clemens v. Alex., findet). Sehr zu bedauern ist der Verlust von Diodors Schrift τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας, die man nach ihrem Titel als die Programmschrift der antiochenischen Schule betrachten kann. Sein Schüler Theodor v. Mopsuestia schreibt ein Werk in 5 Büchern gegen die Allegoristen (ebenfalls verloren). Sein Einfluß zeigt sich besonders bei der nestorianischen Kirche, bei Isidor v. Pelusium, u. am deutlichsten in den Instituta regularia divinae legis des Junilius Africanus (nach 551), übersetzt nach dem griech. Werk des Persers Paulus v. Nisibis (Ausg. v.H. Kihn [1880]; besonders wichtig 1, 5). Auch Joh. Chrysostomus ist durch die antiochenische Schule (u. durch Ephräm) stark beeinflußt (s. H. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiet [1866]; H. Kihn, Theod. v. Mops. u. Junil. Afric. als Exegeten [1880]; L. Pirot, L'œuvre exégétique de Th. de M. [Rom 1913]).

5. Augustin u. spätere Lateiner. Augustin benutzt in seiner Hermeneutik die 7 Vorschriften des Libellus regularum des Donatisten Tyconius (doctr. christ. 3, 30, 42); indessen sind nach ihm diese Regeln für die Exegese wenngleich brauchbar, so doch keineswegs erschöpfend (ebd.). Im allgem. ist er der A. freundlich gesinnt (ep. 55, 21: sed tamen ita se habet, ut aliquid per allegoricam significationem intimatum plus moveat, plus delectet, plus honoretur, quam si verbis propriis diceretur apertissime); hat ja auch Christus die A. (Mt. 12, 39/40) nicht verschmäht (util. cred. 3, 8). So führt er auch gern Gal. 4, 22/6 als Beispiel für die A. an (ebd. u. trin. 15, 9, 15/6). Sehr erfreulich ist die Äußerung (en. in ps. 8, 13): et haec regula in omni allegoria retinenda est, ut pro sententia praesentis loci consideretur quod per similitudinem dicitur: haec est enim dominica et apostolica disciplina. Es gibt Stellen, an denen nur die A. den richtigen Sinn vermittelt (doctr. christ. 3, 5, 9); indessen ist zu beachten, daß die Hl. Schrift öfters Tatsachen mitteilt, die früheren Zeiten nicht anstößig oder unverständlich waren; da braucht man also die A. nicht, wenn auch nicht gleich alles klar ist (ebd. 3, 10, 15). Im allgem. ist zu bemerken, daß Augustin in seinen Bibelkommentaren u. ähnlichen Werken den historischen Sinn gelten läßt, dagegen in seinen Sermones u. in den ‚enarrationes' zu den Ps. u. dem Joh.-Ev. mehr allegorisch deutet (so zB. auch Athanasius, der in seinen Psalmenhomilien A. treibt, in seinen antiarianischen Schriften aber dagegen ist). — Reine A. ist die Psychomachia des Prudentius (vgl. M. Lavarenne, Étude sur la langue du poète Pr. [Par. 1933] 511f; J. Bergman, Aurel. Pr. Clemens [Dorpat 1921] 101ff). — Viele Proben allegorischer Exegese gibt Eucherius v. Lyon in den ‚Formulae spiritalis intelligentiae' (Ausg. C. Wotke: CSEL 31). Cassiodor gibt in seinen Institutiones divinarum et saecularium litterarum (1, 10) eine zusammenfassende Betrachtung; er unterscheidet dort, in der Hauptsache nach Tyconius, 6 modi intelligentiae. — Sehr viel A. enthalten die Schriften Gregors d. Gr., besonders die Moralium in libr. Job libri 35. Kräftig verficht er die Handhabung der buchstäblichen Deutung neben der allegorischen (in ev. hom. 40, 1: In verbis sacri eloquii prius servanda est veritas historiae, et postmodum requirenda spiritalis intelligentia allegoriae; vgl. moral. 1, 37). — Über die allegorische Vergildeutung christl. Autoren *Vergilius.

G. A. v. d. Bergh v. Eysinga, Allegorische interpretatie (Amsterdam 1904). – W. Den Boer, De Allegorese in het werk van Clemens Alex. (Leiden 1940). – F. Büchsel, Art. ἀλληγορέω: ThWb 1, 260/64. – O. Casel, De philosophorum Graecorum silentio mystico (1919) 42ff. – F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie (1922) 133/6. – J. Geffcken, Art. Allegory, allegoric interpretation: ERE 1, 327/31. – H. Gressmann, Art. Allegorie: RGG² 1, 220/1. – P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese (1908). – G. Heinrici, Art. Hermeneutik, bibl.: Herzog-H. 7, 730/3. – A. B. Hersman, Studies in greek allegoric inter-

pretation (Chicago 1906). – R. HINKS, Myth and Allegory in Ancient Art (London 1939). – H. KIHN, Art. Hermeneutik, bibl.: Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon 5², 1865/70. – E. C. KNOWLTON, Notes on early allegory: Journal of Engl. and German philology 29 (1930) 159/81. – J. L. KOOLE, Allegorische schriftverklaring: Vox theologica 10 (1938) 14/22. – K. MÜLLER, Art. Allegorische Dichtererklärung: RE Suppl. 4 (1924) 16/22. – C. REINHARDT, De Graecorum theologia capita duo (1910). – C. SIEGFRIED, Philo v. Alexandria als Ausleger des AT (1875), 160/272. – E. STEIN, Art. Allegorische Auslegung: EncJud 2, 338/51; Die allegorische Schriftauslegung des Philo aus Alexandrien (1929). – J. TATE, Cornutus and the poets: ClassQ 23 (1929), 41/5; Plato and allegorical interpretation: ebd. 23 (1929) 142/54; 24 (1930) 1/10; On the history of allegorism: ebd. 28 (1934) 105/14. – F. WEHRLI, Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum (1928). – WENDLAND, Kultur², s. Register 437.

J. C. Joosen - J. H. Waszink.

Alleluja (Ἀλληλούϊα, הַלְלוּ־יָהּ, lobet den Herrn).

A. Nichtchristlich. Das älteste Zeugnis für das Vorkommen des A. im AT ist Tob. 13, 18. Aus der Art u. Weise, wie es da eingeführt wird, darf man schließen, daß es damals (also um 700 vC.) bereits ein allgemein bekannter u. beliebter, das religiöse Empfinden unmittelbar mitreißend u. begeisternd ansprechender, auf den hellen Ton der Freude abgestimmter, gesungener Gebetsruf war. Es wurde vorzüglich als akklamatorisches Responsum beim Gesang der Psalmen verwandt; d. h. das Volk oder eine größerer Sängerchor beantwortete den durch einen oder mehrere Solisten vorgetragenen Gesang eines Psalmes oder vielleicht auch einzelner Psalmverse mit dem gesungenen A. Eine solche Verwendung des A. als Responsum erhellt ohne weiteres aus der Tatsache, daß es im Text des Psalteriums zu Ps. 103/5. 110/2. 114/6. 134/5. 146/50 (ob als Überschrift oder Unterschrift, ist eine für uns müßige Fragestellung) hinzugefügt erscheint. Da das nur verhältnismäßig wenige Psalmen sind, dürfen wir uns die Verwendung des A. im synagogalen Gottesdienst nicht als allzu reich u. ausgedehnt vorstellen. Vgl. *Akklamation B 2.

B. Christlich. — I. Liturgisches. 1. Verwendung in der Psalmodie. Wenn bei irgendeinem Stück der christlichen Liturgie der Zusammenhang mit dem synagogalen Gottesdienst gesichert ist, dann ist das beim A. der Fall, das ja (nach dem Vorbild der LXX) einfach unübersetzt übernommen wurde, eine Erscheinung, die nur noch im Amen ihr Gegenstück hat. Indessen besagt diese Entlehnung keineswegs Ausschluß jeglicher eigenständigen Entwicklung. Im Gegenteil, erst auf christlichem Boden ist das A. zu einem wirklich reichen Eigenleben aufgeblüht. Zunächst ist eine viel häufigere Verwendung dieses Gebetsrufes festzustellen. Hieronymus berichtet ausdrücklich, daß die Christen im Gegensatz zu der ‚bis heute' bestehenden jüdischen Gewohnheit, das A. nur bestimmten Psalmen beizufügen, es ohne Unterschied bei allen Psalmen singen (comm. in Ps. 104 [Anecd. Maredsol. 3, 1, Mareds. 1895, 76f]). Im gleichen Sinn ordnet PsAthanas. (virg. 20 [PG 28, 276]) für das Beten des Psalteriums im nächtlichen Offizium an: ‚Nach je 3 Psalmen sprich das A.' Indessen war diese Praxis noch keine allgemeine; so erinnert die Art u. Weise, wie die ägyptischen Mönche das A. verwandten, an jüdische Gewohnheiten: ‚Kein Psalm soll mit dem Responsum A. gesungen werden, wenn er nicht A. als Überschrift trägt' (Cassian. inst. 2, 11 [CSEL 17, 27]). In die gleiche Richtung weist die Bestimmung der äthiopischen Rezension der heute allgemein als Ἀποστολικὴ παράδοσις des Hippolyt angesprochenen Schrift: Bei der Psalmodie des abendlichen Liebesmahles sollen jene Psalmen genommen werden, denen Alleluja beigeschrieben ist; ‚u. alle sollen, wenn der Bischof die Psalmen singt, A. sprechen' (R. H. Connolly, The so-called Egyptian Church Order [Cambr. 1916] 189). An der entsprechenden Stelle im syrischen Testamentum Domini (134 Rahmani) ist dieser einschränkende Zusatz für die Wahl der Psalmen bezeichnenderweise weggefallen. Dort ist nur die Rede von ‚geistlichen Psalmen', zu denen das ganze Volk A. ‚antwortet'. Indessen ist dieser eingeschränkte Gebrauch des A. beim Beten der Psalmen immer mehr zugunsten einer ausgedehnteren Verwendung außer Übung gekommen. So kennt auch bereits Cassian. die Praxis, den 12., d. i. letzten Psalm der nächtlichen Vigilien mit dem Responsum A. zu beschließen (inst. 2, 5 [CSEL 17, 22]). Benedikt ordnet an, grundsätzlich im ganzen ‚tempus per annum' die zweite Hälfte der 12 Psalmen des Nachtgottesdienstes mit A. zu singen (reg. 15). Noch weiter gehen einige Riten des christlichen Ostens: Der byzantinische Ritus schließt bei der Rezitation des Psalteriums jede στάσις (das sind durchschnittlich 3 Psalmen; vgl. oben PsAthanas.) mit 3mal wiederholtem Ἀλληλούια, Ἀλληλούϊα, Ἀλληλούια, δόξα σοι, ὁ θεός ab (Horologion [Rom 1937] 21); ähnlich der ostsyrische Ritus nach jeder Mar-

mītha mit wenigstens 3maligem A. (Breviarium Chaldaicum [Paris 1886/7 oder Rom 1938] 3 u. ö). In letzterem Ritus weist auch die Verwendung eines doppelten 3maligen A. beim Schūrājā (einer vollständig aus Psalmversen gewobenen Liedart) auf die althergebrachte Sitte hin, zu den Psalmen regelmäßig das A. zu singen (aO. 4f). Ähnlich finden wir im koptischen Ritus bei der Proskomidie vom Volk gesungene, selbständige Psalmstichoi, die mit A. eingeleitet u. abgeschlossen werden (Koptisches Euchologion, unierte Ausg. [Kairo 1898] 7).

2. Verwendung in der Meßliturgie. Hier greifen wir auch den Ursprung des Gesanges des A., wie ihn, verbunden mit einem Psalmvers, die verschiedenen christlichen Liturgien vor der Verlesung des Evangeliums in der Messe bieten. Einige, wie P. Wagner, haben die Ansicht vertreten, das A. sei hier ursprünglich ein selbständiger Gesang gewesen u. erst nachträglich seien Psalmverse (vielleicht, um die zahlreichen verschiedenen Melodien besser unterscheiden zu können) hinzugefügt worden. Diese Ansicht ist liturgiegeschichtlich unhaltbar. Am Anfang der Entwicklung steht, wie wir gesehen haben, das A. als Responsum zu den Psalmen. Später tritt, wie auch bei allen übrigen Responsorialgesängen, die Psalmodie in den Hintergrund u. verschwindet entweder ganz oder wenigstens bis auf kleinste Bruchteile. So ist das A. vor dem Evangelium mit seinem Psalmvers als das letzte Stadium einer abbröckelnden Entwicklung anzusprechen. Wegen seiner Stellung an diesem hervorragenden Platz erfuhr das A. vor dem Evangelium musikalisch eine ganz besondere Beachtung. Die kirchlichen Sängerschulen nahmen die Ausführung dieses Gesanges dem Volke ab (letzte Spuren der Beteiligung des Volkes an diesem Gesang vielleicht im Stowe-Missale) u. zierten dieses A. mit langen Tonreihen ausgesuchtester Schönheit u. kunstvollsten Baues (‚iubilus'). Daß ein A. an dieser Stelle uralt ist, beweist am besten die Tatsache, daß es hier allen christl. Riten des Ostens wie des Westens gemeinsam ist. Wo es verlorengegangen ist, wie im äthiopischen, oder verstellt, wie im altgallischen oder mozarabischen Ritus, haben wir noch heute die Dokumente für den sekundären Charakter dieser Entwicklung (im Äthiopischen ist es dem Diakon zugefallen: ‚Alleluja, steht auf u. vernehmt . .' [J. M. Hanssens, Institutiones liturg. 3, Rom 1932, 187]; für das Mozarabische s. Conc. v. Toledo IV vJ. 633 cn. 12 [Mansi 10, 622]).

3. Verwendung bei hymnischen Stücken. Die Haltung des frühen Christentums zum A. ist nach dem Gesagten im Vergleich zu der des Judentums eindeutig als Neigung zu einer ausgiebigeren Verwendung desselben zu bestimmen. Das gibt sich auch darin kund, daß es nicht bloß bei den Psalmen, sondern auch bei anderen hymnischen Stücken gebraucht wird. So tritt es bereits Apc. 19, 1/8 auf als Einleitung u. Abschluß großer Doxologien; ebenso lassen die noch aus judenchristlichen Kreisen stammenden Oden Salomons jedes Lied mit A. enden. Wahrscheinlich muß auch die etwas unklare Stelle bei Tertull. (or. 27 [CSEL 20, 1, 198]: diligentiores in orando subiungere in orationibus A. solent et hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant qui simul sunt) von einer solchen Verwendung des A. verstanden werden. So ist es ganz begreiflich, wenn auch die liturgische Dichtung des christlichen Ostens, die ja ganz aus dem responsorialen Psalmengesang herausgewachsen ist u. auch gern ihre einzelnen Liedstrophen (Troparien) in ehemals vom Volk gesungenen Akklamationen endigen läßt, sich nicht dem Einfluß des A. entziehen konnte u. wollte. So schließt bereits das berühmte Troparion eines Papyrus aus Fajjūm Ὁ γεννηθεὶς ἐν Βηθλεέμ (C. Bickell: Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer 2/3 [1887] 83/7) mit: δόξα τῷ πατρί, ἀλληλούϊα; δόξα τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, ἀλληλούϊα, ἀλληλούϊα, ἀλληλούϊα. Aus vielen weiteren Beispielen nenne ich nur 2 besonders charakteristische: im ὕμνος ἀκάθιστος endet jede zweite Strophe mit A. u. im Kontakion des Totenoffiziums für Priester sogar jede Strophe (Goar, Euchologion[2] [1730] 457/9). Indessen dürfen wir hier folgende bedeutsame Tatsachen nicht übersehen: in allen Responsa (Unjāthā) der Madrāschē des hl. Ephräm, die Th. J. Lamy in seiner Ausgabe vereinigt hat, findet sich auch nicht ein einziges Mal ein solches mit A. Und in dem ältesten ‚Antiphonale' der Ostkirche, das wir kennen (PO 6, 1 u. 7, 5), treffen wir in dem ersten geschlossenen Corpus von 210 größeren Antiphonen nur eine einzige, die mit A. endigt. Erst bei den Antiphonen zum Großen Einzug u. zur Kommunion findet sich in dieser Sammlung das A. häufiger. Überhaupt scheint das A. bei der Austeilung der hl. Kommunion sowohl im Osten wie im Westen besonders gerne gesungen worden zu sein.

4. Ethos des Alleluja. Das A. ist von Anfang an ein Ruf des Jubels u. der Freude. Darum diente es den Christen in besonderer Weise zum Ausdruck der österlichen Freude. ‚A sancto Pascha usque Pentecosten sine intermissione dicatur

A.' (Benedict. reg. 15). Ja einige Väter scheinen im A. den ,himmlischen' Gesang gesehen zu haben (vgl. E. Peterson, Das Buch von den Engeln [1935] 137). Um den Freudencharakter des A. noch stärker zu unterstreichen, pflegen die lateinischen Kirchen des Westens seit alters wenigstens in der Bußzeit der großen 40tägigen Fasten gänzlich auf den Gesang des A. zu verzichten. In Rom war der Zeitpunkt für diese Depositio des A. zunächst das ,caput Quadragesimae'; später, d. h. nach der Reform Gregors d. Gr. (s. Callewaert), der Sonntag Septuagesima. Mit eigenen Alleluja-Offizien wurde dieser Gesang verabschiedet oder gar ,begraben'; vgl. das Alleluja am 1. Fastensonntag im ambrosianischen u. mozarabischen Ritus. Demgegenüber kennt der byzantinische Osten nichts von einer Einschränkung des Gesanges des A. in der großen Buß- u. Fastenzeit; im Gegenteil, wir stoßen sogar auf eine Vermehrung des A.-Gesanges im Tagzeitengebet. Die Fasttage heißen deswegen geradezu ,Tage des Alleluja'; u. die Angehörigen dieses Ritus empfinden das A. als einen Gesang der Trauer u. der Buße (dieser Unterschied wurde sogar einer der vielen Streitpunkte zwischen Griechen u. Lateinern; vgl. Humbert. adv. Graecorum calumnias 57 [PL 143, 968]). Die Auswirkung dieser östlichen Auffassung vom Ethos des A. reicht bis in den liturgischen Brauch der Kirche von Benevent, wo nach Ausweis des Cod. Vat. lat. 10673 (11. Jh.) am Karfreitag während der Adoratio crucis zum Ego sum α et ω Alleluja gesungen wurde (Paléographie Musicale 14 [1931] 305_1). — Eine Erklärung für diesen Wandel im Ethos bietet die Begräbnisliturgie. Hieron. berichtet uns vom Begräbnis der Fabiola, daß die Gewölbe der Kirche vom Gesang des Alleluja widerhallten (ep. 77, 11 [CSEL 55, 48]). Gleiches wird aus Gallien vom Tode der hl. Radegunde berichtet (ASS Aug. 3, 82). Den Sinn eines solchen Brauches deutet uns am besten der A.-Vers vor dem Evangelium aus der Begräbnisliturgie des byzantinischen Ritus: ,Alleluja. Glückselig, Herr, den du erwählt u. aufgenommen hast.' In diesem gleichen dankbar-frohen Sinn gebraucht der byzantinische Ritus das A. noch zu wiederholten Malen in der Begräbnisliturgie. Mit der Zeit drängen sich jedoch die Empfindungen der Trauer vor; man behält zwar noch das A. bei, gestaltet es jedoch innerlich zum ἐπιτάφιος θρῆνος um. Damit war der Weg zur Verwendung des A. gerade an Buß- u. Fasttagen offen. — In den übrigen Zeiten des Kirchenjahres zeigten die einzelnen Kirchen gerade in den älteren Zeiten große Verschiedenheiten im Gebrauch des A. Leider lassen die ungenauen Zeugnisse der kirchlichen Schriftsteller hier die Einzelheiten nicht sicher greifen. Besonders widerspruchsvoll sind die Zeugnisse bezüglich der Praxis der älteren römischen Kirche. So behauptet Sozom. (h. e. 7, 19 [PG 67, 1476]), in der römischen Kirche singe man das A. nur am 1. Ostertage; Cassiodor wiederholt fast wörtlich dasselbe (PL 69, 1156). Demgegenüber bemerkt Gregor d. Gr. an einer sehr verschieden gedeuteten, ja sogar ganz verschieden gelesenen Stelle (registr. 9, 26 [2, 59f Hartmann]), die römische Kirche habe zur Zeit des Damasus unter dem Einfluß des Hieron. das A. von Jerusalem übernommen, u. er (Gregor) habe diesen Brauch abgeschafft (,amputavimus'), während die traditionelle Auffassung dahingeht, Gregor habe das A. der Messe auch auf das tempus per annum ausgedehnt. Letzterer Ansicht liegt vielleicht die Bemerkung des Diakons u. späteren Papstes Johannes (gest. 526) zugrunde, das A. werde bis Pfingsten gesungen (ep. ad Senarium 13 [PL 59, 406 = A. Wilmart, Analecta Regin., Roma 1933, 178]). Wir selbst möchten den vielen mißglückten Versuchen, diese widerspruchsvollen Zeugnisse in Einklang zu bringen, keinen neuen hinzufügen.

II. Nichtliturgisches. Außerhalb der Liturgie fand das A. bei den Christen des Altertums ebenfalls reiche Verwendung. Quocumque te verteris, arator stivam tenens alleluia decantat (Hieron. ep. 46, 12 [CSEL 54, 342]). Selbst die kleinen Kinder sollen es schon lernen u. ihren Verwandten vorsingen (Hieron. ep. 107, 4 [CESL 55, 295]). Im Kloster der hl. Paula wurden die Jungfrauen mit A. zum nächtlichen Gottesdienst geweckt (Hieron. ep. 108, 20 [CSEL 55, 335]). Über die exorzistische Bedeutung der Worte ἀμὴν ἀλληλούια auf einem Berliner Amulett (C. Schmidt u. W. Schubart, Altchristl. Texte [1910] 130) vgl Peterson, HTh 233; *Akklamation B 8 Ende.

F. Cabrol, Art. Alleluia (Acclamation): DACL 1, 1229/46. – C. Callewaert, L'œuvre liturgique de S. Grégoire. La Septuagésime et l'A.: RevHistEccl 33 (1937) 306/26. – A. Dohmes, Der Psalmengesang des Volkes in der eucharistischen Opferfeier der christl. Frühzeit: Liturgisches Leben 5 (1938) 128/51. – L. Eisenhofer, Handbuch 1, 191f. 492f. – A. Eizenhöfer, Der Allelujagesang vor dem Evangelium: EphLit 45 (1931) 374/82. – G. Gassner, Das Selbstzeugnis Gregors d. Gr. uber seine liturgischen Reformen: JbLw 6 (1926) 218/23. – J. Glibotić, De cantu ,Alleluia' in Patribus s. VII antiquioribus: EphLit 50 (1936) 99/123 = (französisch) Rev. du

chant Grég. 41 (1937) u. 42 (1938). – L. GOUGAUD, Les adieux à l'Alleluia: EphLit 41 (1927) 566/71. – O. MÜLLER, Vom Alleluia: Kirchenmusik 10 (1909) 122/35. – C. S., De Alleluia origine et praxi in antiquissimis Liturgiis: EphLit 39 (1925) 231/7. – H. SCHLIER, Art. Alleluia: ThWb 1, 264. – F. VIGOUROUX, Art. Alleluia: DictB 1, 369f. – P. WAGNER, Einführung in die gregorianischen Melodien 1² (1901) 94/100; Art. Alleluja (chant): DACL 1, 1226/29. *H. Engberding.*

Allerheiligen. Das Fest A. ist in seiner heutigen Gestalt u. an seinem heutigen Termin (1. XI.) erst im 8./9. Jh. entstanden. Doch liegen in der Geschichte der alten Kirche viele Ansatzpunkte für ein solches Kollektivfest vor. Zunächst gab es Feste für alle Märtyrer, die man nach der großen Verfolgung nicht mehr alle einzeln verehren konnte. So gibt es eine Predigt von Joh. Chrys. (2, 711ff Montf.), die an einem solchen Fest in der Woche nach Pfingsten gehalten wurde. Das syrische Martyrologium von 411 (KlT 2², 10) setzt ein Fest aller Märtyrer für Nisibis auf Freitag nach Ostern an. Der antiochenische Festkalender des frühen 6. Jh. kennt ein Fest aller Heiligen nach der Osterwoche bzw. am Mittwoch der 2. Woche nach Ostern (Baumstark 126). Daneben gibt es in Syrien noch ein unbewegliches Fest aller Märtyrer am 13. V. (Bickell 467; Ephraem carm. Nisib. ed. Bickell 23). In Rom finden sich diese verschiedenen Feste wieder. Im ältesten römischen Epistelverzeichnis ist für den Sonntag nach Pfingsten angegeben: Domin. in nat. sanctorum (RBén 27 [1910] 58). Es liegt hier wohl das Fest vor, das schon zZ. des Chrysostomus im Orient gefeiert wurde. Ein ähnliches Kollektivfest aller Apostel kam aus Syrien nach Rom (Lietzmann, Petrus² 143/5). Wichtig ist, daß der 13. V., der zur Zeit Ephraems in Syrien als Fest aller Märtyrer begangen wurde, in Rom iJ. 609 oder 610 dazu benutzt wurde, um an diesem Tage das Pantheon zur Kirche S. Maria ad martyras zu weihen (Lib. Pont. 1, 317 Duch.). Dieser Kirchweihtag bildet den Ausgangspunkt für die Entwicklung des heutigen A.festes. Die Erweiterung von einem Fest aller Märtyrer am 13. V. zum Fest aller Heiligen nahm Gregor III (731/41) vor, der an diesem Tage in der Peterskirche ‚dem Erlöser, seiner hl. Mutter, allen Aposteln, Märtyrern, Konfessoren u. allen Gerechten' ein Oratorium weihte (Lib. Pont. 1, 417. 421 Duch.). Gregor IV (827/44) verlegte das Fest auf den 1. XI. (Beleth explic. 127: PL 202, 133). Er erreichte auch die Einführung in das Frankenreich (Ado martyrol.: PL 123, 387). Von dieser Zeit an gibt es das Fest A. im heutigen Sinne. — Ob u. wieweit hinter den besprochenen christlichen Festbildungen Anregungen der außerchristlichen Umwelt stehen, ob insbesondere etwa Tempel u. Kultfeiern zu Ehren der Gesamtheit der Götter einen entfernten Einfluß ausgeübt haben, läßt sich nicht sagen, da über vorchristl. Einrichtungen dieser Art bisher wenig bekannt ist (vgl. etwa Wissowa, Rel. 77).

A. BAUMSTARK, Der antiochenische Festkalender des fruhen 6. Jh.: JbLw 5 (1925) 123/35. – G. BICKELL, Bespr. von Wright, An ancient Syrian Martyrology: ThQS 48 (1866) 466/8. – CASPARI, Art. A.: Herzog-H. 1, 375. – EISENHOFER 1, 606f. – K. A. H. KELLNER, Heortologie ³ (1911) 178/80. – NILLES 1, 313f. – P. SARTORI, Art. A.: Bächtold-St. 1, 263f. *W. Schneemelcher.*

Allerseelen. Das Fest, das heute am 2. XI. dem Gedächtnis aller Toten gewidmet ist, erscheint erst im 10. Jh. in Cluny u. hat sich von dort vor allem durch das sog. Statutum Odilonis pro defunctis (PL 142, 1037f, wohl etwa 1030 entstanden) weit verbreitet. Wir haben allerdings einige Zeichen dafür, daß es auch schon vorher ähnliche Feiern gab, die sich meist dem heidnischen Brauch der Totengedächtnisfeier anschlossen, aber von der Kirche nicht für die Gesamtheit eingeführt wurden. So berichtet Widukind v. Corvey (res gestae Saxonicae 1, 12 p. 18 Waitz-Kehr ⁴) von einer derartigen Feier am 1. X. (vgl. Pangerl 160). Isidor v. Sevilla schreibt seinen Mönchen eine Messe für die Seelen aller Verstorbenen am Tage nach Pfingsten vor (reg. monach. 24, 2 [PL 83, 894]; Freistedt 50f). In Rom scheinen die Parentalia im Februar auch von den Christen als Totengedenkfest gefeiert zu sein (Polem. Silv. fasti [CIL 1, 1², 259]; CIL 10, 1, 3792; PsAug. s. 190/1 [PL 39, 2100f]; Th. Klauser, Cathedra im Totenkult [1927] 173/6). In Afrika hat Augustin sehr gegen die Unsitten bei der Märtyrer- u. Totenverehrung kämpfen müssen; ob dort schon ein Gedächtnistag für alle Seelen festgesetzt war, ist nicht klar zu erkennen (Quasten 318/31). Wenn also auch in älterer Zeit Gedächtnistage für die Seelen der Abgeschiedenen angesetzt waren (*Totengedächtnistage), so ist doch ein eigentliches Allerseelenfest der älteren Zeit unbekannt u. erst durch Einfluß der Cluniacenser in die gesamte Kirche eingeführt. Dabei sind viele Bräuche u. Sitten von der Verehrung der einzelnen Seele auf den Gedächtnistag aller Seelen übergegangen.

EISENHOFER 1, 607. – E. FREISTEDT, Altchristl. Totengedächtnistage (1928). – K. A. H. KELLNER, Heortologie ³ (1911) 242f. – F. PANGERL, Zur Geschichte des Allerseelenfestes: ZkTh 49 (1925) 160. –

J. Quasten, Die Reform des Martyrerkultes durch Augustinus: ThGl 25 (1933) 318/31. – P. Sartori, Art. A.: Bächtold-St. 1, 267/73. *W. Schneemelcher.*

Almosen.

A. Nichtchristlich. I. Wortgeschichte. Das Wort A. ist ebenso wie die entsprechenden Wörter der anderen europ. Sprachen (fr. aumône, engl. alms, ital. elemosina) zwar hergeleitet von dem griech. ἐλεημοσύνη, dieses ist aber im klassischen Griechisch nicht nachweisbar. Es findet sich zuerst bei Callim. (hymn. in Delum 4, 152), wo es aber, wie das ältere Wort ἔλεος, Mitleid bedeutet. Weder die Griechen noch die Römer haben in ihrer Sprache einen eigenen Ausdruck für Gabe an Arme, Almosen, geprägt. Die Bedeutungsverengerung ἔλεος, ἐλεημοσύνη von ‚Mitleid' zu ‚Barmherzigkeit gegen Arme', ‚Armengabe' hat sich im griechisch sprechenden Orient vollzogen, in der Literatur zuerst in LXX (Prov. 21, 26: der Fromme gibt u. versagt nicht, ὁ δίκαιος ἐλεᾷ καὶ οἰκτείρει ἀφειδῶς; ferner Dan. 4, [27] 24: τὰς ἁμαρτίας . . ἐν ἐλεημοσύναις λύτρωσαι καὶ τὰς ἀδικίας ἐν οἰκτιρμοῖς πενήτων); aber auch anderswo (PsPhocyl. 23: κληρώσας σέο χεῖρ' ἐλέου χρῄζοντι παράσχου; Or. Sib. 2, 80. 81. 82). 'Ελεημοσύνην ποιεῖν passim in LXX. In diesem ungriech. Sinn findet das Wort sich unter den abendländischen heidnischen Autoren vielleicht zuerst bei Diog. L. 5, 1, 17: ὀνειδιζόμενός ποτε ὅτι πονηρῷ ἀνθρώπῳ ἐλεημοσύνην ἔδωκεν, ‚οὐ τρόπον', εἶπεν, ‚ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον ἠλέησα'. — Eine parallele Bedeutungsverengerung erleidet das altgriech. ἔρανος. In der klassischen Zeit bezeichnete es u. a. den Beitrag, den mehrere Personen einem in Not befindlichen Freunde zollen; die Handlung heißt ἐρανίζειν bzw. ἐρανίζεσθαι. 'Ερανίζειν gebraucht Philo im Sinne von betteln (bei Euseb. praep. ev. 8, 358d Giff.: τροφὴν ἐρανίζειν); so auch der Rhetor Adaeus (bei Sen. controv. 10, 4), Plut. mor. 1058 A; Luc. Tim. 45; Anth. Pal. 7, 336, 2. — Das latein. stips, Kleingeld, in der Verbindung stipem cogere gesagt von den Metragyrten (Cic. leg. 2, 22: Praeter Idaeae matris famulos, eosque iustis diebus, ne quis stipem cogito), wird später von Almosen gebraucht: Sen. benef. 4, 29, 2 (s. u.). In alten Glossaren wird es mit ἔρανος umschrieben (Schloßmann: RhMus 59 [1904] 58_7).

II. Bewertung des Almosengebens. Parallel mit dem Vorkommen des Wortes Almosen u. dem Fehlen desselben im Orient u. im klassischen Abendland geht die Wertschätzung der Handlung. Das Geben an Arme wird in Ägypten seit ältester Zeit als wichtige Tugend geschätzt (*Armut); ebenso in Israel, hier in steigendem Maße: ‚Brennendes Feuer löscht das Wasser aus, u. Mildtätigkeit (ἐλεημοσύνη) sühnt Sünden' (Sir. 3, 30), ‚Wohltätigkeit (ἐλεημοσύνη) reinigt von jeglicher Sünde' (Tob. 12, 9). Bei Griechen u. Römern dagegen wird das Almosengeben, das auch bei ihnen selbstverständlich geschah (καὶ πολλάκι δόσκον ἀλήτῃ), niemals als etwas Verdienstliches betrachtet; ihren Moralisten gilt es als zu wenig bedeutend, zu wenig von der Opferwilligkeit fordernd, um als ‚Wohltat' gerechnet werden zu können: εὐεργεσία . . ἢ εἰς σωτηρίαν καὶ ὅσα αἴτια τοῦ εἶναι, ἢ εἰς πλοῦτον, ἢ εἰς τι τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, ὧν μὴ ῥᾳδία ἡ κτῆσις, Ael. Arist. 1361a 30; ebenso urteilt Sen. (benef. 4, 29, 2): Beneficium est opera utilis, sed non omnis opera utilis beneficium est; quaedam enim tam exigua sunt, ut beneficii nomen non occupent . . Quis beneficium dixit quadram panis aut stipem aeris abiecti aut ignis accendendi factam potestatem?

B. Christlich. I. Neues Test. Das NT übernimmt ἐλεημοσύνη (eleemosina) in der bereits im atl. Sprachgebrauch vollzogenen Verengerung von Gerechtigkeit (ṣedāquāh), gnädigem Verhalten Gottes u. der Frommen (Dtn. 24, 13; Ps. 23, 5; Jes. 1, 27 u. ö.), zur Armenliebe als Tugend u. Armengabe als Tat. In ἐ. ποιεῖν (Mt. 6, 2; Act. 9, 36), neben ἐ. διδόναι (Lc. 11, 41; 12, 33) klingt wohl noch die ursprüngliche weitere Bedeutung nach. Das Wort A. fehlt im Joh.-Ev. u. in den Briefen; aber die Synoptiker bringen es (Mt. 6, 2ff; Lc. 11, 41; 12, 33) in der Auseinandersetzung Jesu mit der veräußerlichten Werkgerechtigkeit der Gesetzeslehrer, u. die Apg. (9, 36; 10, 2) als bezeichnenden Zug im Bilde echter jüdischer (Cornelius) u. christlicher (Tabitha) Frömmigkeit. Denn auch in der ethischen Bewertung des A. hält das NT an der im Judentum erstmals gelegten religiös-sittlichen Grundlage fest. Schon das Frühchristentum ist sich dieses Zusammenhanges voll bewußt, wie sich aus der ausgiebigen Verwertung atl. Texte ergibt; eine Beeinflussung von der hellenistischen Umwelt her kommt daneben kaum in Frage, wenn auch Anklänge bei griech. u. röm. Ethikern sich finden. Ein bezeichnendes Beispiel dafür bietet Act. 20, 35 (s. u.), verglichen mit Aristot. eth. Nic. 4, 1; 9, 7; Sen. ep. 81; benef. 3, 15, 4 (Wettstein, NT 2, 600; E. Wechssler, Hellas im Evangelium [1936] 246 u. a.). Neu ist dagegen im NT die Versetzung des Almosens, wie jedes sittlichen Tuns, in die höhere Ebene des nahenden Gottesreiches. Die national be-

grenzte Gemeinde des atl. Volkes, dem Schöpfer aller Menschen (Prov. 22, 2), dem wirklichen Eigentümer aller Erdengüter u. Wahrer des Rechtes auch der Armen (Prov. 14, 31) untertan, alle Volksgenossen als Brüder untereinander verpflichtend (Lev. 25, 35f), weitet sich aus zur universalen Gemeinschaft der Gotteskinder (Lc. 10, 25ff), deren himmlischer Vater Barmherzigkeit nicht nur gebietet, sondern selbst wesenhafte Liebe ist (1 Joh. 4, 8. 16). Der Blick ist über diese Zeitlichkeit hinausgewandt. An die Stelle des hochgespannten atl. Ideals ‚Es soll bei dir kein Armer sein' (Dtn. 15, 4) tritt die schlichte Hinnahme der Welt u. ihrer Mängel: ‚Arme habt ihr allezeit bei euch' (Mt. 26, 11; Joh. 12, 8). Darum kann auch das A. die Armut nicht beseitigen wollen, ihm liegt die geistige Not sogar näher als die leibliche. Aber es bleibt geboten, es soll Barmherzigkeit nicht nur vortäuschen, sondern wahrhaft helfen (Jac. 2, 15. 16). Es hat auch in der christlichen Daseinsordnung seine Stelle, u. nie wird es an solchen fehlen, denen ‚Geben seliger ist, als Nehmen' (Act. 20, 35, ein mündlich überliefertes Herrenwort, das in 1 Clem. 2, 1; Epiph. haer. 74, 5; Ephraem opp. gr. 2 [1743] 235 C; Const. Ap. 4, 3, 1 noch nachklingt). Gottes- u. Nächstenliebe, im AT noch äußerlich getrennt (Dtn. 6, 5; Lev. 19, 18), werden im NT miteinander verschmolzen (Mt. 22, 37 u. Parall.), u. in diesen Lebensstrom eingeschaltet gewinnt auch der Begriff der ἐ. etwas von der ehemaligen Weite zurück, die ihm hernach Aug. (serm. 42, 1) nochmals wiederzugeben versuchte. So nimmt das Evangelium auch die ethisch-individuelle Vertiefung des Almosengebens auf, zu der die Weisheitsbücher fortgeschritten waren, ohne sich auf diese zu berufen (doch spielt schon 2 Cor. 9, 7 auf LXX Prov. 22, 8 an, u. 1 Petr. 4, 8 zitiert Prov. 10, 12). Opferwilligkeit, Freundlichkeit, Freudigkeit werden hier (Lc. 12, 33; 2 Cor. 8, 12; 9, 7; 1 Tim. 6, 18) wie dort (Prov. 3, 28; 18, 15ff; Tob. 4, 8. 9) vom Gebenden gefordert. Aber um so schärfer werden auch die mit dieser Umstellung auf die persönliche Heilserwartung verbundenen Gefahren gekennzeichnet. Jede menschliche Eitelkeit (Mt. 6, 2ff; Mc. 12, 41) u. niedrige Selbstsucht (Lc. 14, 12ff) entwertet das A. ebenso in der Wurzel, wie äußeres Tun ohne die Gesinnung wahrer Liebe, die der Name ‚Jünger' fordert (Mt. 10, 42; Mc. 12, 41ff u. Lc. 21, 1ff; 1 Cor. 13, 3). A. ist, weit über die Behebung äußerer Not u. selbst die eigene Loslösung vom Irdischen hinaus, Bekenntnis des Glaubens, Betätigung der Liebe u. sogar einer schrankenlosen Gebewilligkeit, wenn die Lage des Nächsten sie aufruft (Mt. 5, 41; Lc. 6, 30) u. es gilt, ‚vollkommen' zu werden (Mt. 19, 21). A. ist Opfer u. Gottesdienst (Jac. 1, 27). Wohl ist ihm auch in der neuen Heilsordnung Vergeltung u. Lohn gewiß (Mt. 10, 42; Mc. 9, 40; Lc. 14, 14). In Bildern, die in der Folge der Mißdeutung nicht immer entgangen sind, veranschaulicht Jesus selbst diese Umwandlung irdischer Güter in unvergängliche Schätze im Himmel (Mt. 6, 19f; Mc. 10, 21; Lc. 12, 33; 16, 9; 18, 22), wie schon das AT im A. ein Darlehen an Jahwe sah, das er treulich zurückerstatten wird (Prov. 19, 17). Werktätige Nächstenliebe ist sogar entscheidend für die Beseligung oder Verwerfung im Endgericht (Mt. 25, 31ff). Aber dieser Lohn selbst gewinnt, als gottgesetztes Endziel des sittlichen Strebens u. Eingang in die ewige Vollendung in Gott verstanden, höchsten sittlichen Wert. Diese schon in den Evangelien niedergelegten Grundgedanken bringt Jac. 2, 1/13 den judenchristlichen Gemeinden in der Zerstreuung mahnend in Erinnerung. In die heidenchristliche Welt überträgt sie Paulus: nicht nur in erneuter Herausarbeitung der Motive u. Eigenschaften helfender Liebe (2 Cor. 9, 7), sondern auch in klarer Besinnung auf die Grenzen des Gebens (2 Cor. 8, 12ff), auf die Erfordernisse eines geordneten Gemeindelebens (Eph. 4, 28; 2 Thess. 3, 10; 1 Tim. 5, 16) u. auf seine Bedeutung für das Gemeinschaftsbewußtsein der werdenden Kirche (Act. 11, 29; Gal. 2, 10; 6, 10).

II. Kirchenväter. Mit Gebet u. Fasten verbunden (Did. 15, 4; Cypr. dom. or. 32; op. et eleem. 5 [zu Tob. 12, 8ff]; Leo M. serm. 12, 4; Aug. enn. in Ps. 42, 8), zuweilen sogar beiden vorangestellt (2 Clem. 16, 4), geht das A. über die ersten judenchristlichen Gemeinden mit ihren atl. Traditionen (Act. 10, 2. 4) in die Frömmigkeitsübung der jungen Kirche ein. Immer wieder wird es als Gottesgebot eingeschärft, u. schon vor dem Ende der Verfolgungszeit widmen ihm Cyprian aus der Gemeindeseelsorge heraus (op. et eleem.) u. Clemens Alex., auf naheliegende Gewissensbedenken der Reichen feinfühlig eingehend (quis dives salvetur?), eigene Schriften. Das A. wird Zeuge des gebefreudigen Enthusiasmus der auf die Wiederkunft harrenden Frühzeit (Act. 4, 32. 37; Herm. vis. 3, 9, 4ff), der irdischer Besitz noch eine gefährliche Last auf der kurzen Erdenreise war (Herm. vis. 3, 9, 2), die abzunehmen der Arme von Gott bestimmt schien (Herm. sim. 1, 8ff). Es muß aber auch die allmähliche Erkaltung der ersten Liebe erfahren, die, um das eigene Leben u. die Erben

besorgt (Cypr. op. et el. 9ff; 16, 18; Aug. serm. 9, 20), nach Ausflüchten zu suchen beginnt u. die Prediger des 4. Jh. bereits mit Sorge erfüllt (Bas. ad div. hom. 6; Greg. Naz. paup. am. hom. 14; Joh. Chrys. in Mt. hom. 85, 3). Als täglich nahe Bruderliebe, die auch im Irdischen reich u. arm miteinander verbindet (Did. 4, 8; Barn. ep. 19, 8; Tert. apol. 39) u. in Gabe u. dankbarer Fürbitte aufeinander anweist (wie Ulme u. Weinstock: Herm. sim. 2; Clem. Al. strom. 6, 117, 3; Const. Ap. 3, 4, 3) hält das Almosen die Not von der Gemeinde auch in der Zeit der Verfolgung fern. Aus kleinen Gaben, oft durch Fasten erübrigt (Const. Ap. 5, 1, 4) u. arbeitend erspart (ebd. 4, 5, 3), entsteht das erste kirchliche Vermögen, Gottes- u. Armengut zugleich (Joh. Chrys. in Mt. hom. 76, 4; Aug. ep. 185, 9, 35f), das im wirtschaftlichen Zusammenbruch des untergehenden Reiches seine letzte u. schwerste Probe zu bestehen hatte. Jederzeit ist dabei das A. ein Werk persönlicher Opferbereitschaft geblieben, als ‚Gabe der Kinder' in völliger Freiheit gegeben (Iren. 4, 18, 2), für jeden wahren Christen selbstverständliche Pflicht (Tert. ad ux. 2, 4), im Tode noch sein Ruhm u. seine Hoffnung (ILCV 1103: pauperum amator, aelemosinae deditus omnis; 1652: in elemosinis omnino prumta; 1687: in aelemosinis profusa; 2483: elemosinam et oracionem studuit), durch noch so reichliches Wohltun der Kirche nicht zu ersetzen (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 21, 6). Aber weit bezeichnender für christliches Denken u. Glauben war die uranfängliche Aufnahme des A. in den gottesdienstlichen Raum (Tert. apol. 39; Cypr. op. et el. 15; Leo M. serm. 6/11 [de collectis]) u. sein Einbau als oblatio in die eucharistische Feier (Just. apol. 1, 67). Selbst ‚Gottes Opferaltar' (Polyc. ad Phil. 4, 3; Const. Ap. 2, 26, 8; 4, 3, 3; PsIgn. ad Tars. 9), sollte der Arme es ohne Beschämung aus der Hand Gottes durch die Kirche u. den Bischof als den verantwortlichen Verwalter des Kirchen- u. Armengutes (Const. Ap. 2, 35, 3f) empfangen, u. den Schenkenden sollte das Bewußtsein erheben, zur Anteilnahme an Gottes freigebiger Güte berufen zu sein (Cypr. op. et el. 25). Im übrigen erwächst die religiöse u. sittliche Bewertung des A. ganz aus ntl. Boden, unter Einbeziehung der bald steigenden Ansehens sich erfreuenden deuterokanonischen Schriften des AT, u. die im Evangelium schon sichtbare Spannung zwischen Ideal u. Wirklichkeit, Nächstenliebe u. Selbstliebe, Diesseits u. Jenseits spiegelt sich alsbald auch im Schrifttum des apostolischen Zeitalters u. der Väterzeit wider. Die Mahnungen zu schrankenlosem Geben (Lc. 6, 39) nehmen Justin apol. 1, 14 u. Herm. mand. 2, 4 u. a. auf, den Empfänger mit der schweren Verantwortung für jeden Mißbrauch christlicher Liebe belastend (Did. 1, 5; Herm. mand. 2, 4ff). Daneben behält aber auch die Mahnung des Apostels (2 Thess. 3, 10) zu kritischer Prüfung der Bedürftigkeit u. Würdigkeit ihr Recht, u. sogar ein Herrenwort kommt ihr zu Hilfe: ‚Schwitzen soll das A. in deinen Händen, bis du erkannt hast, wem du es geben sollst' (Did. 1, 6, bis ins MA hinein oft wiederholt; vgl. C. A. Kneller, Zum schwitzenden A.: ZKTh 26 [1902] 779ff; Fr. Schaub, Die kathol. Caritas [1909] 140f). Über die Verdienstlichkeit des A. besteht von Anfang an (Did. 1, 5) kein Zweifel; sie wurzelt so tief wie im AT auch im NT, daß sie jedenfalls nicht einseitig als Rückfall in jüdischen Moralismus zu werten ist. Der Hilfreiche geht den Weg des Lebens (Did. 1) u. des Lichtes (Barnab. 19), der Unbarmherzige den Weg des Todes u. der Finsternis (Did. 5; Barnab. 20). Gelegentlicher Überbetonung des äußeren Tuns wird aber ebensooft u. eindrucksvoll die Unersetzlichkeit der Liebesgesinnung entgegengehalten (Cypr. op. et el. 15; dom. or. 24; Aug. en. in Ps. 49, 13; Pomer. contempl. 3, 14, 3), die weder ein A. von unrechtmäßig erworbenem Gut, noch die Beteiligung der von der kirchlichen Gemeinschaft Getrennten zuläßt (Const. Ap. 4, 8; Joh. Chrys. in Mt. hom. 52, 5; 85, 3). Hier reiht sich auch die Auffassung des A. als eines Mittels der Sündenvergebung ein. Schon Did. 4, 6 u. 2 Clem. 16, 4 sprechen den Grundgedanken unzweideutig aus u. die Folgezeit hält ihn unverändert fest. Aber stets wird daneben auch die Notwendigkeit innerer Abkehr von der Sünde betont. Und wenn bisweilen, so Cypr. op. et el. 2 (bezeichnenderweise schon an die hernach so vielverwendeten Schriftstellen Sir. 3, 33 u. Lc. 11, 41 anknüpfend; zu letzterer u. a. Seipel 227) die sündentilgende Kraft des A. allzu vereinfacht u. aufdringlich hervorgehoben erscheint, sogar in der Gegenüberstellung Taufe–A., so überwiegt doch andererseits weitaus die vorsichtigere Beschränkung auf kleinere Verfehlungen (Aug. enchir. 70; Lact. div. inst. 6, 13) u. auf die Zügelung der selbstsüchtigen Neigungen (Iren. 4, 12, 5). Joh. Chrys. (in Phil. hom. 15, 3) warnt sogar ausdrücklich vor dem Mißbrauch der aus dem Vergleich mit Handel, Kauf, Markt u. a. entnommenen Ausdrücke. Von dieser Heilswirkung des A. (‚pro salute animae': Hieron. v. Hil. 20 [PL 23, 38]) konnten auch die Verstorbenen nicht ausgeschlossen bleiben, je mehr die Idee einer ins Jenseits hin-

übergreifenden Gemeinschaft der Heiligen Liturgie u. Frömmigkeit zu beherrschen begann (Tert. monog. 10; Cypr. ep. 1, 2). Damit bahnt sich eine neue Entwicklung an. Das bescheidene A. von Hand zu Hand findet im werdenden Mönchtum eine neue Stätte (Cassian. inst. 10, 22; Aug. mor. eccl. cath. 67; Bened. reg. 31. 53); Anstalt u. Stiftung treten ihm zur Seite. Aber in der Schenkung ‚pro remedio animae' an Kirche u. Arme nimmt es, nachdem schon Augustin auch Mönche u. Kloster der Wohltätigkeit empfohlen (op. monach. 17; en. in Ps. 103; serm. 13, 15. 16), alsbald eine neue Gestalt an: innerlich (Motive, Schriftbegründung, Verknüpfung von Geschenk u. Fürbitte, Verbindung mit Liturgie, Altar u. oblatio) die altkirchliche Überlieferung weiterführend, in der Schenkungsurkunde aber (donatio, testamentum) nochmals auf antike Formen zurückgreifend.

H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939). – Strack-B. 4, 536/58 (über die jüd. Privatwohltätigkeit); 559/610 (die altjüd. Liebeswerke; dazu J. Jeremias: ZNW 35 [1936] 77). – K. Bornhäuser, Von Wohltat u. Wohlgabe: Beth-El 21 (1929) 10/4. – R. Bultmann, Art. ἐλεημοσύνη: ThWb 2, 482f. – L. Lemme, Art. Almosen: Herzog-H. 1, 481/86. – Fr. Marx, Zur Geschichte der Barmherzigkeit im Abendlande (1917). – G. Ratzinger, Geschichte der kirchl. Armenpflege² (1884). – J. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren d. Kirchenväter (1907) 209/44 das Almosen. – G. Uhlhorn, Die christl. Liebestatigkeit in der alten Kirche (1882). – A. Wikenhauser, Die Liebeswerke in dem Gerichtsgemälde Mt. 25, 31/46: BiblZ 20 (1932) 366/77.

A: *H. Bolkestein;* B: *W. Schwer.*

Alpha — Omega s. A und O.

Alphabet s. Buchstaben.

Alphitomantie s. Mantik.

Alraun. I. Antike. Der A., μανδραγόρα (ungriech. vgl. Boisacq 607) oder κιρκαία (Diosc. 4, 75), Circekraut, genannt, ist ein stengelloses Kraut mit großen Blättern u. gelblichen, angenehm riechenden Beeren, das in Mittelmeerländern wächst; seine Wurzel erinnert an menschliche Gestalt (PsPythag. ad Diosc. 4, 75; Colum. rust. 10, 19; PsCassiod. i. Cant. 13 [PL 70, 1099]). Es gibt 3 verschiedene Arten von A. (Diosc. 1, 573). Plinius scheidet nach Farbe der Blätter, Größe der Blätter u. Wurzeln u. Höhe der Pflanzen eine männliche (candida) u. eine weibliche (nigra) Mandragora (n. h. 25, 147; vgl. Randolph 494). — A. ist besonders in der Heilkunde wichtig. Die Wurzel, zerrieben u. mit Wein u. Rosenöl gemischt, diente zu Umschlägen (Plin. ebd.); sie heilt Kröpfe (ebd. 26, 24), Drüsenbeulen (ebd. 26, 93). Der aus der Wurzel oder den Früchten gewonnene Saft (Plin. ebd. 25, 148; Diosc. 1, 571), selbst schon das Riechen an den Früchten (Diosc. ebd.) wirkt betäubend. Deshalb benützt man den in Wein gelösten Saft als Schlafmittel (Theophr. h. pl. 9, 9, 1; Aristot. somn. 3, 456 b 30; Hippocr. 2, 139 K.; Diosc. simpl. 1, 12; Corn. Cels. 3, 18; Plin. n. h. 25, 150; vgl. Alex. Trall. 1, 469; Xen. symp. 2, 24; Macrob. sat. 7, 6, 7). Mandragorawein (über die Herstellung vgl. Diosc. 1, 571. 736) verwenden die Ärzte zur Narkose bei Operationen (Diosc. 1, 571/2. 574; Plin. n. h. 25, 150; Isid. or. 17, 9, 30; PsCassiod. i. Cant. 13 [PL 70, 1099]). Der Wurzelsaft heilt Gicht (Theophr. h. pl. 9, 9, 1; Hippocr. 2, 739; Diosc. 4, 75) u. Rose (Plin. ebd. 26, 121) u. nützt gegen Schlangengift (ebd. 25, 149. 150; Diosc. 1, 572). Die A.blätter werden mit Erfolg bei Gicht (Plin. ebd. 26, 104; vgl. Theophr. aO. 9, 9, 1), bei Augenentzündungen (Plin. ebd. 25, 104ff; Hippocr. 3, 338; Corn. Cels. 6, 6f; vgl. Diosc. 1, 572; Plin. aO. 25, 147), bei Geschwüren u. Geschwülsten (Diosc. 1, 572; Plin. aO. 26, 24. 93; Theophr. h. pl. 9, 9, 1), bei Gliederschmerzen (Plin. aO. 26, 104ff) u. Wunden (ebd. 26, 145) aufgelegt; sie kühlen u. lindern die Schmerzen (Galen 12 p. 67 K.). Häufig werden die Blätter mit Gerstenmehl gemischt (Diosc. 1, 572; Plin. aO. 26, 149); in Salzwasser gelegt halten sie sich lange Zeit (Diosc. ebd.; Plin. aO. 25, 149). A. ist ferner ein beliebtes Mittel gegen Zahnschmerzen (Diosc. 4, 75), Krämpfe (Hippocr. 2, 139) u. Melancholie (ebd.); er befördert Geburtswehen u. die Menstruation (Diosc. ebd.; Plin. 26, 156). — A. ist ein berüchtigtes Zauberkraut, das der Hekate heilig ist (Orph. Argon. 919; vgl. Gruppe 2, 852). Wer es ausgräbt, darf den Wind nicht gegen sich haben, muß es 3mal mit dem Schwert umkreisen, um sich dann gen Westen zu wenden (Theophr. h. pl. 9, 8, 8; Plin. aO. 25, 148); eine andere Person muß in einem Kreise herumtanzen u. dabei aphrodisische Formeln sprechen (Theophr. ebd.). Wer die Pflanze cynospastus (andere Bezeichnung für A.) oder aglaophotis, die nachts wie ein Stern leuchtet, zuerst berührt, kommt um (Ael. n. a. 14, 27; vgl. Plin. aO. 24, 160). Daher banden die Wurzelgräber einen Hund an der Wurzel fest u. ließen ihn, durch Fleischstücke angelockt, die Pflanze herausziehen; er stirbt bei Sonnenaufgang u. man beerdigt ihn dort unter geheimen Zeremonien (Ael. ebd.). Früchte der A. unter das Kissen gelegt schläfern ein (Diosc. 4, 75). Wein, der in der Nähe von A. gewachsen

ist, ruft Schlummer hervor (Plut. mor. 15 F). Die pigmentarii werden für den Verkauf von A. bestraft (Dig. 48, 8, 3, 3), offenbar wegen seiner aphrodisischen Wirkung, die im Schrifttum nur angedeutet ist (Theophr. h. pl. 9, 9, 1: πρὸς φίλτρα; 9, 8, 8: λέγειν ὡς πλεῖστα περὶ ἀφροδισίων; Diosc. 1, 570: ἡ ῥίζα φιλτρῶν εἶναι ποιητική; vgl. Ovid fast. 5, 229; Ael. n. a. 14, 27). Bären schützen sich vor dem A., indem sie Ameisensäure lecken (Plin. n. h. 8, 101).

II. Jüdisch. Ruben findet auf dem Felde μῆλα μανδραγορῶν, die Rachel, die Schwester seiner Mutter, fruchtbar machen (Gen. 30, 14/6; vgl. Gunkel zSt.). Cant. 7, 13 spricht die Braut von dem Duft des A., der bei den Toren des Weinberges wächst. Das hebräische dudaim ist in LXX mit μῆλα μανδραγορῶν wiedergegeben (Randolph 504 bemerkt, daß die beiden Worte nicht identisch seien; dudaim sei Sammelname für giftwirkende Pflanzen). — Philo ist die einschläfernde Wirkung der A. bekannt (v. contempl. 5). Der A. besitzt die Kraft, Dämonen aus Besessenen auszutreiben, wenn man ihnen nur mit dem Kraute nahe kommt (Joseph. bell. J. 7, 6, 3). Die Pflanze wirft abends rote Strahlen aus; sie entzieht sich dem Nahenden u. hält nur still, wenn man Harn und Mensesblut daraufgießt; am besten ist's, man bindet einen Hund an die Wurzel. Wenn dieser seinem lockenden Herrn rasch nachläuft, reißt er den A. heraus, verendet aber sofort (Joseph. ebd.). — König Salomo soll ein Stück vom Mandragorabaum in seinem Siegelring getragen haben, wodurch ihm alle Geister untertan würden (syr. Herm. Trismeg., Ibn al Baithar ed. Sontheimer 2, 14, 606f). Wegen seiner Heilwirkungen wurde der Mandragorabaum in allen Besitzungen des Königs angepflanzt (ebd.).

III. Christlich. Der Physiologus (4) hebt die aphrodisische Wirkung des A. hervor. Wenn das Elefantenweibchen sich begatten will, geht es zum Mandragorabaum in der Nähe des Paradieses u. frißt von den Früchten. Dadurch wird es geschlechtlich erregt; dann gibt es auch dem Männchen davon, bei dem der Genuß der Frucht die gleiche Wirkung hervorruft. Randolph 502 Anm. vergleicht diese Erzählung mit der Sündenfallgeschichte. — Die Kirchenväter geben bei Auslegung der oben unter II genannten atl. Stellen zunächst die Kenntnis der Antike von der Beschaffenheit u. Wirkung des A. wieder (Ambr. hex. 3, 9, 39; Isidor. or. 17, 9, 30; i. Gen. 25, 19; Aug. c. Faust. 22, 56; Cyrill. Al. i. Gen. 30, 14; Theodrt. i. Cant. 7, 13; Julian. ep. 23; Basil. hex. 5, 4); darauf folgt eine persönliche Stellungnahme, meist jedoch nur eine allegorische Ausdeutung der Bibelstellen. Augustin lehnt den Glauben, daß A. in Speise genossen den Frauen Fruchtbarkeit verschaffe, ab; jene duftenden μῆλα μανδραγορῶν in Gen. 30, 14/6 seien vielmehr die ‚bona fama popularis' (Aug. aO.; Isidor. in Gen. 25, 19). Ambrosius (i. Ps. 118, 19, 24, [CSEL 62, 434]) deutet Ruben als Christus, der die Mandragorafrüchte seiner Mutter Lea, der Synagoge, gibt; von dieser erhält sie Rachel, die symbolische Ecclesia. Der Duft der vor den Toren des Weinberges wachsenden Mandragorapflanzen (Cant. 7, 13) ist nach PsCassiod. (i. Cant. 13 [PL 70, 1099]) die fama suavissima opinionis, der odor virtutum et praedicationis Christi, den die Apostel u. ihre Nachfolger verbreiten (vgl. Isidor i. Gen. 25, 19/20).

A. Delatte, Herbarius (Liége 1938) 147. – J. Hubaux-M. Leroy, Le talisman de Phaon: AnnInst-Phil 4 (1936) 760ff. – H. Marzell, Art. A.: Bächtold-St. 1, 312/24. – B. Randolph, The Mandragora of the Ancients in Folk-lore and Medicine: Proceedings of the Americ. Acad. of Arts and Sciences 40, 12 (1905) 487/537. – M. Steier, Art. Mandragoras: PW 14, 1028/37.

K. Schneider (E. Stemplinger).

Altar I (griechisch-römisch).

A. Entstehung u. Bedeutung. Nur im Kult der Unterirdischen wurde seit den ältesten Zeiten in einer Grube (βόθρος, mundus) geopfert oder die Spende durch eine Röhre in die Erde hineingegossen. Für die übrigen Gottheiten, alle himmlischen u. die meisten chthonischen, auch für manche Heroen war ein A. über dem Erdboden notwendig (daher Stob. serm. 1, 31: οὔτε ἐξ ἱεροῦ βωμὸν οὔτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀφαιρετέον τὸν ἔλεον; vgl. Luc. Jup.trag. 51). Der Grund dafür ist nicht nur die Zweckmäßigkeit, bes. beim Brandopfer, sondern auch die Ehrfurcht vor der Gottheit. Sie verbot, das Opfer einfach auf den Erdboden an eine beliebige Stelle hinzusetzen (das war höchstens üblen Geistern gegenüber erlaubt, wie es bei primitiven Völkern vorkommt u. sich bei den antiken Völkern in den δεῖπνα erhielt, die man der Hekate hinstellte), sondern man wählte entweder eine Stätte, die von Natur dazu geschaffen war, wie einen freistehenden Stein oder Felsblock, oder man richtete eine Opferstätte besonders her, die als Unterlage dienen sollte. In primitiven Verhältnissen genügte dazu, daß man ein Rasenstück aushob (die im röm. Kult beliebten arae caespiti-

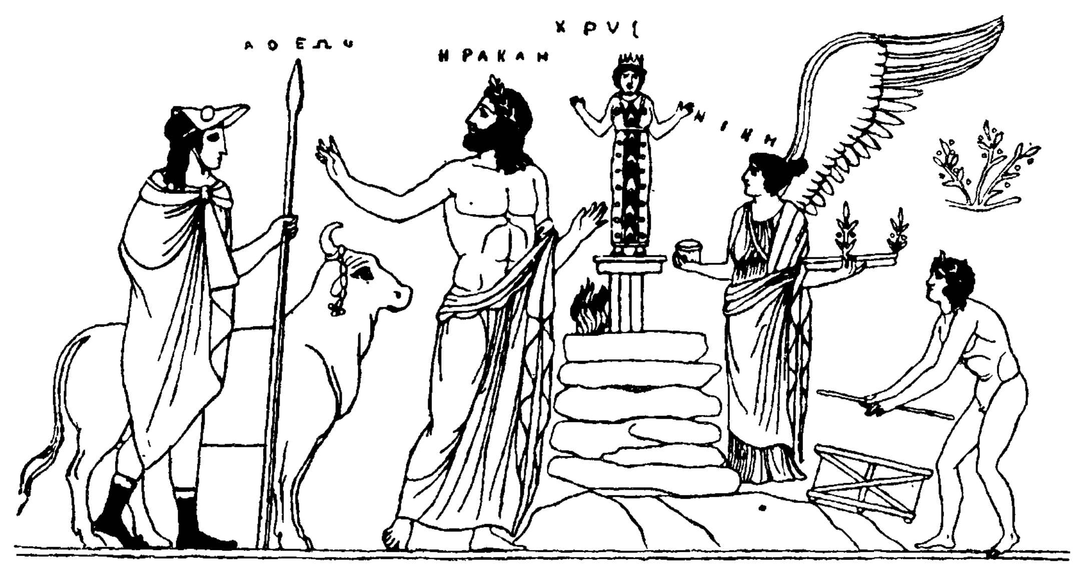


Abb. 11. Opferszene auf einer rf. Vase mit Altar aus Feldsteinen.

ciae oder gramineae: Verg. Aen. 12, 118; Hor. carm. 1, 19, 13; 3, 8, 4; Ovid. met. 7, 240; 15, 573), oder man schichtete Holz u. Zweige auf (Ovid. fast. 2, 625; Paus. 9, 3, 4) oder Laub (Theocr. 26,3) oder trug Erde zusammen (auf dem Berge Lykaion ein γῆς χῶμα: Paus. 8,38,7), oder man schichtete Feldsteine aufeinander (Apollon. Rhod. 1, 1123; 2, 696; s. unsere Abb. 11 nach Vases Lamberg 1 [Paris 1813] 23). Sicher blieb diese Art lange herrschend; sie hat sich auf dem Lande u. bei improvisierten Opfern noch bis in späte Zeit erhalten, so jene arae caespiticiae bis in die späte Kaiserzeit (Hist. Aug. Max. et Balb. 11). Dahin gehören auch die von Paus. 5, 13, 8; 6, 24, 2 erwähnten βωμοὶ αὐτοσχεδίως οἰκοδομούμενοι u. ἐσχάραι αὐτοσχέδιαι.

B. Anlage. 1. Altarbau. Da die meisten Opfer, je mehr sich der Kult entwickelte u. feste Formen annahm, regelmäßig stattfanden (d.h. an derselben Stätte, an dieselbe Gottheit u. in kurzer Frist immer wieder, viele sogar täglich), war es fast selbstverständlich, daß man dafür auch eine bleibende u. dauerhafte Unterlage herrichtete, soweit nicht die Natur solche in Felsblöcke oder ähnlichen Dingen ohne weiteres oder mit nur geringer Zurichtung bot (wie die A. auf der Pnyx in Athen). Wo eine künstliche Herrichtung nötig war, entwickelten sich 3 wesentlich verschiedene Arten: Herd, Opfertisch, eigentlicher A. — a) Herd (ἑστία, focus). Für den häuslichen Kult, besonders die Verehrung der Hausgeister, war, da ja die meisten Opfer Brandopfer waren, der Herd die gegebene Opferstätte. Die Göttin Ἑστία war ja wahrscheinlich nur die Verkörperung des Herdfeuers. In einfachen Verhältnissen diente derselbe Herd zum Wärmen u. Kochen wie zum Opfer (s. Od. 14, 420), in größeren, also vor allem im Megaron des Herrschers, trat natürlich eine Scheidung ein: der Küchenherd wich in einen Nebenraum, der sakrale Mittelpunkt blieb der Herd im Megaron. Für diesen besonders wichtigen Herd des fürstlichen Megarons trat dann in historischer Zeit der des Prytaneions oder anderer staatlicher Gebäude ein, u. wie wichtig dieser an alten Kultstätten blieb, zeigt die ἑστία in Olympia, aus deren Asche jährlich der große Zeusaltar ergänzt werden mußte. Aber auch sonst behielt der Herd immer seine sakrale Bedeutung, u. daher erklärt es sich auch, daß das Wort ἑστία auch zur Bezeichnung des A. überhaupt gebraucht wurde. — b) Opfertisch. Das Opfer ist, wie man auch über seinen religiösen Ursprung denken mag, vor allem ein Speiseopfer. Es lag daher nahe, für die für den Gott bestimmten Speisen ebenso wie für die eigenen einen Tisch zu benutzen, besonders für unblutige Gaben wie Früchte, Kuchen u. Trankspenden. Solche Opfertische gab es schon in ältester Zeit. In Kreta wurden eine ganze Reihe gefunden; sie tragen meist auf der Tischplatte eine oder mehrere Höhlungen, die vermutlich für Libationen, Wein, Milch oder Honig bestimmt waren; der bekannte in der Grotte von Psychro hat 3 solche (Rekonstruktion bei A. J. Evans, The earlier religion of Greece in the light of Cretan discoveries [London 1931] 7 fig. 1; G. Karo: ARW 7 [1904]

121). Seitdem man für die Götter Tempel als Wohnungen baute, fehlten sie in keinem größeren Tempel u. standen neben dem Kultbild. Schon der Ritus der Lectisternien (τράπεζαν στρῶσαι) forderte ihr Vorhandensein. Besondere Beachtung verdient, daß auf diese hl. Tische auch Teile des Opferfleisches, die man nicht verbrannte, gelegt wurden (s. Ziehen, Leg. 24 mit Anm.; PW 18, 615f), u. man muß die Frage aufwerfen, welches denn das Verhältnis von Tisch u. A. war. Stellte der Tisch die ältere Form dar u. kam der Brandopferaltar erst später hinzu? Oder bestanden beide von Anfang an nebeneinander u. welches war dann der kultische Unterschied? Fragen, die mE. noch nicht gelöst sind (doch s. einstweilen Mischkowski, sowie Ziehen: PW aO.). Besonders beliebt waren die Opfertische begreiflicherweise im Grabkult, da die blutigen Opfer hier selten waren. Daß der Opfertisch den sakralen Charakter eines A. hatte, ist sicher u. wird klar im ius Papirianum ausgesprochen: mensa arulaeque eodem die quo aedes ipsae dedicari solent, unde mensa hoc ritu dedicata in templo arae usum et religionem obtinet pulvinaris (Macr. 3, 11, 6). — c) Altar im engeren Sinne. Der Geltungsbereich von Herd u. Opfertisch war beschränkt. Wollte man irgendwo draußen für Brandopfer eine dauernde Opferstätte schaffen, bedurfte man des Steins als fester Unterlage. Selbst die altertümlichen Aschenaltäre (zB. der zu Palaiokastro in Kreta; s. G. Karo: PW 11, 1798), die, weil aus den Aschenresten früherer Opfer gebildet, im Schutz besonderer Heiligkeit standen, waren ohne steinernen Schutz zu sehr dem Verfalle preisgegeben. Die gewaltigen Unterbauten in Olympia u. Pergamon gehören freilich einer späteren Zeit an (s. u.). Eine einfachere ursprünglichere Form zeigt die Opferstätte des sehr alten kretischen Tempels zu Prinia, die rechteckig von senkrechten Steinplatten eingehegt ist u. im Innern über einer Steinpackung eine Tonschicht u. darüber Asche mit Knochenresten enthält (Karo aO. 1796), oder der ähnliche A. zu Neandreia (Koldewey: WinckelmProgr 1891, 28 Abb. 58). Besonderheiten waren der aus dem Blut der Opfertiere gebildete A. zu Didymoi (Paus. 5, 13, 11) u. der zu den 7 Weltwundern gerechnete Hörneraltar des Apollon zu Delos (Plut. Thes. 21; Callim. Apoll. 61), der eine wirkliche Aufschichtung aus Hörnern war, während es sich bei den vielen im Orient u. in Aegypten, aber auch in Griechenland, zB. in Delos, gefundenen βωμοὶ κεραοῦχοι (so Anth. Pal. 6, 10, 3) kaum um einen Ersatz von Hörnern, sondern um einfach architektonische Verzierungen handelt (s. W. Deonna: BCH 58 [1934] 5ff; über die eigenartigen kretischen horns of consecration, die den Eindruck wirklicher Hörner machen, M. P. Nilsson, Minoan-Mycen. Religion [Lund 1927] 140 ff). Aber auch die Aschenaltäre waren in der historischen Zeit offenbar Ausnahmen (Paus. 5, 13, 8); die Regel bildete der steinerne A., dessen ältere u. einfachere Form die Aufmauerung aus Ziegeln u. Bruchsteinen war. Einen Übergang dazu stellt der in Olympia aufgedeckte Heroenaltar dar mit einem Kern aus Erde, worin Aschenreste, oben mit Ziegelplatten belegt u. außen mit einer Stuckschicht überzogen, die, wie die aufgemalten Inschriften beweisen, wiederholt erneuert wurde (vgl. Paus. 6, 20, 11: βωμὸς ὠμῆς πλίνθου τὰ ἐκτὸς κεκονιασμένος). An Stelle der Bruchsteine traten dann einfache, geglättete Quadern, die im Grunde nichts anderes sein sollten u. waren als die feste Unterlage für Opferholz u. Opfergaben. Es ist die Form, die sehr lange herrschend blieb u. sich in kleineren u. streng konservativen Kulten noch bis in späte Zeit erhielt. Den Beweis liefern die zahlreichen Vasenbilder (s. Reisch 1672). Das ist wohl auch ein Hauptgrund dafür, daß im Griechischen βωμός das gewöhnliche Wort für A. wurde. Denn seiner Grundbedeutung nach bezeichnet es gerade das, was der A. in dieser einfachen Form war; es ist, wie man mit Recht allgemein annimmt, desselben Stammes mit βάθρον u. βῆμα, bezeichnet also die Basis, das Postament, wofür es ja Od. 7, 100 noch verwendet (die Erklärung von E. Maass: ARW 23 [1925] 226f: βωμός sei eine Kurzform für βω-μάγειρος, ist sehr gesucht u. wird mE. schon durch die Homerstelle widerlegt). Dagegen haben die Römer ihre Worte ara u. altaria (der Sing. altare kommt in klass. Zeit nicht vor) nicht von der Form des A., sondern von dem Hauptzweck, nämlich dem Brandopfer entnommen. Denn altaria kommt, wenigstens nach der heutigen Ansicht, nicht etwa von altus, sondern von adolere (Walde, Wb. 32, 13), u. ara gehört zu arere. — Die Verwendung von Quadern begünstigte die rechteckige Form der A. Rundaltäre scheinen in der ältesten Zeit selten gewesen zu sein. Bezeichnend ist, daß bisweilen ursprüngliche Rundaltäre in 4eckige verwandelt wurden, so der A. des Herakles in Olympia und der im Hof zu Tiryns (K. Müller: Tiryns 3 [1930] 136ff Abb. 64f; G. Karo, Führer durch Tiryns [1934] 24). — Die einfachen A. waren, ihren eigentlichen Zweck entsprechend, ziemlich klein. Es gab sogar ganz kleine: der Korybanten-A. zu Pergamon ist nur 16,5 cm hoch, der des Zeus Naios auf der Akropolis 18. Für Tieropfer waren

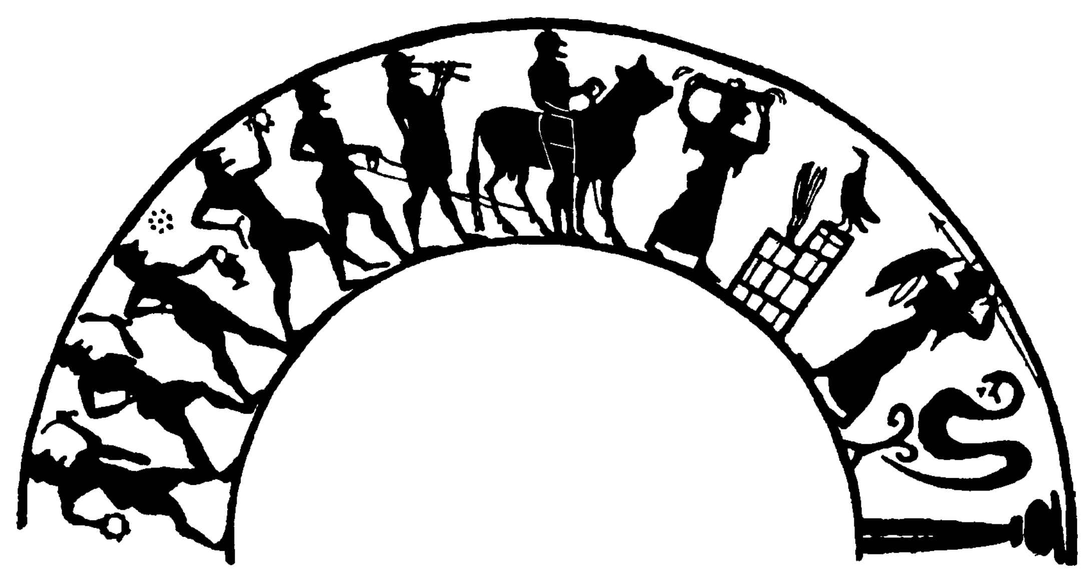


Abb. 12. Opfer an Athene auf einer sf. Vase des Brit. Mus. mit Stufenaltar.

solche zu klein; sie dienten also wohl nur als Räucheraltäre oder für Früchte u. Spenden. Die normale Höhe für Tieropferaltäre betrug in älterer Zeit nach Ausweis der Vasenbilder des 6. u. 5. Jh. nur 30/60 cm, erst in jüngerer Zeit 50/100, u. zwar sowohl bei Griechen wie bei Römern (Reisch 1662). Im Kult der großen Heiligtümer stieg die Größe natürlich immer mehr an, was aber zunächst keine Folge der Prunksucht, sondern durch praktische Notwendigkeiten veranlaßt war. Die eine war die wachsende Zahl der Opfertiere. Man konnte sie zwar einzeln an den A. heranführen, wie es bei den Hephästien in Athen geschah (s. meine Ergänzung von IG 1^2, 84, 30f: Hermes 66 [1931] 231), aber es ist begreiflich, daß man möglichst mehrere Tiere zugleich heranführen wollte, zB. bei Opfern, für die rituell die Dreizahl vorgeschrieben war (die sog. τρίττοιαι); das führte zur Verbreiterung u. dann auch Erhöhung der A. Der Hauptgrund war aber sicher die Rücksicht auf die großen öffentlichen Opfer, bei denen die anwesende Volksmenge die Opferhandlung u. den sie vollziehenden Priester selbst sehen wollte. Dies ließ sich am einfachsten so erreichen, daß man den A. durch einen Stufenbau, je nach den Verhältnissen bemessen, in die Höhe hob. So entstand die so gewöhnliche Form des Stufenaltars. Oft wurde die oberste Stufe zu einem besonderen Standplatz verbreitert, der sog. πρόθυσις, wie sie zB. der große Zeusalter in Olympia bot (Paus. 5, 13, 9). — Die Griechen wären keine Griechen gewesen, wenn sie diese Entwicklung nicht auch künstlerisch ausgenützt hätten, zumal seitdem man Marmor verwandte. Die Formen der Tempelarchitektur u. der Statuenbasen kehren daher bei den A. wieder, von dem einfachen Gesims u. Ablauf u. ihrer Profilierung bis zu den Reliefskulpturen der Seitenwände. Über die Entwicklungsstufen, Volutenaltar (s. unsere Abb. 12 nach DS 1, 2, 1584) u. die beiden daraus entwickelten Formen des Giebelaltars u. des besonders im röm. Bereich beliebten sog. Polsteraltars s. die Nachweise bei Reisch 1673f. Auch die dorische Form, die unter dem Gesims einen Triglyphenfries trägt, fehlt nicht, besonders bei den A., deren Längenausdehnung die Voraussetzungen dafür erfüllt. Aber der größte Fortschritt erfolgt erst im 4. Jh. mit den A.-Reliefs, die nun auch großen Künstlern Möglichkeit zum Schaffen boten. So schmückt Praxiteles den großen Artemis-A. zu Ephesos (Strab. 14, 641) u. Kephisodot den von Plin. 34, 74 gerühmten (cui pauca comparantur) Zeusaltar im Piraeus. In der hellenist. Zeit war das Relief ein ganz gewöhnlicher Schmuck. Im Stoff der Darstellungen ist zwischen den mehr ornamentalen, aus dem Ritus des A.-Dienstes entnommenen Emblemen (Kränzen, Guirlanden, Bukranien) u. den Reliefs kultischen oder mythischen Inhalts zu unterscheiden. Diese stellten teils Götter allein dar oder Szenen aus den ihnen geltenden Mythen (Pergamonaltar), teils kultische Handlungen wie Opfer u. (besonders auf Rundaltären) Prozessionen zB. von Bakchanten auf Dionysos-A. oder von Nymphen u. Musen auf A. des Apollon. Für röm. Art

ist das schönste u. charakteristische Beispiel die von Augustus i J. 9 vC. geweihte Ara Pacis. Hier zeigen die Außenwände in der unteren Hälfte Rankenornamente, in der oberen Figurenfriese. Auf den Frontseiten sind es Götter- u. Heroengestalten, unter ihnen das schöne Bild der Tellus mit einem Kinde in jedem Arm, auf den Langseiten die große Opferprozession, mit der der A. eingeweiht wurde, an der Spitze Augustus selbst, dahinter die Priesterschaft u. dann die kaiserliche Familie, das Ganze getragen von Pietät u. doch erfüllt von politischer Wirklichkeit u. Wirkung (s. jetzt die meisterhafte Würdigung des A. bei G. Rodenwaldt, Kunst um Augustus: Antike 13 [1938] 15ff). — Besonders großartig entwickelte sich Architektur u. Kunst bei den A., deren Stufen sich zu größerer Höhe erhoben u. zu einer Art Terrasse, der Prothysis, führten. Eine noch verhältnismäßig einfache Form wahrt der große Zeusaltar zu Olympia, dessen Maße freilich schon recht groß waren (zu Pausanias' Zeit 22 Fuß hoch, der Unterbau 125 im Umfang, der obere eigentliche A. selbst 32), der aber durch eine starke Tradition geschützt war u. daher architektonisch einfach blieb (über die einst vielumstrittene Frage seiner Gestalt s. jetzt Schleif: JbInst 49 [1934] 139ff). Aber wo diese Tradition nicht hemmte, konnte in hellenist. u. später röm. Zeit die Macht u. der Ehrgeiz des Herrschers sich frei auswirken. So erhoben sich gewaltige Monumentalbauten wie der von Hiero II zu Syrakus erbaute A., der 200 m lang, 22 m breit war u. schon einen Unterbau von 6 m Höhe hatte, oder der bekannte Altar zu Pergamon, dessen fast 6 m hohe Plattform 37,7 ×34,6 m maß. In Rom kann man die Ara Pacis dazu rechnen, weniger wegen des Umfangs (immerhin 10×11 m) als wegen ihrer künstlerischen Gestaltung. Der Unterschied dieser monumentalen A. gegenüber den einfachen A. der alten Zeit ist hinsichtlich Größe u. Kunst ungeheuer, aber kultisch ändert sich nichts: der A. bleibt die Unterlage der Opferstätte.

2. Altar- und Kultarten (βωμός und ἐσχάρα). Sehr oft steht, besonders bei Dichtern, anstatt βωμός das Wort ἐσχάρα, u. die Frage ist, ob dem verschiedenen Namen auch ein kultischer Unterschied entspricht. Die Grammatikertradition behauptet es (Sammlung aller Zeugnisse: A. Tresp, Die Fragmente der griech. Kultschriftsteller [1914] 91ff): die niedrige, stufenlose u. hohle ἐσχάρα sei für die Heroen u. chthonischen Gottheiten bestimmt, der βωμός fur die himmlischen. Daß ein Unterschied besteht, bestätigt auch Soph. Ant. 1016: βωμοὶ .. ἐσχάραι τε. Reisch hat im Hinblick auf den Sprachgebrauch der Dichter, die beide Namen ohne Rücksicht auf die Art des Kultus gebrauchen (Beispiele bes. bei Eurip.), die Geltung dieses Unterschiedes bestritten. Dieser Grund ist freilich nicht durchschlagend; denn es steht fest, daß die Dichter u. gerade Eurip. die sakralen Termini keineswegs genau anwenden. Maßgebend muß vielmehr die Grundbedeutung sein. Die Etymologie läßt uns da leider im Stich, aber gewisse Angaben über die Gestalt der ἐ., wonach sie hohl war, sowie gewisse Wortverbindungen wie ἐσχάραι πυρός, βωμοῦ ἐ. u. βώμιοι ἐσχάραι, dazu inschriftliche Erwähnungen wie ἐ. χαλκαῖ, ἐφ' ὧν πῦρ καίειν, u. ἐ. πυρκαιοί machen es so gut wie sicher, daß ἐσχάρα ursprünglich das Feuerloch oder den Feuerbehälter bezeichnete. Ein solches Loch konnte in die Erde gegraben oder in den Fels eingearbeitet werden (so die ἐ. in Thera), aber auch (u. das ist entscheidend) in die steinernen A. selbst eingemeißelt werden (daher βώμιοι ἐ. u. βωμοῦ ἐ.). Endlich konnte man auch ein Becken oder irgendeinen Behälter, in dem man Holz verfeuern konnte, so nennen, wie es in den Inschriften geschieht. So kommt es, daß ἐ. einerseits von βωμός unterschieden wurde (er sah anders aus), anderseits aber doch wieder, gewissermaßen als pars pro toto, den A. selbst bedeutet, als Feuerbehälter besonders gern den Herd. Man begreift aber auch, wie die Ansicht entstand, daß die ἐ. dem chthonischen u. Heroenkult zukam; denn gerade in diesen Kulten waren die niedrigen oder in den Fels eingebetteten Opferstätten üblich. Dabei handelt es sich aber um einen Unterschied weniger der Religion als des äußeren Ansehens. Daß zwischen A. für Götter u. Heroen kein wesentlicher Unterschied bestand, wird, wie Reisch mit Recht betont, schließlich dadurch bewiesen, daß die meisten aufgefundenen Heroenaltäre sich in ihrer Form gar nicht wesentlich von den Götteraltären unterscheiden, es sei denn eben in der Höhe und Größe, was der antiken Überlieferung entspricht. Zu trennen von den ἐ. sind die auf einigen Vasenbildern erkennbaren Altaraufsätze (ἐπιβωμίδες), die als Unterlage für das Opferholz dienen, offenbar um den A. selbst zu schonen (Reisch 1677).

3. Standort der Altäre. Er ist teils ortsgebunden entsprechend der Gottheit, die man verehrte, teils durch die freie Wahl der Gläubigen bestimmt. Die das Haus schirmenden Mächte verehrte man, wie schon oben bemerkt, vor allem am Herd, der sich für die Griechen in der Göttin Ἑστία, für die Römer in der etymologisch u. sachlich doch kaum davon zu trennenden Vesta

(s. Wissowa bei Roscher 6, 241/4) verkörperte. Daneben gab es aber im Hause auch noch kleinere A., so in der Vorratskammer für den Zeus Ktesios, u. bei den Römern besonders für die Laren, die im Atrium oder in einer Wandnische ihre aediculae hatten. Der Hestia des Hauses entsprach die Hestia im Prytaneion, der Curia usw. Im Hofe stand der A. des Zeus Ἑρκεῖος. Einst spielte der häusliche Herd, besonders der A. vor oder in dem Megaron des Fürsten noch eine größere Rolle als später, wo immer mehr die allen gemeinsamen öffentlichen Kulte der draußen in der Natur waltenden Gottheiten u. Dämonen das religiöse Leben bestimmten. Waren diese an bestimmte Orte gebunden (einst sicher der vorherrschende Zustand), so opferte man ihnen dort, wo man sie wohnend glaubte, dem Wettergott oben auf der Höhe des Berges, den chthonischen Mächten in seinen Höhlen u. Schluchten, den Nymphen am Quell, dem Terminus am Grenzrain auf dem Felde, an den Kreuzungen den Lares Compitales usw. Waren es aber Gottheiten, die nicht oder nicht mehr so ortsgebunden waren, also vor allem die olympischen, dann errichtete man die A. in den hl. Hainen u. Bezirken, die man für sie auswählte u. ihnen zum Eigentum weihte, in der Hoffnung, daß sie dort, wo man sie immer wieder zum Opfer herbeirief, auch Wohnung nehmen würden. Diese τεμένη u. fana waren an Größe sehr verschieden, aber immer war der A. wenn nicht ihr räumlicher, so doch ihr sakraler Mittelpunkt. Daher bedurfte es nicht durchaus eines eigentlichen Temenos, es genügte oft ein kleiner Bezirk um den A. herum. In den Tempeln, die man seit etwa dem 8. Jh. für die Götter baute, wurden in der Regel keine größeren Opfer gebracht, und es stand darin wohl oft überhaupt kein A., sondern nur neben dem Kultbild der Opfertisch (s. o.) oder ein kleinerer A., auf dem man unblutige Gaben wie Früchte niederlegte, vor allem aber Rauchwerk verbrannte, soweit dazu nicht die überall vorhandenen Thymiaterien genügten. Der Hauptaltar, auf dem man die blutigen Opfer darbrachte u. die für den Gott bestimmten Fleischstücke verbrannte, stand bei Griechen u. Römern vor dem Tempel, nicht in ihm. Dies fällt auf, u. es genügt nicht zur Erklärung, daß der Tempel nur als Wohnung für den Gott gedacht war. Denn es hätte ihm trotzdem im Tempel geopfert werden können oder gerade deswegen, da ja dort sein Bild stand. Tatsächlich wurden ja auf den Opfertisch Fleischstücke gelegt (s. L. Ziehen, Art. Opfer: PW 18, 615. 617f), ja sogar in die Hände u. auf die Knie des Kultbildes. Eher könnte man darauf hinweisen, daß durch den Rauch des Opferfeuers, das Blut u. Fett der Opfertiere das Innere des Tempels mit seinen kostbaren Weihgeschenken geschwärzt u. beschmutzt worden wäre. Aber auch dieser Grund kann nur sekundär sein, die wahre Ursache war vielmehr die geschichtliche Entwicklung der Kultstätten. Denn sie beginnt mit einer tempellosen Zeit, in der der A. die alleinige Kultstätte war. Er war zeitlich u. kultisch das Prius. Als man dann Tempel für die Götterbilder errichtete, war es daher nur selbstverständlich, daß man sie an den A. heranbaute (vgl. über das ähnliche Verhältnis zwischen A. u. Temenos den Ausdruck Herodots 3, 142: βωμὸν ἱδρύσατο καὶ τέμενος περὶ αὐτὸν οὔρισε). Höchstens hätte man den Tempel um den A. herum bauen können, aber dies ‚herum', das bei dem Temenos sich von selbst ergab, kollidierte dort mit dem ungestörten Fortgang des Opferdienstes, u. außerdem war es nun ja einmal Tradition geworden, daß das Brandopfer im Freien stattfand. Immerhin mag dies Herumbauen ab u. zu doch vorgekommen sein, so im Erechtheion zu Athen. Daß man anderseits in einzelnen Fällen, wo es die örtlichen Verhältnisse forderten, oder später, als die Macht der Tradition nachließ, von der Regel abwich (vgl. Reisch 1650), stößt diese nicht um. Am seltensten war wohl die Verlegung der A., aber unmöglich war sie nicht. Das zeigt schon die ganze Art, wie Dion. Hal. 3, 69 über den Einspruch gegen die Versetzung des Terminus-A. auf dem Kapitol berichtet; vgl. über die Verlegung eines Heiligtums auch Ziehen, Leg. 69. 122 Z. 13/6, sowie Plin. ep. ad Trai. 49/50. Anders war es natürlich da, wo man ein neues Heiligtum weihte: daß man da den Tempel an der Stelle erbaute, wo es am praktischsten war u. sich danach auch der Standort des neuen A. richtete, ist klar. Immer aber blieb er traditionsgemäß außerhalb, nur konnte der Wunsch, den A. möglichst nahe mit dem Gott in Verbindung zu bringen, eher architektonisch Berücksichtigung finden. So erklären sich die A., die unmittelbar an die Stufen oder gar in den Treppenaufgang gerückt sind.

4. Orientierung. Wie die Frage nach der Orientierung der Tempel keine einfache u. einheitliche Lösung zuläßt, so auch nicht die nach der der A. Wenn man sich die eben skizzierten Bedingungen für den Tempelbau vergegenwärtigt, so ist das auch nicht verwunderlich. Die räumlichen u. geschichtlichen Umstände waren zu verschieden u. konnten leicht eine Abweichung von der sonst geltenden Regel erzwingen, bei den Griechen

wohl noch mehr als bei den Römern, diesen religiosissimi mortalium. Zudem wird das Urteil dadurch erschwert, daß bei den meisten der erhaltenen A. der Platz, den der Priester einnahm, gar nicht mehr festzustellen ist. Vitruv 4, 9 gibt als Regel an: arae ad orientem spectent, u. das stimmt auch bei einer Reihe von A., wo die Standplatte des Priesters noch erhalten ist, sowohl bei mykenischen wie bei den großen von Syrakus u. Pergamon. Aber es gibt viele Ausnahmen, u. die Regel, die derselbe Vitruv 4, 5. 8 aufstellt, daß die Opfer vor den Augen des Gottes dargebracht werden sollen (vgl. Luc. sacrif. 12), deckt sich mit jener ersten nicht. Zu unterscheiden sind wohl alleinstehende A. u. Tempelaltäre. Bei diesen mußte es als natürlich erscheinen, daß sie in einer Achse mit dem Eingang zur Cella u. zum Kultbild lagen, damit der Gott das Opferfeuer, das ihm galt, auch sehen konnte. Wie schwankend man in dieser Hinsicht war u. sogar bei ein u. demselben Heiligtum, dafür liefert der vor einigen Jahren ausgegrabene Tempel der Dioskuren in Delos einen überraschenden Beweis: er ist nach S. orientiert, aber darunter fanden sich Spuren eines archaischen nach O. orientierten Baues, zwischen dem großen A. aber u. der N.-Mauer des Peribolos ein archaischer A., der nach SW. orientiert ist (ArchAnz 1934, 180f).

5. Nebenaltäre, selbständige A. In vielen Heiligtümern stand nicht nur der A. des Gottes, dem sie gehörten, sondern auch noch andere A. Bei der Erklärung tut man gut, die ältere u. die jüngere Zeit zu unterscheiden. Schon früh pflegte man den dem Inhaber des Temenos nahestehenden Gottheiten A. zu weihen, also im Apolloheiligtum der Leto u. Artemis, im Demeterheiligtum der Kore usw. Oft hatten diese dann auch im Tempel ihre besonderen Bilder, sie waren σύνναοι. Das bekannteste röm. Beispiel war der Tempel Jupiters auf dem Kapitol, wo neben ihm Juno u. Minerva thronten. Manchmal aber waren es auch A. von Gottheiten u. Heroen, die die ursprünglichen Herren des Heiligtums waren u. durch einen neuen oder mächtigeren Gott verdrängt wurden. Ein solcher A. war dann ‚survival' der älteren Religion. So hatte Ge in Delphi als einstige Herrin des Orakels ihren A., Erechtheus im Heiligtum der Athene Polias auf der Akropolis. Wesentlich anders sah es später aus. Als die olympischen Gottheiten überall Anerkennung u. Verehrung gewannen u. nun nicht nur Gemeinden, sondern auch Genossenschaften u. Privatleute ihre Frömmigkeit durch Stiftung von A. zu beweisen suchten, der Raum in der Stadt aber immer enger wurde, bot sich der Ausweg, einen Platz in einem schon bestehenden Heiligtum zu suchen. Die dazu erforderliche Zustimmung der Gemeinde wurde durch Empfehlung eines Orakels erleichtert (vgl. Ditt. Syll. 977; Ziehen, Leg. 122). So füllten sich allmählich die Heiligtümer; in Olympia berührte der monatliche Opfergang in der Altis nicht weniger als 69 oder 70 A. (Paus. 5, 14ff). Auch der in einer milesischen Urkunde erwähnte περιβωμισμὸς πάνθεος bezeichnet anschaulich diesen Kreis von Nebenaltären (Hepding bei Weinreich: DLZ 34 [1913] 2958f). Aber gleichzeitig erhoben sich A. überall in der Stadt. Wie oben bemerkt, bedurfte es dazu nicht eines Temenos, sondern es genügte der A. mit einem kleinen Bezirk (ara cum area), der wohl oft durch ein Gitter oder durch eine Kette (Plut. v. X or. 847 A) vor dem profanen Verkehr geschützt war. Das waren die zahllosen selbständigen A., die überall in Stadt u. Land standen, für Zeus auf den öffentlichen Plätzen, für Hermes auf den Märkten, für ihn u. Herakles in den Gymnasien u. Palästren, für Apollon Agyieus auf den Straßen usw. Daß daneben noch bei einzelnen Festen improvisierte A. von den Bürgern vor ihren Häusern aufgestellt wurden, zeigt das große Fest der Leukophryene in Magnesia (Ditt. Syll. 695, 86ff) oder das Fest der Terminalia mit seinen von den Landleuten improvisierten A. (Ovid. fast. 2, 645/50).

6. Gemeinschaftliche Altäre. Manche Altäre waren nicht nur einer einzigen Gottheit geweiht, sondern mehreren (θεοὶ σύμβωμοι). Das ist keineswegs nur eine Erscheinung späterer Zeiten, sondern kommt schon in den ältesten vor, wenigstens wenn man den A. in der kleinen Hauskapelle des Palastes zu Knossos mit den beiden Doppelbeilen richtig als einen A. für ein Götterpaar erklärt hat (Karo: ARW 7 [1904] 127ff mit Abb. 7). Sicher alt ist der A. von Krissa, der nach der Inschrift der Hera u. Athene heilig war (Inscr. Graec. antiquiss. ed. Roehl [1882] 314; Imag.[3] 87/9). Anspruch auf hohes Alter machten auch die bekannten 6 Doppelaltäre zu Olympia, die Herakles gestiftet haben sollte (Schol. Pind. Ol. 5, 10a [141 Dr.]). Aber das trifft sicher nicht für alle 6 zu; denn die Zahl der Altäre u. Gottheiten ist ja offenbar durch die Vorstellung von der Zwölfzahl der Götter bestimmt, die nicht der ältesten Zeit angehört. Eigenartig u. vielleicht einzigartig war der große A. im Amphiareion zu Oropos: er war in 5 Teile geteilt, von denen jeder einer Gruppe von Gottheiten zugewiesen war, die nicht einmal alle religiös eng verbunden waren (Paus. 1, 34, 3). Doch

ist dieser A. sicher jüngeren Datums. Das ist an sich wahrscheinlich u. wird dadurch bestätigt, daß unter seinen Fundamenten die Reste eines älteren A. aufgefunden wurden (Πρακτικά 1884, 91). Wohl aber darf die Sitte der Teilung selbst als alt angesehen werden. So hat jener A. von Krissa 2 schalenartige Vertiefungen, die doch offenbar der Zweizahl Hera-Athene entsprechen, u. der Ausdruck βωμοὶ δίδυμοι, den Pind. Ol. 5, 10 von jenen olympischen A. gebraucht, spricht auch dafür. Die Sitte selbst ist ähnlich wie die der Nebenaltäre zu erklären (s. auch K. Maurer, De aris Graecorum pluribus deis in commune positis. Diss. Berl. [1885]).

C. Der Altar im Kult. 1. Altarweihe. Der für die sakrale Bedeutung des Altars grundlegende Akt war die Weihung (ἱδρύεσθαι, seltener καθιεροῦν; consecrare), zu der die staatliche Genehmigung erforderlich war (IG 1², 76, 55; Cic. pro domo 127f: legem veterem tribuniciam quae vetat iniussu plebis aedis terram aram consecrari). Von den griech. Riten ist nur wenig bekannt (s. G. Hock, Griech. Weihegebräuche [1905] 70/3). Der A. wurde mit Binden u. Kränzen geschmückt (das geschah ja bei jedem Opfer neu), u. sicher wurde auch geopfert. Überliefert ist nur, daß wie bei der Einweihung von Tempeln die Darbringung einer χύτρα, eines Topfes mit Weizenbrei u. Hülsenfrüchten, eine Rolle spielte (Schol. Aristoph. Plut. 1198). Man mauerte sie wahrscheinlich in die Fundamente hinein; in denen des großen A. zu Aegina wurde nach Furtwängler (bei Hock aO. 78) ein solches Gefäß eingemauert gefunden. Etwas mehr wissen wir vom Brauch der Römer (Wissowa: PW 4, 896 f.; Wissowa, Rel. 473f), deren Hang zu juristischer Auffassung u. zu peinlichster Beobachtung althergebrachter Formeln hier deutlich wird. Bezeichnend ist schon die scharfe Scheidung zwischen dedicatio u. consecratio, zwischen sacrum u. religiosum. Die dedicatio, d. h. der Akt, durch den sich jemand seines Eigentums zugunsten der Gottheit entäußert, wurde nur dann zur consecratio, wenn sie ex auctoritate populi geschah, also durch Beamte, die entweder selbst das imperium besaßen, wie Consul u. Dictator, oder vom Volke nominatim damit beauftragt waren. Nur dann wurde die geweihte Sache volles Eigentum der Gottheit u. damit res sacra. Sonst war sie nur res religiosa u. rechnete sakralrechtlich zu den res profanae. Ebenso konnte eine vollgültige consecratio nur in solo Italico, nicht aber in provinciis erfolgen (Gaius 2,7 a). Genauer sind wir über den staatlichen Weiheakt unterrichtet, bei dem dem Magistrat ein Pontifex zur Seite stand. Den Anfang machte eine symbolische Geste. Denn da bei der Weihung eines Tempels der dedizierende Beamte die Türpfosten anfaßte, ist das Entsprechende auch für die Altarweihe anzunehmen, daß er nämlich den A. anfaßte. Dann erfolgte die eigentliche Dedikation durch die Dedikationsformel, die der Beamte vortrug, aber praeeunte pontifice, d. h. der Pontifex sprach die Formel vor (über praeire s. Dölger, ACh 2, 241/51). Diese enthielt nun nicht nur die Angaben über den Empfänger u. den Urheber der Weihung, über ihre Lage u. ihren Umfang, sondern auch Bestimmungen über Opfer usw., die sog. lex arae, für die in historischer Zeit die lex arae Dianae in Aventino das Muster abgab, auf die andere Leges für die allgemeinen Bestimmungen sogar einfach verwiesen. Besser als jede Erörterung wird der Wortlaut eines der erhaltenen Altargesetze die Art römischer Frömmigkeit erkennen lassen: (CIL 3, 1933, Juppiteraltar zu Salona): Juppiter Optime Maxime, quandoque tibi hodie hanc aram dabo dedicaboque, ollis leg(ibus) olisque regionibus dabo dedicaboque, quas hic hodie palam dixero, uti infimum solum huius arae est: si quis hic hostia sacrum faxit, quod magmentum nec protollat, itcirco tamen probe factum esto. Ceterae leges huic arae eaedem sunto quae arae Dianae sunt in Aventino monte dictae. Hisce legibus hisce regionib(us) sic, uti dixi, hanc tibi aram, Juppiter Optime Maxime, do dico dedicoque, uti sis volens propitius mihi collegisque meis, decurionibus colonis incolis coloniae Martiae Iuliae Salonae coniugibus liberisque nostris. Durch die Weihung wird der A. Eigentum des Gottes, wer sich an ihm vergreift, ἱερόσυλος, sacrilegus.

2. Der Altar beim Opfer. Der A. ist für das Opfer da u. für die meisten sogar unentbehrlich. Aber er spielt dabei doch eine sozusagen passive Rolle: er empfängt die Opfer, die ihre eigenen Gesetze haben u. daher auch gesondert zu behandeln sind (*Opfer). Nur so viel sei auch hier erwähnt: a) Vor jedem Opfer wurde der A. mit Kränzen u. Binden geschmückt, außerdem aber vor dem Hauptfest u. wohl auch zu Anfang jedes Jahres überhaupt instand gesetzt, also gewaschen u. gesalbt (IG 2², 659, 24) und, wenn es ein aufgemauerter A. war, neu getüncht, was alles röm. Gesetze mit den Worten tergere ornare reficere (CIL 12, 4333) zusammenfaßten. Über die dabei gebrauchten Mittel geben die delischen Abrechnungen Auskunft, s. Homolle: BCH 14 (1890) 496. Ob die Salbung auch als Akt der Verehrung wie beim Steinfetisch vorkam, ist un-

sicher, vgl. Th. Klauser, Die Kathedra im Totenkult der heidnischen u. christl. Antike (1927) 59_{62} u. Dölger, ACh 2, 180. — b) Die Schlachtung des Opfertieres geschah in der Regel unmittelbar vor oder neben dem A., bei großen A. auf der Prothysis wie in Olympia (Paus. 5, 13, 9). Kleinere Tiere, wie Ferkel bei Reinigungsopfern, hob man empor u. hielt sie über den A., so daß das Blut auf den A. hinabfließen konnte, wie es die bekannte Schale im Louvre (unsere Abb. 13; vgl. Stengel Taf. 3, 12; vgl. Ziehen: PW 18, 612) zeigt. — c) Die für den Gott bestimmten Teile (ϑεομοιρία) wurden auf dem Altar verbrannt u. dazu Wein gespendet, abgesehen von gewissen chthonischen Kulten, in denen nur nüchterne Spenden, sog. νηφάλια, er-



Abb. 13. Opferszene auf einer rf. Schale des Louvre mit Volutenaltar (nach DS).

laubt waren (daher IG 2², 4962 C: βωμοὶ νηφάλιοι; dazu Ziehen, Leg. 75/6). Bei Reinigungs- u. Sühnopfern wurde das Tier in der Regel ganz verbrannt (ὁλοκαυτώματα; als Verbum auch καρποῦν, so oft in der LXX). — d) Das Opfer am A. bedurfte grundsätzlich der Genehmigung u. Mitwirkung des Priesters (s. IG 2², 1177; Ziehen, Leg. 33, 6). Er konnte ev. einen Stellvertreter ernennen, zB. den Küster (νεωκόρος), oder auch ganz davon dispensieren (so im abgelegenen Asklepieion bei Oropos: Ziehen, Leg. 65, 26), aber das blieb Ausnahme. Der eine Grund, an den wir zuerst denken, war natürlich der, daß der Priester allein genau den Ritus kannte; aber dazu kam, daß er auf seine Sporteln bedacht war, also besonders seinen Anteil am Opferfleisch. Daher die Bestimmung (IG 2², 1361, 7; Ziehen, Leg. 41): παραβώμια μὴ ϑύειν, die verhindern sollte, daß jemand, um die Sporteln zu sparen, nicht auf, sondern neben dem A. opferte. Gab es überhaupt Opfer, die man rituell nicht auf dem A. opferte (abgesehen natürlich von denen, für die der βόϑρος vorgeschrieben war)? Die Grammatiker wissen in der Tat von Opfern zu berichten, die man nicht ἐπὶ βωμοῦ, sondern ἐπὶ ἐδάφους verbrannte, den ἀποβώμια, u. Paus. 2, 11, 7 wird ein solches erwähnt (χαμαὶ καίουσιν), aber es fragt sich, ob hier nicht doch eine Grube benutzt wurde und ob die Grammatiker nicht jene rituswidrigen Opfer meinen.

3. Die Heiligkeit des A. u. ihre Wirkungen. Der Altar war schon durch die Weihung zum göttlichen Eigentum und damit heilig geworden (daher, wie der sicher bezeugte Kuß des Götterbildes [Dölger, Sol. sal. 11ff], der Tempelschwelle [Dölger, ACh 2, 156/58] und der Grabstele [Klauser aO.], so wohl auch der Altarkuß schon in der Antike, s. Dölger aO. 217/21). Aber dadurch, daß bei jedem Opfer das Opferfeuer auf dem Altar brannte, daß Opferblut auf ihn hinabfloß, ja seine Seiten mit Opferblut beschmiert wurden, die Asche des Opferfeuers u. der Opfertiere auf ihm zurückblieb, mußte er auch von der darin enthaltenen sakralen Kraft in sich aufnehmen (vgl. dazu Fr. Schwenn, Gebet u. Opfer [1927] 126/31). Es ist die Frage, ob sich dies nicht auch als aktive Kraft äußerte. In der Tat darf man dies für folgende Riten annehmen: a) Zu Beginn der Opferhandlung wurden Opferkorb u. Waschbecken um den A. herumgetragen (PW 18, 600). Diese Umkreisung, ein sehr häufiger u. verbreiteter Ritus (inhaltsreiche Sammlung bei S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer [1915] 6ff) kann hier wie sonst apotropäische Bedeutung haben u. hatte sie wohl auch, aber sehr wahrscheinlich ist, daß der A. nicht nur lustriert wird, sondern selbst lustrierend wirkt (Eitrem aO. 8: ‚Es kommt auf dasselbe hinaus, ob ein Objekt um das Feuer oder ob das Feuer um das Objekt herumgetragen wird'). Das gilt ebenso für den Umgang der opfernden Personen, u. auch an das Opfer in Helike u. Mykale, wo der Stier Ἑλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα, also doch um A. u. Kultbild, herumgezogen wurde, sei erinnert. — b) Für die Römer ist überliefert, daß die Opfernden beim Beten den A. anfaßten (Verg. Aen. 4, 219; 6, 124; dazu Serv. u. Varro bei Macr. 3, 2, 8). Der Ritus sollte offenbar den Beter in engere Verbindung mit der im A. wirkenden Kraft bringen. — c) Beim Eide pflegten auch die Griechen den A. anzufassen (Ditt. Syll. 921, 76: ἐχομένους τοῦ βωμοῦ) oder auf die Stufen des A. zu treten (Ditt. Syll. 685, 27f; vgl. Aristot. resp. Ath. 55, 5). Daß es nicht etwa auf das

Opfertier allein ankam, beweist Ditt. Syll. 921, da dem Zusammenhang nach hier ein umständliches blutiges Opfer nicht in Frage kommt. Für die Römer s. Verg. Aen. 12, 201; Cic. pro Roscio 36, 90; Hor. ep. 2, 1, 16; Iuv. 14, 218. — d) Endlich gehört hierher der mehrfach bezeugte eigenartige Gebrauch, bei Abstimmungen die Stimmsteine auf den A. zu legen u. sie von dort herzunehmen (Ditt. Syll. 921, 18, 29; Demosth. 18, 134; Plut. Pericl. 32; id. Them. 17: τὴν ψῆφον φέρειν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ). — In diesem Zusammenhang verdient aber noch eine rein religionsgeschichtl. Frage kurz Berücksichtigung: War nicht der A. ursprünglich überhaupt gar nicht Kultmittel, sondern selbst Kultobjekt? Zuletzt hat diese Ansicht in ohne Zweifel sehr scharfsinniger u. anregender Art Schwenn aO. 121/31 vertreten: das Opfer sei Bindung von tierischer Kraft, mana, an den A.; dieser, d. h. der Gott oder Dämon, der in ihm wohne, ‚die Altarperson', sei der eigentliche Empfänger, die Trennung von Gott u. A. sei erst später erfolgt; Hestia sei aus den einzelnen ‚Altarpersonen' zu einer selbständigen großen Gottheit zusammengewachsen. Wenn man jedoch bedenkt, daß die oben unter I angegebenen Gründe die Entstehung des A. als eines notwendigen Opfergeräts völlig hinreichend erklären, ja sie fast forderten, daß ferner keineswegs alle A. blutige Opfer empfingen, manche sogar nur Rauchopfer, die zum Himmel emporstiegen, u. daß bei primitiven Völkern sich altarähnliche Vorrichtungen finden, bei denen von einem ‚Dämon des Altars' wirklich nicht die Rede sein kann, dann verlangt man doch stärkere Beweise für eine so umstürzende Theorie. Eine andere Frage ist, ob nicht die besonders in Griechenland zahlreichen heiligen Steine, die ursprünglich Steinfetische waren u. als solche verehrt, gesalbt, mit Öl begossen u. mit Blut beschmiert wurden (s. M. W. de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen [Leiden 1903] 55/107), in späterer Zeit, für die ein solcher Glaube unerträglich wurde, nicht mehr als Fetische des Gottes, sondern als Altäre für den Gott angesehen wurden. In der Überlieferung über die Obelisken des Apollon Ἀγυιεύς kann man noch Spuren dieser Wandlung erkennen (s. Hesych. u. Suid. s. v. Ἀγυιεύς). Was also Schwenn ohne genügenden Grund für die A. allgemein annimmt, mag für einen Teil gelten, wie ja schon Reisch (1642) auf die Beziehungen zwischen A. u. Fetisch hingewiesen hatte. — Ähnlich ist mE. über die bekannte Theorie W. Reichels (Vorhellenische Götterkulte Kp. 2) zu urteilen, zu der ihn die Erklärung eines mykenischen Goldringes führte: Die Altäre seien ursprünglich Götterthrone gewesen, auf deren Schemel oder Stufen man die Opfergaben niederlegte, der βωμός also eine Kombination von Sitz u. Tisch. Genügender Beweis dafür seien gewisse A. in Stufenform, deren Oberstufe nicht etwa, wie man meist glaube, als Windfang zu deuten sei, sondern den Sitzplatz des unsichtbaren Gottes darstelle, während die Unterstufe zugleich als Schemel für die Füße u. als der Ort für die Opfer diene. Ich glaube, wir müssen scharf unterscheiden. Wenn auch die Deutung jenes Ringes selbst umstritten ist (s. H. Schmidt: PhW 8 [1898] 942/3), so darf doch als sicher gelten, daß es Götterthrone ohne Götterbilder gab, besonders Felsthrone, zu deren Füßen man Gaben niederlegte (vgl. auch Dölger, ACh 2, 173/78 über den christlichen A. als den Thron Christi, wonach der christliche A. durch die Eucharistie geheiligt wird, so daß Optatus von Mileve ihn als sedes et corporis et sanguinis Christi bezeichnen konnte [darf man hier sedes mit ‚Thron' übersetzen?]). Viel unsicherer ist schon, ob Reichels Deutung der Altäre in Stufenform richtig ist. Von den 5 Beispielen, die er anführt, kommen mE. überhaupt nur zwei für eine Beweisführung ernstlich in Betracht, das kyrenäische Schalenbild (F. Studniczka, Kyrene [1890] 14) u. das merkwürdige u., wie man auch erklären mag, sehr beachtenswerte schwarzfigurige Vasenbild des Brit. Museums (JHS 1 [1880] 203; Stengel Taf. 3, 10; danach unsere Abb. 12) mit einem Opferzug u. einem Backsteinaltar, auf dessen Oberteil ein Vogel sitzt; dieser ist, wie Reichel meint, als Vertreter der hinter dem A. stehenden Göttin Athene aufzufassen. Sicher aber ist abzulehnen der Gedanke, daß die Altäre überhaupt aus den Götterthronen hervorgegangen sind. Nicht nur sind die wenigen Altäre in Stufenform, die zudem noch in ihrer Deutung unsicher sind, für eine solche umstürzende These nicht ausreichend sondern vor allem liefert die ganze obige Darstellung über die Entstehung u. allmähliche Wandlung der Altäre, die sich doch sowohl auf sichere Zeugnisse wie die Natur der Dinge selbst stützt, den Gegenbeweis. Dagegen ist wohl möglich, daß so wie manche Altäre aus Fetischsteinen entstanden, so auch manche ursprünglich einmal als Sitze für die Gottheit gedacht waren, an denen man Opfer darbrachte.

D. Politische Bedeutung. Oben begegneten uns zwei Fälle, der Eid u. die Stimmabgabe, wo die Bedeutung des A. in das öffentliche Leben hineinreichte. Am wichtigsten jedoch war der Schutz, den er als Asyl (*Asylrecht) den

Verfolgten gewährte. Zur Erklärung genügt der Akt der Weihung. Durch sie wurde der A. Eigentum der Gottheit, u. daher gehörte ihr jeder, der sich auf seinen Stufen niederließ oder ihn umfaßte, menschlichem Zugriff entzogen.

W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit (1905). – E. A. Gardiner, Art. Altar: ERE 1, 342/5. – K. F. Hermann, Gottesdienstl. Altertümer[2] (1858) § 77ff. – H. Mischkowski, Die hl. Tische im Götterkultus d. Griechen u. Römer. Diss. Königsb. (1917). – A. de Molin, De ara apud Graecos. Diss. Berlin (1884). – W. Reichel, Über vorhellen. Götterkulte (1897). – E. Reisch, Art. Altar: PW 1,1640/91 (mit Lit.-Verz.). – E. Saglio, Art. Ara: DS 1, 1, 347/53. – Stengel, Griech. Kultusaltertümer[3] 11/17. *L. Ziehen.*

Altar II (orientalisch).

A. Ägypten. In Ägypten begegnet seit den ältesten Zeiten als Altar eine oblonge Steinplatte von mittlerer Dicke mit einem seitlichen Vorsprung, die eine Matte mit daraufgestelltem Napf mit Brot wiedergeben soll (sog. hotep-Tafel). Dieser A., obschon auch im Tempelkult verwendet, ist hauptsächlich in Grabräumen gefunden. Im Alten, Mittleren u. Neuen Reich ist vereinzelt der monumentale hotep-A. nachzuweisen, so der Block-A. im Totentempel in Lischt (12. Dyn.) mit der Einmeißelung von zwei hotep-Tafeln u. der aus vier gewaltigen hotep-Blöcken mit einer Rundplinthe in der Mitte gebildete Vorlege-A. im Sonnenheiligtum von Abusir (5. Dyn.). Dem letztgenannten ähnlich müssen zwei Altäre aus Karnak (18. Dyn.) gewesen sein. — Ein anderer, auch seit dem Alten Reich nachweisbarer Typus ist der Tisch-A., der sowohl aus Stein mit einer Säule als Fuß als auch in Holz mit vier Beinen angefertigt wurde. Die Holz-Altäre gehörten zu den beweglichen A. u. dienten zum Vorlegeopfer. — Erst seit dem Neuen Reich ist der Stufen-A. zu finden. Seine Einführung geht vielleicht auf syrische Einflüsse zurück (Sethe bei Hallo vermutet Einfluß der Hyksos). Das bedeutendste Beispiel ist der Stufen-A. in Der-el-bahri bei Theben im Tempel der Hatschepsut. Nach den Darstellungen in El-Amarna hat auch Amenophis IV in seinem Aton-Heiligtum einen großen Stufen-A. gehabt; bei diesem bildete die oberste Treppenstufe eine Art Podium für den amtierenden König. Immer ist die Treppe schmaler als die A.breite. — Auf den Altären aller Typen hat man zumeist vegetabile u. tierische Opfer niedergelegt; ein Brandopfer ist seltene Ausnahme.

B. Mesopotamien. In Mesopotamien können wir durch antike Darstellungen in Reliefs u. auf Siegelzylindern, sowie durch vereinzelte Originalfunde die verschiedenen A.-Typen übersehen. — 1. Der altbabylonische Kultus hat Monumental-Altäre nur vereinzelt gekannt. Häufiger sind in den Tempeln u. an den Eingängen kleine Altäre aus Stein oder Ton. Der Absatz-A. bildet ein Haus mit einem schmaleren Obergeschoß nach, wahrscheinlich ein Hinweis auf die im Tempel anwesende Gottheit. Auf die Absätze wurden Vasen für flüssige Spenden u. Räucherschalen aufgestellt. Das bekannteste Beispiel sind die Tonhäuschen des altassyrischen Tempels in Assur (3. Jt. vC.). Wie lange sich dieser Typus erhalten hat, sieht man daraus, daß er in ähnlicher Form in einem Tempel in Bethsean in Palästina gefunden wurde, wo er nach der Fundschicht um 1500 vC. anzusetzen ist. Zu flüssigen Spenden hatte man große Vasen aus Stein, die bereits im 4. Jahrt. auftauchen, zum Teil mit Reliefs verziert. Die Vasen-Altäre dienten auch zur Aufnahme von Dattelzweigen. — 2. Im assyrischen Kult des 1. Jahrt. fanden Tisch-A. u. hohe kandelaberförmige Räucher-A. Verwendung. Die in Palästen mehrerer assyrischer Könige erhaltenen Reliefdarstellungen von Königsopfern (auf Feldzügen u. bei der Jagd) zeigen einen transportablen vierfüßigen Tisch mit einer Tischplatte, auf die Vorlegeopfer zu liegen kamen. Die Füße gehen in Löwenklauen aus u. das Ganze steht auf einem niedrigen Postament. Daneben wurden meist zwei kandelaberförmige Räucher-A. aus Metall oder Ton aufgestellt, in deren oberer Schale man Räucheropfer aufschichtete. Ähnliche A. sind neuerdings in Megiddo gefunden worden (ZDPV 59 [1936] 241). An Originalen kennen wir dreifüßige Tisch-Altäre mit einer runden Platte u. schlanke Altäre mit Zinnenornament.

C. Syrien u. Palästina. Für diese Länder besitzen wir aus Ausgrabungen u. durch Oberflächenfunde Original-Altäre, ferner durch literarische Angaben im AT Hinweise auf A.- Formen u. A.-Maße. Die alttestamentlichen Angaben (die wir jeweils mit dem in der Vulgata gegebenen

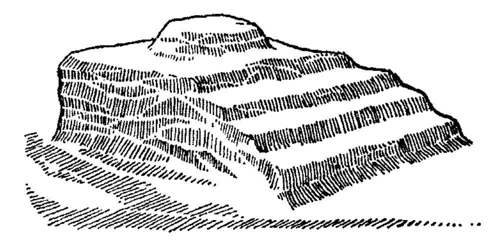


Abb. 14. Stufen-Altar von Petra mit Mittel-Massebe (nach Dalman).

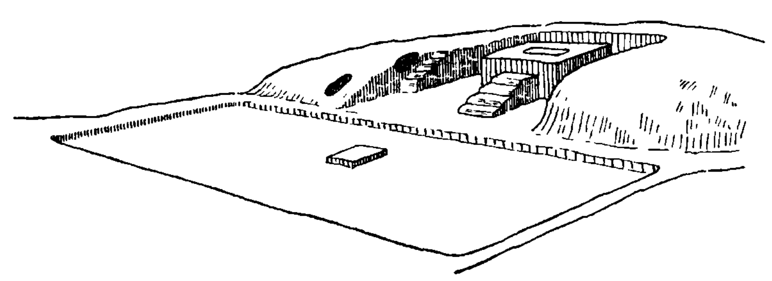


Abb. 15. Opferplatz zibb 'attūf bei Petra.

Kennwort zitieren) haben in der altchristlichen A.-Terminologie eine gewisse Bedeutung erlangt u. verdienen daher eine ausführlichere Darstellung. — Zunächst die Funde: Einen Altar aus Erde, wie ihn das Bundesbuch (Exod. 20, 24) fordert (altare de terra), wird es häufiger gegeben haben, sowohl in den Vorhöfen großer Heiligtümer mit Tempeln als auch auf den einfachen Opferstätten. Naturgemäß läßt er sich archäologisch selten nachweisen. Immerhin besitzen wir ein Beispiel in dem Erd-Altar von Sichem (BRL 14); er war aus Lehmziegeln wie der Herd in tell ʿaddschūl (BRL 280) mit einer einfachen Steinfassung. — Der im Bundesbuch (Exod. 20, 25) genannte Stein-A. (altare lapideum) sollte nach dem Gesetz aus unbehauenen Steinen sein, ‚damit er durch das Messer nicht entweiht würde'. In der späteren Tradition ist von zwölf A.-Steinen die Rede (Jos. 8, 33; 1 Reg. 18, 32), jedoch wird diese Zahl nicht aus kultischen Erwägungen abgeleitet, sondern mit der Zahl der israelitischen Stämme in Verbindung gebracht. Auch der A. des herodianischen Tempels war nach der Angabe bei Josephus (bell. Jud. 5, 5, 6) aus unbehauenen Steinen. Aber daneben hat es Altäre aus behauenem Material (einzelner Block oder gemauert) gegeben, ebenso auch Treppen, die das Gesetz der älteren Zeit (Exod. 20, 25) abgelehnt hatte. Die besten Beispiele eines Fels-A. finden sich neben einem A. in sarʿā (BRL 15) in dem nabatäischen Petra. Zwar stammen diese erst aus der hellenistisch-römischen Periode, können aber als Typus auch für vorangehende Zeiten in Anspruch genommen werden. Häufig hat der A. in der Mitte eine oder mehrere Erhebungen, sei es unmittelbar aus dem Felsblock gehauen, sei es später gesondert eingesetzt. Damit soll die Massebe, statua (letztlich eine Art Gottesbild) dargestellt werden. Abb. 14 zeigt einen Stufen-A. von Petra mit einer Mittel-Massebe. Ein gutes Bild von einer antiken Opferhöhe bietet zibb 'attūf bei Petra. Hier (Abb. 15) sehen wir den Festplatz der Opfernden mit einem hervorgehobenen Stück in der Mitte, auf dem wir uns den Vorbeter bzw. amtierenden Priester zu denken haben. Die eine Langseite des Platzes wird durch den erhöhten Fels abgegrenzt, aus dem man den A. mit Stufen u. seitlich eine künstliche Höhlung für flüssige Spenden (auch Blut) herausgehauen hat. Die A.-Oberfläche zeigt in der Mitte eine längliche Vertiefung, in der man nach punischen Stelen vermutlich drei nebeneinanderstehende Masseben anzusetzen hat. Im AT ist oft von den Hörnern des A. die Rede. Da man diese auch bei Brandopfer-Altären ansetzt, scheiden uE. eigentliche Tierhörner aus, da diese durch das Feuer jeweils zum Verbrennen gebracht worden wären. Man wird in den steinernen hörnerartigen Eckakroteren einen Nachhall der Masseben des heidnischen Kultes zu sehen haben, die aufgenommen, aber durch die neue Anordnung zugleich ihres heidnischen Charakters entkleidet wurden. Die neueren Ausgrabungen, so in tell bēt mirsim, Sichem, und Megiddo (Abb. 16) haben uns Originale erhalten, deren geringe Aufnahmefläche es jedoch wahrscheinlich sein läßt, daß auf ihnen Räucheropfer verbrannt wurden (vielleicht in besonderen auf die Mitte gestellten Tonschalen). — Im salomonischen Tempelvorhof (10. Jh. vC.) stand ein eherner A. (altare aeneum: 2 Par. 1, 4f; 4, 1), der für normalen Gebrauch ausreichte (1 Reg. 9, 25). Man wird sich die Oberfläche als eine Art Rost zu denken haben, der die Luftzufuhr für die Verbrennung unterstützte. Leider erfahren wir nichts Näheres über sein Aussehen. Seine Maße dürften in dem A. der Stiftshüttengesetzgebung (Exod.

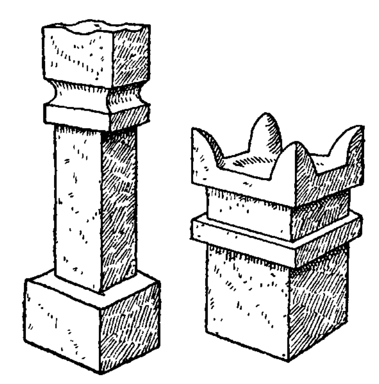


Abb. 16. Altäre aus Sichem u. Megiddo (nach ZDPV 49 u. Fisher).

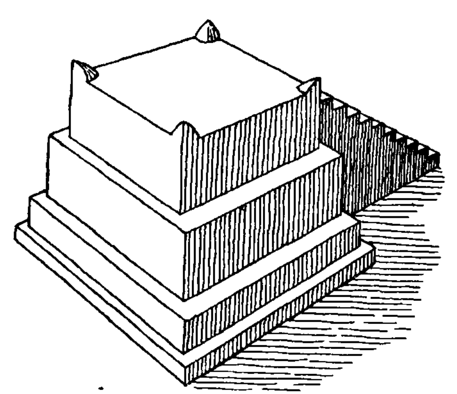


Abb. 17. Rekonstruktion des ezechielischen Brandopferaltars.

27, 1ff) erhalten sein: 5×5×3 Ellen (die Elle ist rund einen halben Meter lang). Auffallenderweise stimmen damit die Maße eines Bronzegestells überein, das in 2 Par. 6, 13 erwähnt wird. Der Brandopfer-A. in Exod. 27 ist wider alle Verwendungsmöglichkeiten aus Holz gedacht. Er sollte so am leichtesten transportabel sein. Wie ein Brandopfer-A. der Frühzeit ausgesehen hat, wissen wir nicht, ehestens könnte man an einen aus Steinen errichteten A. denken. Von Stufen des A. spricht Lev. 9, 22. Der A. der persischen Periode ist durch Esra 3, 3 bezeugt. Eine Sonderstellung nimmt der bei dem Propheten Ezechiel entworfene A. (Hes. 43, 13ff) dadurch ein, daß er aus mehreren Absätzen mit einer Ablaufrinne besteht. Er sollte aus Steinen errichtet werden u. hatte oben eine Herdplatte (Ariel). Seine Maße sind 16×16×11 Ellen. Dieser gewaltige Brandopfer-A. (eine Rekonstruktion zeigt unsere Abb. 17) hat sein Vorbild in dem vor 587 vC. bestehenden A., dessen Maße 2 Par. 4, 1 mit 20×20×10 Ellen angibt. Ein Rätsel gibt die Erzählung in 2 Reg. 16 auf, da wir keinen assyrischen Stufen-A. kennen. Vielleicht brachte der König Ahas das Modell eines assyrischen Tisch-A. mit, der auf ein Stufenpostament gestellt wurde. Der Brandopfer-A. des herodianischen Tempels war 32×32×10 Ellen groß. Man sieht an den Maßen, wie sich im Laufe der Zeit das Bedürfnis nach Großopfern u. damit auch nach Groß-Altären herausgebildet hatte.— Für ein Vorlegopfer gab es im Tempel einen ‚Schaubrot-Tisch' (1 Reg. 7, 28: mensa), der in Exod. 25, 23 mit 2×1×1$^1/_2$ Ellen angesetzt wird. Ezechiel kennt ihn u. er wird dort (41, 22) sowohl A. (altare) wie Tisch (mensa) genannt. Den Schaubrottisch des herodianischen Tempels gibt das Relief des Titusbogens in Rom wieder. Ein goldener Räucher-A. (vgl. 1 Reg. 7, 48) wird in Exod. 30,1 ff mit 1×1×2 Ellen angeführt. Die hohe schlanke Form erinnert an die Hörner-A., wie sie in Sichem aufgetaucht sind.

K. Galling, Der Altar in den Kulturen des Alten Orients (1925); Art. Altar: BRL 13/22. – R. Hallo, Die Monumentalaltäre des Altertums. Diss. Göttingen (1923).

K. Galling.

Altar III (christlich).

A. Vorkonstantinisches Zeitalter. I. Der A. im Gemeindegottesdienst. Die Feier des eucharistischen Mahles verlangte von den ersten Zeiten der Kirche an (entsprechend dem bei Mahlzeiten mit feierlicherem Gepräge in den Kulturgebieten des Römerreiches allgemein herrschenden Gebrauch) als notwendiges Gerät einen Tisch, auf den das Brot u. der Wein gestellt wurden, um nach dem eucharistischen Hochgebet von den Teilnehmern genossen zu werden (1 Cor. 10, 21: ‚ihr könnt nicht teilhaben an der τράπεζα κυρίου u. an der τράπεζα δαιμονίων'; Hebr. 13, 10: ‚wir haben ein θυσιαστήριον, von dem die Diener des Zeltes nicht essen dürfen'; Ign. ad Eph. 5; ad Magn. 7; ad Philad. 4: θυσιαστήριον als Abendmahlstisch). — Die Wertung der Eucharistie als Opfer, begründet in der von Christus selbst ausgesprochenen Beziehung des Gedächtnismahles zu seinem O fertod (Einsetzungsberichte der Synoptiker; 1 Cor. 11, 33ff), findet sich in Schriften der nachapostolischen Zeit (1 Clem. 44; Ignatius [s. oben]; Did. 14) u. wird mit den Darlegungen über die übernatürlichen Wirkungen des eucharistischen Mahles von den Schriftstellern des 2. u. 3. Jh. weiter entwickelt. Diese Bewertung führte zur Auffassung des Tisches des eucharistischen Mahles (τράπεζα, mensa) als Opfertisch, als ‚Altar' (altare; die christl. Sprache gebraucht durchweg den Singular, die heidn. umgekehrt den Plural, vgl. ThesLL 1, 1725/9; dazu Klauser 185f; das griech. Äquivalent dazu ist das allerdings wenig verwendete Wort θυσιαστήριον; ara wird vom christl. A. nur ausnahmsweise gebraucht). — In den ersten Zeiten der Kirche, solange die Christengemeinden keine eigenen Räume für ihre liturgischen Versammlungen hatten, sondern diese in den von Fall zu Fall durch die Gläubigen in ihren Häusern zur Verfügung gestellten Sälen abhalten mußten, wird man einen passenden Tisch aus der Einrichtung des Hauses zur eucha-

ristischen Feier benutzt haben, ohne daß derselbe dem profanen Gebrauch im Hause entzogen worden wäre. Als jedoch das hl. Gedächtnismahl von Brot u. Wein den Charakter einer wirklichen Mahlzeit u. die Verbindung mit einer solchen im Laufe der ersten Dezennien des 2. Jh. nach u. nach verlor u. sich zu einer eigentlichen liturgischen Feier entwickelte u. als die Gemeinden feste Versammlungsräume für ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte u. schließlich, seit Ende des 2. Jh., eigene kirchliche Gebäude erhielten, da wird zur festen Einrichtung des liturgischen Raumes ein Tisch für die eucharistischen Elemente gehört haben, neben der cathedra des Bischofs u. dem pulpitum für die Lesungen. Ein klares Zeugnis steht in der syr. Didaskalie 15 (77 Achelis). Der Bericht über das Martyrium des hl. Marinus v. Caesarea (Euseb. h. e. 7, 15) weist auf den Altartisch (ἁγίασμα) in dem christlichen Kultraum von Caesarea hin (vgl. Dölger 163/5). — Über die Form der eucharistischen Tische in den Kulträumen der vorkonstantinischen Zeit sind wir durch unmittelbare Zeugnisse oder durch archäologische Denkmäler nicht unterrichtet. Einen gewissen Anhaltspunkt könnten die symbolischen Mahldarstellungen aus den sog. Sakramentskapellen in S. Callisto in Rom aus dem 3. Jh. bieten, auf denen runde Tische mit 3 Füßen erscheinen (Wilpert, Mal. 38. 41). Doch beweisen diese Darstellungen höchstens, daß Tische von dieser Form vielfach in Gebrauch waren, was aber wegen ihrer durch die Profandenkmäler erwiesenen Beliebtheit ohnehin sicher ist. Neben solchen runden Tischen mit 3 Füßen müssen aber auch die sonst üblichen Tischformen, zB. viereckige Tische mit 4 Füßen u. runde wie viereckige Tische mit einem breiteren Fuß unter der Mitte der Platte, benutzt worden sein. Die Form der heidnischen Altäre kam wohl nicht in Betracht, da die Verwendungsweise des heidnischen u. des christlichen Altars eine zu verschiedene war.

2. Der Altar im Märtyrerkult. Das Aufkommen des Märtyrerkultus seit Ende des 2. u. Anfang des 3. Jh. begründete eine besondere Beziehung des Altars zum Märtyrergrab. Die Verehrung der christl. Blutzeugen war wesentlich an ihre Grabstätte geknüpft. Auch die jährliche liturgische Gedächtnisfeier am dies natalis der Märtyrer fand am Grabe, also im Zömeterium statt. Diese Kultusfeier zu Ehren der Märtyrer bei ihrer Grabstätte umschloß, genau so wie die Gedächtnisfeier am Grabe gewöhnlicher Verstorbener, bereits im 3. Jh. die Darbringung des eucharistischen Opfers (vgl.

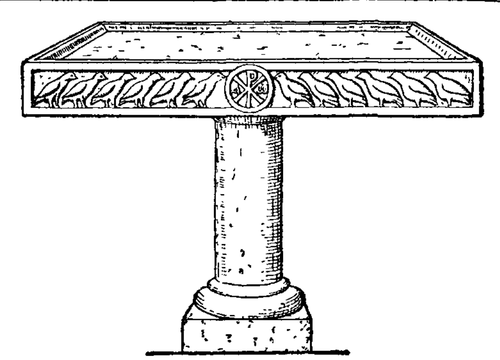


Abb. 18. Altar von Auriol (nach Photographie).

zB. Cypr. ep. 39, 3). Dieses ersetzte das Heroen- oder Totenopfer, welches die vorchristliche Antike an den Heroen- u. Totengedächtnistagen am Grabe bzw. an dem darüber errichteten Altar dargebracht hatte (vgl. E. Dyggve – F. Poulsen – K. Rhomaios, Das Heroon von Kalydon [Kopenhagen 1934] 90ff; S. Eitrem, Art. Heros: PW 8, 1, 1122/25). Wenn nun der Raum, in dem sich das Grab befand (die unterirdische Krypta oder der oberirdische Grabbau), dazu geeignet war, so konnte der Altartisch für die eucharistischen Elemente unmittelbar an das Grab gestellt oder je nach der Gestalt des letzteren vielleicht auch dieses selbst für die Aufstellung von Brot u. Wein benutzt werden. Doch ist die Ansicht, daß von vornherein das Grab des Märtyrers für eine solche Verwendung angelegt worden sei, also eben deswegen als Bogen- oder Nischengrab gestaltet wurde, nicht haltbar. Auch die in den römischen Katakomben neben einzelnen Märtyrergräbern aufgemauerten runden Pfeiler, auf denen Schalen befestigt sind, können nicht Altäre gewesen sein, da sie niemals die zentrale Aufstellung im Raum aufweisen, die man bei den Altären stets beobachtet; sie sind wohl als Tische für die *Totenmahle zu betrachten (vgl. Schneider).

B. Konstantinisches u. nachkonstantinisches Zeitalter. 1. Standort. In den christl. Kirchen der konstantinischen u. nachkonstantinischen Zeit wurden in einzelnen Fällen noch bewegliche Tische benutzt, wie sich daraus ergibt, daß in manchen Kirchen in dem erhaltenen Fußboden des Chores u. des Mittelschiffes Spuren eines feststehenden, im Fußboden befestigten Altars nicht gefunden wurden. Allein in den meisten Bauten für die eucharistische Liturgie bestand der Altar aus härterem Material u. die Stützen der Mensa waren in einer eigenen Sockelplatte im Boden befestigt. — Der gewöhnliche Platz für die Aufstellung des Altars war der Eingang des Chores, unter oder vor dem

Apsisbogen; ausnahmsweise, so bei den über dem Grabe eines Märtyrers angelegten Memorienkirchen (vgl. unten 5), ergab sich die Notwendigkeit, den Altar mitten im Schiff aufzustellen (Beispiele: Basilica Apostolorum in catacumbas, d. i. S. Sebastiano in Rom; Damus el Karita in Karthago u. andere Basiliken in Nordafrika; vgl. Sauer 251. 253. 261. 286 f).

2. Formen. Die erhaltenen oder durch die aufgefundenen Reste herstellbaren Altäre aus der Zeit vom 4. bis 8. Jh. weisen 3 Hauptformen auf: Tischaltäre, Kastenaltäre, Blockaltäre. — a. Tischaltäre. Die A. mensa wird von freistehenden Stützen getragen, die in der Sockelplatte oder im Fußboden befestigt sind. Je nach Art u. Zahl der Stützen ergeben sich 4 verschiedene Abarten: α. Tischaltäre mit 1 freistehenden Stütze in der Mitte unter der Mensa. Diese Stütze wird gebildet durch eine niedrige Säule oder einen viereckigen Pfeiler in Cippusform, bisweilen mit Verzierungen. Beispiele: Auriol, Dép. Bouches-du-Rhône: DACL 1, 2, 3151/5, vgl. unsere Abb. 18; Teurnia = St. Peter im Holz: Egger 15f, vgl. unsere Abb. 19; Grésy-sur-Aix, Dép. Savoie, wo sich der runde Fuß oben zu einer viereckigen Platte aus dem gleichen Steinblock erweiterte: E. Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule 1

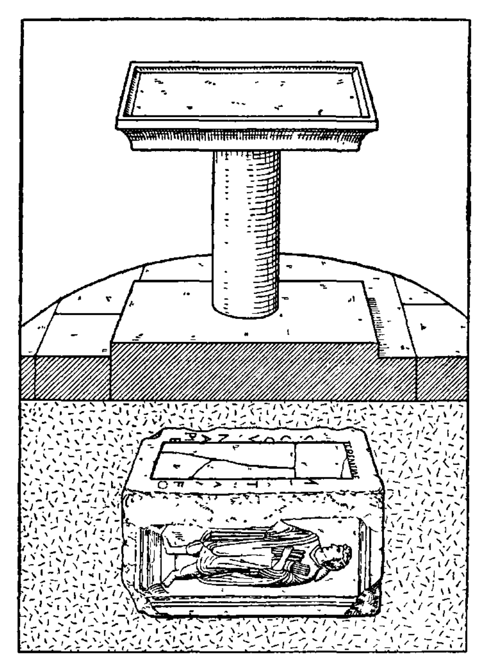
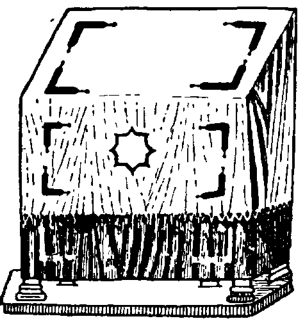


Abb. 19. Altar von Teurnia (Rekonstruktion nach Braun).



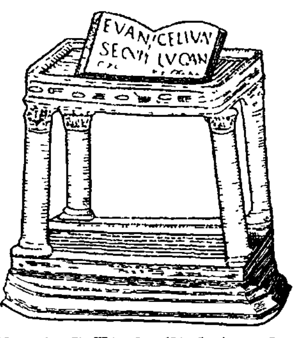


Abb. 20. Altäre von den Mosaiken in S. Vitale (links) und im Baptisterium der Orthodoxen (rechts) in Ravenna (nach Photographie).

(Paris 1856) nr. 389; Altarstützen, aus antiken Cippi hergestellt, im Lateranmuseum in Rom; in der Kapelle del Crocifisso in S. Marcello am Corso Umberto in Rom eine antike Ara, im Mittelalter für den Altar benutzt, wofür auch anderswo Beispiele vorliegen, vgl. Braun, Altar 1, 134. Die Stütze ist manchmal auch aus Ziegeln oder Steinen aufgemauert (Krypta des hl. Hippolytus in der gleichnamigen Katakombe in Rom: G. B. De Rossi: Bullett., Ser. 4, 1 [1882] 67; S. Maria Antiqua in Rom, Reste des Altars an der linken Außenmauer der Kirche; in der gemauerten Stütze war eine länglich-viereckige Nische ausgespart). — β. Tischaltäre mit 4 Füßen unter den 4 Ecken der Platte, eine häufige u. überall gebrauchte Form. Die Darstellungen der Altäre auf den Mosaiken des Baptisteriums der Orthodoxen, von S. Vitale (Opfer Abels u. Melchisedechs) u. S. Apollinare in Classe in Ravenna (ähnliche Szene) zeigen diese Gestalt (vgl. Abb. bei Berchem-Cl. 99. 150. 164; unsere Abb. 20). Es sind in verschiedenen Gegenden im Boden befestigte Sockelplatten aufgefunden worden, in denen sich in den 4 Ecken die viereckigen Vertiefungen erhalten haben, die zur Befestigung der Füße des Altares dienten (Beispiele: Papstgruft der Kallistuskatakombe in Rom; ursprüngliches Heiligtum des hl. Vitalis in Ravenna unter dem Boden der großen Kuppelkirche: Q. Gerola: Felix Ravenna 10/11 [1913] 427ff. 459ff; ursprüngliche Form des Altars von S. Giovanni Ev. in Ravenna: Braun, Altar 1, 168; Brotvermehrungskirche am See Genezareth bei Tabgha: A. M. Schneider, Die Brotvermehrungskirche [1934]; verschiedene Basiliken in Afrika). — γ. Tischaltäre mit 5 u. mehr Stützen. Hier finden sich außer den 4 gewöhnlich vorhandenen Füßen noch eine oder mehrere weitere Stützen in der Mitte unter der Mensaplatte, eine seltene Form (Beispiele: Torcello,

ursprünglicher A. des 7. Jh. mit 5 Stützen: F. Forlati: Bollettino d'arte 10 [1930] 49/56; Nikopolis, Basilika B, A. mit 9 Stützen: Sotiriu 231; desgl. Jerusalem, Grabeskirche: A. Heisenberg, Grabeskirche u. Apostelkirche 1 [1908] 111. 113. 156). — δ. Tischaltäre mit 2 rechts u. links die Mensa stützenden Steinplatten, die seltenste, nur in Afrika durch wenige Beispiele belegte Form (Beispiele: Bulletin arch. du Comité des travaux hist. 1898, 360f; MélArch 14 [1894] 516f). — b. Kastenaltäre. Die Altarmensa wird von 4 Platten getragen, die oft in Pilastern oder Ecksäulchen zusammentreffen, in der Sockelplatte befestigt sind u. so einen Hohlraum unter der Mensa bilden. Die Platten sind glatt oder mit Reliefdarstellungen verziert oder auch von geometrischen Ziermotiven durchbrochen. Der aus den Resten fast vollständig rekonstruierte A. in der unterirdischen Zömeterialbasilika des hl. Alexander u. seiner Genossen an der Via Nomentana in Rom aus dem Anfang des 5. Jh. zeigt um die Fenestella confessionis (s. unten 5) ein durchbrochenes Bogenmuster (G. Belvederi: RivAC 14 [1937] 199ff, s. unsere Abb. 22). Ganz erhalten ist der wohl ursprüngliche, aus der Zeit Felix' IV (526/30) stammende Kastenaltar mit 4 Ecksäulchen u. glatten Marmorplatten in der Unterkirche von Ss. Cosma e Damiano in Rom (Braun, Altar 1 Taf. 103; J. P. Kirsch: RQS 34 [1926] 239). Unter dem Hochaltar in Ss. Dodici Apostoli in Rom sind die wesentlichen Teile eines ähnlichen Altars vorhanden, der wohl auch dem 6. Jh. angehört (Garrucci, Storia tav. 423 nr. 9/10 u. Text). Ravenna besitzt ein bis auf die fehlende ursprüngliche Mensa erhaltenes Beispiel in S. Apollinare Nuovo; die Vorderseite ist durch 3 verzierte Platten mit Fenestella confessionis gebildet; die Sockelplatte mit Reliquiengräbern ist noch erhalten (Braun, Altar 1, 197 u. Taf. 102). Sockelplatten mit ringsum laufenden Einschnitten zur Befestigung der Seitenplatten solcher Altäre sind mehrfach erhalten (Beispiele: S. Maria Antiqua in Rom, Kapelle links vom Chor, an der ursprünglichen Stelle; Umänderung des ursprünglichen Tischaltars in einen Kastenaltar in S. Giovanni Ev. in Ravenna, vgl. Braun, Altar 1, 196 mit Abb.). Auch Vorder- u. Seitenplatten, die von solchen Altären herrühren, sind verschiedentlich erhalten (Beispiele: Braun, aO. 1, 194. 197f; D. Mallardo, Una fronte d'altare nolana della fine del sec. V: Campania Romana 1 [Napoli 1938] 271/91; Reste eines Altars in Genf: J. P. Kirsch: Genava, Bulletin du Musée de Genève 1925, 111ff). — c. Blockaltäre. Der Altarstipes ist entweder aus massivem Mauerwerk gebildet oder besteht aus einem in annähernd quadratischer Form bearbeiteten massiven Block aus Stein oder Marmor; dabei ist die Mensa, wenn sie überhaupt ein selbständiges Stück darstellt, höchstens um weniges größer als die obere Abschlußfläche des Stipes (im anderen Fall handelt es sich um einen einstützigen Tischaltar). Aus Mauerwerk aufgebaute Altäre sind besonders erhalten in Rom (Märtyrerkrypta in der Katakombe des hl. Pamphilus, der Altar an die Vorderwand des Arkosoliums in der Rückwand der Krypta angebaut, vgl. E. Josi: RivAC 1 [1924] 89; Unterkirche von S. Maria in Via Lata, 8. Jh., vgl. L. Cavazzi, La diaconia di S. Maria in Via Lata [Roma 1908] 225/7), in Neapel (Eingangsraum zur Katakombe des hl. Januarius; der untere Teil des Altars besteht aus gewachsenem Fels, entsprechend zubehauen, der obere Teil aus Mauerwerk, vgl. Braun, Altar 1, 225 u. Taf. 38 u. Th. Klauser, Cathedra im Totenkult [1927] 118/20; Krypta der Basilika des hl. Asprenus, vgl. Braun, Altar 154 u. Taf. 1); ferner besonders in Nola-Cimitile, in den Kirchenbauten am Grabe des hl. Felix (die dortigen Altäre bedürfen nach den jüngsten Ausgrabungen noch einer genaueren Untersuchung) u. in Syrakus (Krypta des hl. Marcianus, vgl. P. Orsi: Atti del III Congresso di archeologia cristiana [Roma 1934] 144). — Altäre, die wesentlich aus einem einzigen quadratischen Marmorblock bestehen, sind besonders in Ravenna u. den benachbarten Gebieten erhalten. Meistens fehlt die ursprüngliche Mensa. Ravennatische Beispiele: Baptisterium der Orthodoxen, aus der alten Kathedrale stammend (Braun, Altar 1 Taf. 11); S. Apollinare in Classe mit 2 Beispielen: eines im Mittelschiff (vgl. Braun, aO. 1 Taf. 12), das andere im linken Seitenschiff. Ähnliche Blockaltäre in S. Pietro della Pieve in Bagnacavallo in der Gegend von Ravenna (Braun, aO. 1 Taf. 1, 2), in S. Giorgio in Argenta (A. Beltramelli, Da Comacchio ad Argenta [Bergamo 1905] 84). Ein Beispiel aus dem frühen Mittelalter findet sich auch in Rom, nämlich in der früheren Kirche S. Nicola dei Cesarini im ersten antiken Tempel auf dem Largo Argentina, beim Abbruch des späteren Barockaltars im Inneren des letzteren entdeckt (noch nicht veröffentlicht). Wichtig, weil datiert (532), ist der Blockaltar in Parenzo, durch Bischof Eufrasius gestiftet (Braun, aO. Taf. 9, 1; unsere Abb. 21). Einzelne Beispiele in Südfrankreich (Braun, aO. 1, 139. 140 u. Abb.). Die Vorderfläche dieser aus einem Block gehauenen Altäre ist meistens mit einem Relief verziert; man findet Kreuze, Lämmer u. andere

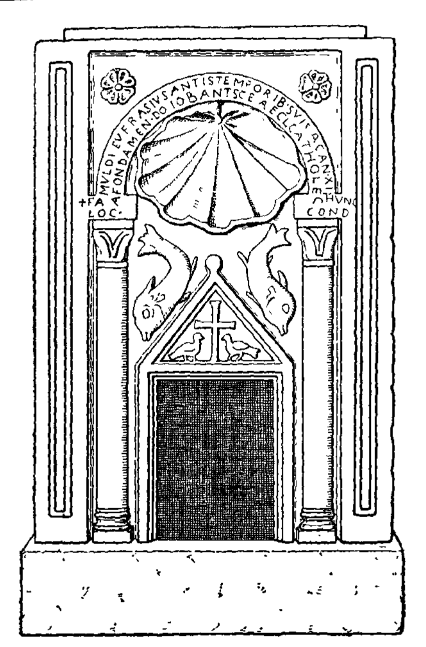


Abb. 21. Blockaltar des Bischofs Eufrasius in Parenzo (nach Photographie).

Symbole in Rahmen aus Linienornamenten. — In zahlreichen von diesen Blockaltären, sowohl in den aus Mauerwerk aufgebauten (zB. in der Pamphilus-Katakombe, in S. Maria in Via Lata, in S. Gennaro u. S. Aspreno in Neapel, in Nola-Cimitile u. S. Marziano in Syrakus) wie in den aus einem Marmorblock herausgearbeiteten von Ravenna u. Umgegend findet sich in der Vorderseite in einer gewissen Höhe über der Basis des Altares, die dem Schiff zugekehrt ist, eine quadratische Nische von etwa 20/30 cm im Geviert. Diese Nische kann nicht als Reliquiengrab (s. unten 5) angesehen werden, da ein solches in einem andern Teil des Altares, meistens im oberen Teil des Blockes vorhanden ist u. da eine solche Nische gerade in dem an das eigentliche Grab des Märtyrers in der Pamphiluskatakombe angebauten Altares sich vorfindet. Die Nischen müssen jedoch mit der Praxis in der Verehrung der Märtyrergräber u. der Reliquien zusammenhängen, da sie, schon weil sie offen waren, keinen anderen Zweck haben konnten.

3. Material. Das zur Herstellung der Altäre verwendete Material war in der Regel Holz oder Stein (Marmor). Von Altären letzterer Art sind Beispiele u. Reste in verschiedenen Gegenden erhalten, wie die vorstehende Übersicht zeigt. Hölzerne Altäre aus dem Altertum sind wegen des leicht zerstörbaren Materials nicht erhalten (die Überreste von angeblich von Petrus benutzten Holzaltären im Papstaltar der Lateranbasilika u. in S. Pudenziana in Rom können nicht als echt nachgewiesen werden). Zahlreiche Zeugnisse altkirchlicher Schriftsteller zeigen jedoch, daß in der Zeit vom 4./8. Jh. u. auch noch später hölzerne Altäre in Gebrauch waren. Vgl. Athanas. hist. Arian. ad mon. 56 (PG 25, 760d): εἶτα (Ἀρειανοὶ μετὰ τῶν Ἑλλήνων) ἁρπάσαντες τὰ συμψέλλια καὶ τὸν θρόνον καὶ τὴν τράπεζαν, ξυλίνη γὰρ ἦν, καὶ τὰ βῆλα τῆς ἐκκλησίας . . ἐξενέγκαντες ἔκαυσαν: Optat. Milev. schism. Donat. 6, 1 (CSEL 26, 145, 8): quis fidelium nescit in peragendis mysteriis ipsa ligna linteamine cooperiri?; August. c. Cresc. 3, 43 (PL 43, 521): Maximianus episcopus . . in ea ipsa (basilica) sub altari . . eodem supra se fracto, eiusque lignis aliisque fustibus, ferro etiam crudeliter caesus; ep. 185, 27 (CSEL 57, 25, 24): lignis . . eiusdem altaris effractis. Doch wurde bereits von der Synode v. Epaon (517) bestimmt, daß bei nichtsteinernen Altären die Salbung mit Chrisam unterlassen werden solle; cn. 26 (2, 1050 Hard.): altaria nisi lapidea chrismatis unctione non sacrentur. Erwägungen, die sich an den feierlichen Ritus der Konsekration der Altäre, wie er zB. in der gallikanischen Liturgie vorliegt, anschlossen, können zu den gesetzlichen Bestimmungen der späteren Zeit über das Material der Altäre beigetragen haben. In den auf das reichste ausgestatteten Kirchen der Hauptstädte waren die Altäre mit kunstvoll gearbeiteten Platten aus Gold u. Silber, in die auch Edelsteine eingesetzt wurden, verziert; in einzelnen Fällen werden auch Altäre nur aus Gold- oder Silberblech ohne Verwendung eines Holz- oder Steinkerns gearbeitet worden sein. Für römische Basiliken wird die Stiftung solcher Prachtaltäre im Lib. Pontif. bezeugt (v. Silvestri: 1, 177. 179. 182 Duch.; v. Sixti III: 1, 232 Duch.); vgl. auch die ‚altaria VII ex argento purissimo' im Lateran (Lib. Pont. 1, 172 Duch.; dazu Klauser). Für Konstantinopel haben wir zB. die Angaben bei Sozom. h. e. 9, 1 u. die Beschreibung der Hagia Sophia von Paulus Silent. 752/4 (248 Friedl.). Die reichen Altäre oder ‚Antependien' (‚Palliotti') von Altären aus dem Mittelalter, wie sie in Mailand, Venedig u sonst erhalten sind, erscheinen als die Fortsetzung dieser kostbaren Ausstattung von Prachtaltären im Altertum.

4. Die Mensa. Die A.platte (mensa), die zur Aufnahme der eucharistischen Opfergaben von Bro u. Wein bestimmt war, hatte in der Regel ein länglich-viereckige Gestalt. Bei Platten größere Dicke waren die Seitenflächen mit symbolische Figuren in Relief geschmückt, so mit dem Mon

gramm Christi u. mit Tauben (vgl. den Altar von Auriol: Braun, Altar 1 Taf. 41; vgl. unsere Abb. 18; die Altarplatte im Museum in Marseille: ebd.). Auch die Oberfläche war bisweilen verziert, wie zB. in Dodici Apostoli in Rom mit einem großen Kreuz. Bei Altären aus der Zeit des 5./8. Jh. ist häufig die obere Seite der Platte vertieft, so daß ein mehrere Millimeter erhöhter Rand um die vertiefte Stelle herumläuft; dies wird aus praktischen Gründen geschehen sein, damit die auf den Altar gelegten Opfergaben bzw. die Gefäße, die diese enthielten, nicht herabrutschten. Beispiele bieten die Altäre von Ravenna, Auriol, St. Peter im Holz (Teurnia); vgl. Braun, Altar 1, 259/79 u. unsere Abb. 19). — Die Altarplatten u. somit die Altäre selbst waren in dieser Periode meistens kleiner als die der späteren Zeit, besonders der Renaissance, weil der hl. Tisch nur zur Aufnahme der eucharistischen Opfergaben diente u. sonst nichts daraufgestellt wurde (s. unten 7). Die erhaltenen Altäre u. Altarplatten aus der Zeit des 5./7. Jh. haben gewöhnlich etwa 1 m (oder etwas mehr, wohl auch etwas weniger) Länge u. ungefähr die gleiche Breite. In großen Basiliken mögen die Altäre wohl entsprechend größer gewesen sein. — Bei den christlichen Kopten in Ägypten hatte die Altarmensa im 8. Jh. Hufeisenform (vgl. J. Strzygowski, Koptische Kunst [1904] 102 Abb. 157; W. F. Crum, Coptic monuments [Kairo 1902] Taf. 55 nr. 8706). Diese Eigentümlichkeit könnte ins christl. Altertum hinaufreichen; sie wurde mit altägyptischen Opferaltären in Zusammenhang gebracht (A. Rücker: Ehrengabe deutscher Wissensch. für Johann G. Herzog zu Sachsen [1920] 211; M. Cramer, Ein Beitrag zum Fortleben des Altägyptischen im Koptischen u. Arabischen: Mitteilungen d. deutschen Inst. f. ägypt. Altertumskunde 7 [1937] 119/37; doch muß die Gruppe dieser Denkmäler noch näher untersucht werden). Auch in Syrien waren solche halbrunde Altarplatten in Gebrauch (J. Lassus: Atti del IV Congresso di arch. crist. 1 [Roma 1940] 345 f); vgl. auch ArchEph 1929, 102 u. 233/6, wo Sotiriu griech. Beispiele bespricht u. als Prothesis- u. Agapentische deutet.

5. Grabaltar u. Confessio, Reliquienaltar. Vom 4. Jh. an wurde der Altar in eine immer engere Verbindung mit dem Märtyrerkult gebracht. In den Zömeterialbauten wurde der A. unmittelbar vor oder auf das Heiligengrab gesetzt (bisher ältestes Beispiel: Grabkapelle des hl. Anastasius in Salona-Marusinac, errichtet vielleicht schon 304, vgl. Forschungen in Salona 3 [1939] 81/3); die Altäre anderer Kirchen wurden mehr u. mehr mit Märtyrerreliquien im engeren oder weiteren Sinn ausgestattet. Den Endpunkt der Entwicklung stellte im Abendland die kirchliche Vorschrift dar, daß das eucharistische Opfer überhaupt nur auf Altären bzw. Altarsteinen dargebracht werden dürfe, in denen Reliquien von Märtyrern eingeschlossen sind (darüber ausführlich Braun, Altar 1, 541ff). Diese Verbindung von Altar u. Märtyrergrab wurde als eine innerlich begründete aufgefaßt; vgl. Prudent. perist. 11, 169ff: Talibus Hippolyti corpus mundatur opertis, / Propter ubi adposita est ara dicata Deo. / Illa sacramenti donatrix mensa eademque / Custos fida sui martiris adposita / Servat ad aeterni spem vindicis ossa sepulcro, / Pascit item sanctis Tibricolas dapibus; Maximus Taur. s. 78 (PL 57, 690): Non immerito velut consortio quodam illic occisi est tumulus constitutus, ubi occisionis dominicae membra ponuntur: ut quos cum Christo unius passionis causa devinxerat, unius etiam loci religio copularet; Ambros. ep. 22, 13: succedant victimae triumphales (sc. Gervasius et Protasius martyres) in locum, ubi Christus hostia est. Sed ille super altare, qui pro omnibus passus est, isti sub altari, qui illius redempti sunt passione. Der Ursprung dieser Einrichtung muß in der schon im 3. Jh. an den Gedächtnistagen bestehenden Verbindung des Altars mit dem wirklichen Grabe des Märtyrers (s. oben A 2) liegen. Die naheliegende Frage, ob nicht die beliebte antike Sitte, die Gebeine der Toten in altarähnlichen Grabdenkmälern, Cippi, beizusetzen (vgl. etwa W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit [1905]; s. auch *Grab), die christliche Entwicklung mit beeinflußt hat, ist m. W. bisher noch nicht erörtert worden; doch glaube ich, die Frage verneinen zu sollen. Beispiele für die Aufstellung der Altäre vor den Gräbern in den meist erweiterten unterirdischen Krypten: Papstkrypta in S. Callisto, Märtyrerkrypta in S. Pamfilo, Krypta am Grabe des hl. Hippolytus. Beispiele für die Errichtung des Altares unmittelbar über den Gräbern: St. Peter, St. Paul in Rom; Zömeterialkirchen in Salona; in Tarragona; S. Salsa in Tipasa usw. (wo man es mit Gräbern auf oberirdischen Friedhöfen zu tun hat); ferner S. Agnese, S. Lorenzo, St. Nereus u. Achilleus, St. Hermes, St. Alexander bei Rom (wo das Grab in einer unterirdischen Kammer lag u. die Zömeterialbasilika nach entsprechenden Ausschachtungsarbeiten ungefähr auf dem Niveau des Grabes errichtet wurde). Öfters wurde die Verbindung des Altars der Zömeterialbasilika mit dem Märtyrergrab durch eine Treppe hergestellt;

das ist der Fall bei den Gräbern des Cornelius im Zömeterium des Callistus, des hl. Sebastian in der Basilica Apostolorum, der hl. Felicitas, sämtlich in Rom; ferner beim Grabe des hl. Menas in Ägypten, bei den Gräbern der Septem Dormientes in Ephesus usw. Ausnahmsweise wurde auch die Apsis der Zömeterialkirche in der gleichen Höhenlage an die unterirdische Grabstätte angerückt, so daß man durch einen Gang neben der Apsis gleich zum verehrten Grabe kam; so ist es in der Grabkirche der hl. Simplicius, Faustinus u. Viatrix bei der Magliana vor Rom. — Bei allen Anlagen, bei denen der Altar sich unmittelbar oder in kurzer vertikaler Entfernung über dem Grab des Märtyrers erhob, suchte man eine noch nähere materielle Verbindung mit der verehrten Grabstätte zu erreichen. Dies geschah dadurch, daß im Altar selbst oder in dessen Unterbau ein hohler Raum angelegt ward, der mit einem Türchen verschlossen u. entsprechend geöffnet werden konnte (fenestella confessionis), so daß Besucher den Kopf hineinstecken u. Gegenstände hineinführen konnten. In der Bodenplatte dieser Höhlung war dann ein Schacht (cataracta) ausgespart, der von der Höhlung zur Decke der eigentlichen Grabkammer hinunterführte u. durch den Gegenstände (brandea, benedictiones) auf diese herabgelassen u. wieder emporgezogen werden konnten, um so als Reliquien an dem heiligen Charakter des Märtyrergrabes teilzunehmen u. als solche verehrt zu werden (Beispiele: St. Peter u. St. Paul in Rom; dazu G. Grisar, Le tombe apostoliche: G. G., Analecta Romana 1 [Roma 1899] 259/306; ferner St. Alexander zu Rom, vgl. unsere Abb. 22). Diese Anordnung des Altares u. seines Unterbaues über u. in Verbindung mit dem Grabe des verehrten Blutzeugen (confessio, Bezeichnung auch für die ganze Anlage) wurde ziemlich allgemein üblich, besonders im

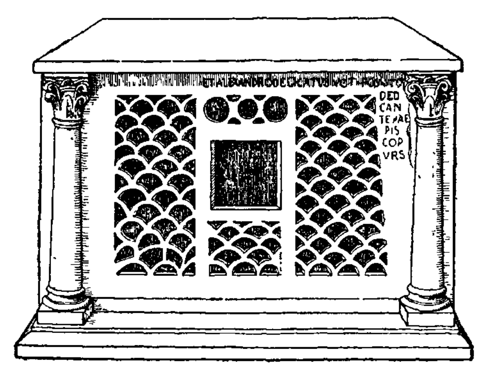


Abb. 22. Altar von St. Alexander in Rom (nach DACL).

Abendland. Wenn das eigentliche Grab in einer gewissen Tiefe unter dem Altare lag, kam häufig noch eine *Krypta hinzu, eine kleine Kapelle unter dem Boden des Chores unmittelbar an die verehrte Grabstätte stoßend u. durch einen unterirdischen Gang, zu dem Treppen hinunterführten, zugänglich (weitere Einzelheiten: Braun, Altar 1, 557/86). — Wenn man sich damit begnügt hätte, nur über dem wirklichen Grab mit den leiblichen Überresten der Blutzeugen Kirchen mit einem Grabaltar zu errichten, so wäre für jeden verehrten Märtyrer bloß ein einziges solches Heiligtum entstanden. Aber die weite Verbreitung des Reliquienkultus (*Reliquien) seit dem 4. Jh. führte dazu, daß durch Niederlegen von Reliquien der Heiligen an den verschiedensten Orten Altäre zu ihrem Gedächtnis entstanden. Im Orient begann man bereits unter Konstantin mit Translationen der leiblichen Überreste von Märtyrern, u. zugleich wurden vielfach kleine Partikel der Gebeine als Reliquien abgetrennt. In Rom u. im Abendland jedoch galt das Grab zunächst noch als unverletzlich u. man begnügte sich damit, Gegenstände, die mit dem Grab in Berührung gebracht worden waren, u. ähnliche materielle Andenken als Reliquien zu verehren. Alle diese Reliquien wurden ganz ähnlich behandelt wie die Gebeine selbst. Die Reliquien wurden im Boden unter dem Altar wie in einem eigentlichen Grab, bisweilen in antiken Sarkophagen, niedergelegt; Beispiele: S. Pietro in Vincoli in Rom; St. Peter im Holz (Egger 15f, unsere Abb. 19); Torcello (F. Forlati: Bollettino d'arte 24 [1930] 49/56); Aphentelle auf Lesbos (Sotiriu 237). Am häufigsten wurde das Reliquiengrab in Gestalt einer kleineren Aushöhlung, die dann verschlossen wurde, im Altar selbst angelegt. Bei Tischaltären mit einem Fuß wurde bisweilen die Höhlung im oberen Teil des Fußes ausgehauen, die Altarmensa diente als Verschluß; Beispiele: Rimini (Braun, Altar 1, 131), einzelne Orte in Frankreich (ebd. 136f). Bei Altären in Tischform mit 4 Füßen u. bei solchen in Kastenform findet sich das Reliquiengrab meistens in der Mitte der Sockelplatte, die im Boden befestigt war, in Gestalt einer größeren oder kleineren Aushöhlung, die bisweilen auch unter die Platte hinunterreichte u. die dann mit einer Marmorplatte verschlossen wurde. In Ss. Cosma e Damiano in Rom findet sich auf einem solchen Reliquiengrab ein doppelter Verschluß: eine erste Platte war über den Reliquien befestigt, über dieser blieb ein hohler Raum, der dann von einer zweiten Platte, der Oberfläche der Altarbasis entsprechend, ver-

schlossen wurde. In dieser Platte fand sich eine Öffnung, durch die Gegenstände auf die untere Platte über den Reliquien hinabgelassen werden konnten (J. P. Kirsch: RQS 34 [1926] 239). Ähnlich ist die Anlage in der Basilika Dodici Apostoli in Rom. Verschiedene Beispiele von Altarsockelplatten mit Reliquiengrab in Ravenna (erste Kirche des hl. Vitalis, S. Giovanni Evang., Museum im erzbischöfl. Palast). In einer der ravennatischen Sockelplatten (S. Apollinare Nuovo) sind vier länglich-viereckige Höhlungen, offenbar für verschiedene Reliquien, angebracht u. in der Mitte dazwischen eine runde, tassenförmige Höhlung, mit kleinen Kanälen im Boden, die zu den Reliquiengräbern führen u. die wohl dazu dienten, durch Aufgießen flüssiger Salben die Reliquien zu verehren (Braun, Altar 1 Taf. 102). Andere Beispiele von Sockelplatten mit Reliquiengrab in S. Maria Antiqua in Rom, Grado, Griechenland, Nordafrika. Bei Reliquienaltären in Kastenform wurde auf der Vorderseite die fenestella confessionis angebracht, die geöffnet werden konnte, um den näheren Zugang zum Reliquiengrab zu gewähren, wie bei den wirklichen Grabaltären. Bei Blockaltären, sowohl solchen aus Mauerwerk wie bei den anderen aus einem Stein- oder Marmorblock, findet sich das Reliquiengrab als entsprechende Höhlung auf der Oberfläche des Altars; es war mit einer kleineren Platte oder auch, wenn noch eine eigene Mensaplatte auf dem Altarblock vorhanden war, durch diese bedeckt. Ausnahmsweise wurde auch die Höhlung bei Altären aus einem einzigen Block auf der Vorderseite des Altares oben angebracht und mit einer vertikalen Platte verschlossen. Die offenen Nischen, die wir vielfach bei solchen Altären gefunden haben (oben B 2), vertreten höchstwahrscheinlich die ‚confessio‘ der Grabaltäre; in diese Nischen konnten also Gegenstände hineingelegt werden, die wieder als Reliquien verwendet u. verehrt wurden. Die Anlage dieser Nische in einzelnen Altären, wie in der Pamphiluskatakombe in Rom u. in S. Gennaro in Neapel, weist offenbar auf eine solche Verwendung hin. — Häufig, besonders in Spanien u. Nordafrika, wurden am Altar Inschriften angebracht, die die Namen der Märtyrer enthielten, von denen Reliquien vorhanden waren; hierfür gibt es zahlreiche Beispiele in Spanien u. Nordafrika (vgl. ILCV nr. 2043ff).

6. Zahl der Altäre, Stellung des Priesters, Erhöhung. Die vorkonstantinische Zeit hatte in jedem Gotteshaus nur einen einzigen Altar gekannt. Dafür darf wohl, wenn es eines ausdrücklichen Zeugnisses überhaupt bedarf, Ign. ad Phil. 4, 1 angerufen werden: ‚Bemüht Euch, nur eine Eucharistie zu feiern; denn es ist nur ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi u. nur ein Kelch zur Einigung mit seinem Blute u. nur ein Altar, wie nur ein Bischof ist in Verbindung mit dem Presbyterium u. den Diakonen.‘ In der Friedensära war es zunächst nicht anders. Bezeichnend ist Euseb. h. e. 10, 4, 68; er spricht von dem Altar der Kathedrale von Tyrus als von dem ‚ehrwürdigen u. großen u. einzigen Altar (μονογενὲς θυσιαστήριον)‘. Bei dem Prinzip des einen Altars ist man im Osten stets geblieben. Im Westen hat man in der Folgezeit an größere Gotteshäuser manchmal mehr oder weniger geschlossene Kapellen angebaut, die mit einem Altar ausgestattet waren; diese Kapellen wurden als selbständige Kulträume betrachtet, an dem alten Prinzip war also noch nicht gerüttelt. Erst im 6. Jh. scheint man den früheren Grundsatz nach u. nach vergessen zu haben. Greg. M. ep. 48 nimmt schon ohne ein Wort des Tadels zur Kenntnis, daß der Bischof von Saintes eine neue Kirche mit 13 Altären errichtet hat (weitere Zeugnisse derselben Zeit bei Braun, Altar 1, 173). Wenn die Quellen des 4. u. 5. Jh. gelegentlich von römischen u. ravennatischen Kirchen mit mehreren Altären berichten, so handelt es sich entweder um Altäre, die in selbständigen Anbauten der betreffenden Kirche stehen, oder aber um Hilfsaltäre, die zur Aufnahme der Oblationen, nicht zum Vollzug der Eucharistie selbst, bestimmt waren (vgl. Klauser). — Der Priester amtierte im Gegensatz zur heutigen Praxis im Altertum zunächst wohl allgemein nicht vor, sondern hinter dem Altar, stand also mit dem Gesicht zur Gemeinde. Die Ostung der Chorpartie, die im Orient früher Sitte wird als im Westen (Lateran u. St. Peter in Rom sind noch mit der Fassade geostet, St. Paul bereits mit der Apsis), führt schließlich, aber regelmäßiger wohl nicht vor dem 8. Jh., dazu, daß der Priester den Platz hinter dem Altar mit dem vor dem Altar vertauscht; Belege für diese noch nicht gänzlich geklärte Entwicklung bei Braun, Altar 1, 412/7. — Die Erhöhung des gesamten Altarraumes oder auch die Anbringung einer oder mehrerer Stufen unter dem Altar hat wohl dafür gesorgt, daß Priester u. Altar vom Schiff der Kirche aus gut sichtbar waren. Vgl. dazu etwa Sidon. Apoll. c. 16, 124f: Te (angeredet ist Bischof Faustus v. Reji) conspicuis gradibus venerabilis arae / concionaturum plebs sedula circumsistit; doch ist nicht ganz sicher, ob es sich nicht um die Gradus des Ambo handelt. Bei den abendländischen Basiliken ist der ursprüng-

liche Zustand durch spätere Umbauten fast immer zu stark verwischt, als daß man die Frage mit durchschlagenden archäologischen Beweisen entscheiden könnte. Immerhin bietet der mittelalterliche Befund häufig, so etwa im Lateran, in St. Peter u. S. Clemente in Rom, ein starkes Indizium für das Vorhandensein einer Erhöhung des Altarraumes u. des Altares selbst schon im altchristlichen Stadium der Entwicklung. Sicher ist, daß die Kirchen Syriens meist ein erhöhtes Presbyterium hatten; die Höhendifferenz beträgt hier in großen Basiliken bis über 1 m, in kleinen oft nur 20 cm (Butler 214f).

7. Altartücher, Vorhänge, Schranken. Daß der A. schon in vorkonstantinischer Zeit nicht jeder Ausstattung entbehrte, zeigt Orig. in Jesu Nave hom. 10, 3, wo von den Gläubigen die Rede ist, die ad ornatum altaris beitragen. Genaueres wissen wir erst für die Zeit nach 300. Damals war der Altar in Ost u. West mit einem Stoffbehang versehen. Daß Constantius bei der Einweihung einer Konstantinopler Kirche iJ. 360 ,edelsteinverzierte u. golddurchwirkte Decken für den hl. Altar' stiftete, erzählt ein im Chron. Pasch. (PG 92, 737) angeführter Chronist des ausgehenden 4. Jh.; Joh. Chrys. in Mt. hom. 50, 4 spricht von den ,goldverzierten Überwürfen des Altars'; die jüngere Melania gab seidene Gewänder zum Schmuck der Altäre hin (Pallad. hist. Laus. 41 [156 Butler]). Für die Praxis des Westens zeugt unter anderem Paulin. Nol. c. 19, 662f (weiteres Braun, Altar 24/26). — Außer diesen, gewöhnlich wohl aus Seide bestehenden Behängen, die bis fast an den Fuß des Altares hinabreichten, trug der Altar bei der gottesdienstlichen Feier selbst noch ein leinenes Tuch, das als Vorgänger des heutigen Corporale zu gelten hat. Dieses Tuch ist schon im 3. Jh. bezeugt, vgl. Acta Thomae 49. Ein klares Zeugnis aus dem 4. Jh. steht bei Optat. Milev. c. Parm. 6, 1: quis fidelium nescit in peragendis mysteriis ipsa ligna linteamine cooperiri? Vgl. Eisenhofer 353/7. — Ein deutliches Bild vom Aussehen des altchristl. Altars u. seiner Ausstattung mit Stoffbehängen vermitteln die Chormosaiken von S. Vitale in Ravenna, die Melchisedech u. Abel am Opferaltar zeigen (Braun aO. Taf. 6, 3; Berchem-Cl. 150; unsere Abb. 20,1): der Altar hat einen fast bis zum Boden reichenden, purpurfarbigen Behang, darüber eine mit Fransen besetzte weiße Decke; daß die letztere dem heutigen Corporale entspricht, verrät der Umstand, daß der Altar, wie Kelch u. Patene zeigen, beim Vollzug der hl. Handlung gedacht ist; beide Behänge sind mit gammaförmigen Verzierungen geschmückt, die weiße Decke zeigt außerdem an der Vorderseite einen Zierstern. Eine zweite Darstellung eines altchristl. Altars ist in der Wiener Genesis erhalten (Braun aO. Taf. 115); diesmal ist nur ein einziger, weißer Überwurf zu erkennen. Eine dritte Darstellung, die auf den Chormosaiken von S. Apollinare in Classe, zeigt ebenfalls nur eine einzige weiße, bis zu den Altarfüßen reichende Decke (Berchem-Cl. 164). Im ganzen Altertum diente der Altar nur als eucharistischer Opfertisch; es wurden nur die Elemente der Eucharistie samt ihren Gefäßen (Kelch u. Patene) darauf niedergelegt, außerdem noch das Evangelienbuch u. wohl auch der libellus mit den liturgischen Texten; andere Gegenstände wurden auf dem Altar nicht geduldet. Im Gegensatz zur späteren Übung scheint man zB. auf den Altar niemals Kerzen oder Lampen gestellt zu haben. Das erste sichere Beispiel eines kerzentragenden Altars ist eine Wandmalerei des ausgehenden 11. Jh. in der alten Clemenskirche in Rom (sog. Unterkirche: Wilpert, Mos. Taf. 241; der kerzentragende Altar auf dem Mosaik von Thabarka ist nach Braun, Altargerät 493_5, willkürlich ergänzt). — Über dem A. erhob sich oft ein *Ciborium; in seinen Interkolumnien hing man wohl manchmal Lampen auf (vgl. Braun, Altar 194/202). — Schon Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 36, 5; in Eph. hom. 3, 5; Greg. Naz. or. 43, 53 sprechen von Vorhängen, παραπετάσματα oder ἀμφίθυρα, mit denen der A. in gewissen Momenten den Blicken der Kirchenbesucher entzogen werden konnte (spätere Zeugnisse Braun, Altar 160). Diese Vorhänge waren im Osten anscheinend vorwiegend an den Altarschranken, nicht am Ciborium angebracht (vgl. das Elfenbeinkästchen von Pola u. unsere Abb. 23). Sie mögen ursprünglich den Zweck gehabt haben, den Nichtgetauften, also den Katechumenen, den Anblick des Altares zu entziehen; später mögen sie auch kurz vor der Konsekration geschlossen worden sein, um den Mysteriencharakter der Handlung zu unterstreichen. Im Westen

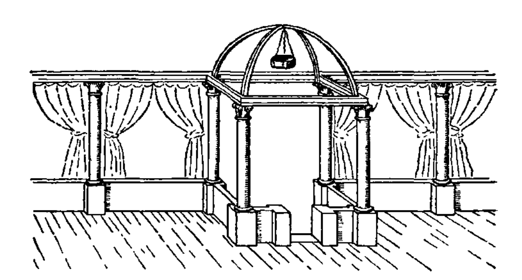


Abb. 23. Altarschranken nach dem Elfenbeinkästchen von Pola (nach Sotiriu).

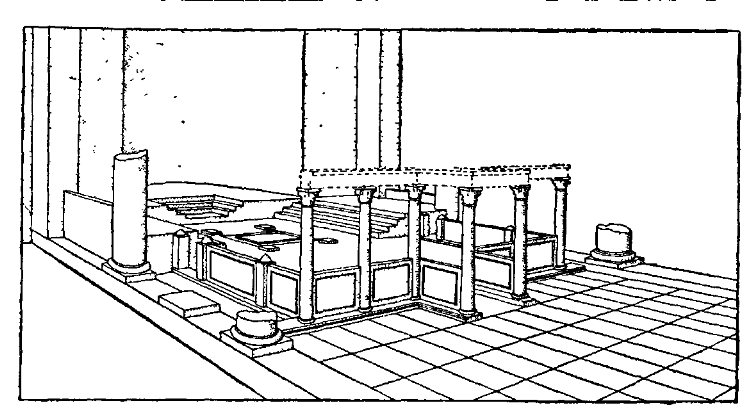


Abb. 24. Altarraum in der Basilika B im thessal. Theben (Rekonstruktion nach Sotiriu).

werden sie im 7. Jh. zum erstenmal sicher erwähnt (Lib. Pont. v. Sergii 1, 375 Duch.); vielleicht sind sie erst unter griechischem Einfluß in den Westen eingedrungen. Sie werden hier an den Ciboriensäulen befestigt, scheinen aber nie zugezogen worden zu sein, hatten also nur dekorative Bedeutung. — Das früheste Zeugnis für das Vorhandensein von Altarschranken steht bei Euseb. h. e. 10, 4: ‚damit aber die Menge den Altarraum nicht betrat, schloß er (Paulin v. Tyrus) ihn mit hölzernen Schranken (δίκτυα) ab, die bis ins Kleinste sehr kunstvoll ausgeführt waren u. den Beschauern ein wunderbares Schauspiel boten‘. Von da an wird der Altarschranken im Osten häufig gedacht; Belege bei Braun, Altar 2, 256; vgl. unsere Abb. 24. Die ersten bestimmten abendländischen Zeugnisse stehen bei Zeno tr. 2, 30 (sacri altaris .. cancellis) u. August. s. 392, 5: ‚Von der Kommunion sollen die, welche wissen, daß ich ihre Sünden kenne, ja zurückbleiben, damit sie nicht eine Zurückweisung von den cancelli erleben.‘ Weiteres Braun aO. 2, 256. Überreste altchristlicher Schranken haben sich zahlreich erhalten, doch ist es meist nicht leicht, Chor- u. Scholaschranken auseinanderzuhalten. Über die Form der Schranken handelt ausführlich Braun aO. 1158–70. Hauptzweck der Schranken war wohl, die Scheidung von Klerus u. Volk zu unterstreichen u. gleichzeitig eine gewisse Ordnung im Gotteshause aufrechtzuerhalten; das Betreten des Altarraumes war in Ost u. West schon frühzeitig nur den Klerikern gestattet (Belege bei Braun aO. 2, 256; Eisenhofer 368). Vgl. *Cancelli.

8. Heiligkeit des A. (Weihe, Symbolik). Der A. wird von der alten Christenheit als etwas überaus Heiliges u. Verehrungswürdiges betrachtet. Das zeigen schon die Attribute, die bei Nennung des A. auftreten: er ist ‚heilig‘, ‚hochheilig‘, ‚schauererregend‘, ‚das Allerheiligste‘ (Belege bei Dölger, Heiligk. 171/3). Das zeigt sich ferner darin, daß nur die Kleriker den Altarraum betreten dürfen (s. oben 7; *Abaton), daß gewissenhafte Leute dem Altar nicht den Rücken zukehren (Greg. Naz. or. 18, 10), daß Ungetauften die Berührung des Altars untersagt ist (Greg. Nyss. in d. lum.: PG 46, 581 C), daß die Gewohnheit christlicher Volkskreise, Eide unter Berührung des Altares abzulegen, schon als eine verwerfliche Unehrerbietigkeit gilt (Joh. Chrys. in Act. hom. 9, 6; ad pop. Ant. hom. 15, 5), daß der A. eine unverletzliche *Asylstätte ist (Belege: Dölger, Heiligk. 170) u. daß er von Laien u. Klerikern durch einen Kuß verehrt wird (Einzelheiten: Dölger, Altarkuß). — Der A. empfängt diese Heiligkeit in erster Linie dadurch, daß bei der eucharistischen Opferfeier der Hl. Geist auf ihn herabgerufen wird u. unter dessen Einwirkung dann der Leib u. das Blut Christi auf ihm gegenwärtig werden (vgl. Orig. in J. Nave hom. 2, 1; Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 20, 3; Opt. Milev. 6, 1; Theodoret h. e. 4, 22, 7; dazu Dölger, Heiligk. 173/80). — Eine gewisse Heiligkeit wird dem Altar auch schon mitgeteilt durch die Weihe, die ihn für seine Bestimmung, Thron des Hl. Geistes u. Christi zu sein, vorbereitet. Daß spätestens seit der 1. Hälfte des 4. Jh. in Ost u. West wie die Gotteshäuser selbst, so auch die Altäre eine förmliche Weihe erfuhren, ist sicher (Braun, Altar 1, 169/74; Dölger, Heiligk. 180/2). Wie aber der A. anfänglich geweiht wurde, können wir aus den Andeutungen der Kirchenväter u. aus den jüngeren liturgischen Formularen nur annähernd ermitteln. Mancherorts, sicher auf spanischem u. gallischem Boden, hat man den neuen A. zunächst gewaschen bzw., in einer zweiten Stufe der Entwicklung, bloß besprengt. Sodann wurde der A. mit Chrisam gesalbt. Das ist für den Osten schon für das 4. Jh. bezeugt; vermutlich ist diese Übung von da nach Spanien u. Gallien gedrungen, wo im 6. Jh. die ersten Zeugnisse auftreten (zB. Caesar. Arel. s. 228, 1 [856 Morin]); in Rom hat man die Altarsalbung Mitte des 6. Jh. noch nicht gekannt. An die Salbung schloß sich wohl überall von Anfang an die Konsekration des Altars durch ein förmliches

Weihegebet. Es folgte, wenn es sich um den A. einer Gemeindekirche u. nicht um den einer Zömeterialkirche handelte, von etwa 320 ab in stets wachsendem Maße die Beisetzung der Märtyrerreliquien, die natürlich ihrerseits die Verehrungswürdigkeit des Altars erhöhten. Schließlich feierte der Bischof an dem neuen Altar die erste Opferhandlung; hierin hat man in Rom bis ins 10. Jh. den entscheidenden Akt der Altarweihe gesehen. Belege zum Ganzen bei Braun, Altar 529/32. 676/85. 744/6. — Ausfluß der Heiligkeit des Altares würde es sein u. zugleich eine neue Verstärkung derselben bedeuten, wenn, wie anzunehmen ist, nach altchristl. Vorstellung Engel als Hüter am Altare standen. Die älteren christl. Texte, auch die liturgischen, reden freilich nur von den Engeln, die als Gefolge Christi im Augenblick des eucharistischen Opfers am Altare erscheinen (Texte bei E. Peterson, Das Buch von den Engeln [1935] 69/72). Aber man darf vermuten, daß die bei Mosch. prat. spirit. 4. 10 (PG 87, 3, 2856c. 2860c) bezeugte Vorstellung, daß jeder Altar vom Augenblick der Weihe an seinen Engelwächter hat, nicht erst in jüngerer Zeit aufgekommen ist. Erinnert sei an die beiden majestätischen Erzengel, die am Triumphbogen von S. Apollinare in Classe dargestellt sind (Berchem-Cl. 166). Auch die Antiphon im Kirch- u. Altarweiheritus ‚Stetit angelus iuxta aram templi habens thuribulum aureum in manu sua' (vgl. Apc. 8, 3) verdient in diesem Zusammenhang Beachtung. — Ganz unklar ist, wie es zu der altchristl. Symbolik Altar = Christus gekommen ist. Diese Symbolik läßt sich bis ins 4. Jh. zurück erfolgen; vgl. Euseb. h. e. 10, 4, 68; Ambros. sacr. 5, 2, 7; Cyrill. Alex. ador. 9 (PG 68, 591 D ff); weiteres bei Dölger, Altark. 206f.

I. Barnea, Τὸ παλαιοχριστιανικὸν θυσιαστήριον. Diss. Athen (Athen 1940); blieb unerreichbar. – J. Braun, Der christl. Altar in seiner geschichtl. Entwicklung 1/2 (1924), nahezu erschöpfende Darstellung, dort auch 1, 13/20 Bibliographie; Das christliche Altargerät (1932). – H. C. Butler, Early churches in Syria (Princeton 1929). – J. Corblet, Histoire dogmatique, liturgique, archéologique du sacrement de l'Eucharistie 1/2 (Par. 1886). – F. J. Dölger, Die Heiligkeit d. Altars u. ihre Begründung im christl. Altert.: ACh 2 (1930) 161/83; Der Altarkuß: ebd. 190/221. – R. Egger, Frühchristl. Kirchenbauten im südl. Norikum (1906). – Eisenhofer, Liturgik 1, 342/76. – Th. Klauser, Die konstantinischen Altäre der Lateranbasilika: RQS 43 (1935) 179/86. – H. Leclercq, Art. Autel: DACL 1, 3155/89. – Ch. Rohault de Fleury, La Messe. Étude archéologique sur ses monuments 1/4 (Par. 1883f). – J. Sauer, Der Kirchenbau Nordafrikas: Aurel. Augustinus. Festschr. z. 1500. Todestage des hl. Aug. (1930) 243/300. – A. Schmid, Der christl. Altar u. sein Schmuck (1871; [2]1928). – A. M. Schneider, Mensae oleorum oder Totenspeisetische: RQS 35 (1927) 287/301. – G. A. Sotiriu, Αἱ παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος: ArchEph 1929, 161/248 (Zusammenfassung: JbLw 11, 289f). – F. Wieland, Mensa u. Confessio I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche (1906); Altar u. Altargrab der christl. Kirchen im 4. Jh. (1912).

A u. B 1/5: *J. P. Kirsch* †; B 6/8: *Th. Klauser.*

Altersbeweis s. Hochschätzung des Alten.

Altersstufen s. Lebensalter.

Altes Testament.

A. Nichtchristlich.

I. Antike. Die antike Welt hat ihre pietätvolle Wertung heiliger Texte dem AT als heiligem Buch des Judentums nicht zukommen lassen.— a. Homer war der Dichter schlechthin (Dio Chrys. or. 1). Insbesondere die pergamenische Philologie versuchte mittelst ihrer allegorischen Methode die Autorität des Homer zu retten, um ihn für die stoischen Lehren nutzbar machen zu können. Leitsatz war Krates' Dogma von der Philosophie als Führerin der Philologie. Homer kannte u. lehrte Musik, Politik usw. (PsPlut. v. et poes. Hom. 148. 164. 182 u. ö.); er unterrichtete bezüglich des Weltalls (kosmische oder physische *Allegorese, zB. Heracl. qu. Hom. 43/58) u. des Sieges der Tugend (ethische oder moralische Allegorese, zB. aO. 70: die Fahrt des Odysseus); besonders den homerischen Eigennamen sei Aufmerksamkeit zu widmen (zB. die etymologische Erklärung des Hermesnamens bei Corn. nat. deor. 16). Dagegen kennzeichnete sich die alexandrinische Philologie durch Ablehnung der dogmatischen Exegese u. der stoischen Idealisierung der Kenntnisse Homers und des damaligen Kulturniveaus; Grundsatz Aristarchs ist: ‚Homer aus Homer zu erklären', u. Eratosthenes weist auf die Fehler in der homerischen Geographie hin (Strabo geogr. 1, 1, 14); wichtig ist hier der Anfang textkritischer Arbeit, der rein wissenschaftliche Exegese wenigstens ermöglicht. Der späteren Zeit gehört Plutarch; er sucht aus Homer moralische Maximen zu gewinnen (aud. poet. 2, 16. 4, 19f). — b. Das Urteil über Buch wie Autoren des AT ist geringschätzig (Cels. b. Orig. c. C. 4, 36; 7, 3); der Inhalt ist für Allegorese zu töricht (Cels. aO. 4, 50; Porph. b. Eus. h. e. 6, 19, 4). Die Propheten redeten ex eventu (Porph. b. Hier. comm. in Dan. prol. 3, 98f). Das Wichtigste aus dem AT ist aus anderen Religionen geschöpft (Diod. 1, 28, 55; Cels. aO.

1, 5, 22; vgl. Plut. qu. conv. 6). Die Wundergeschichten sind törichte Fabeln (Cels. aO. 4, 41; Porph. b. Aug. ep. 102, 30). Die Zeremonien erregen scharfen Widerspruch u. Spott (Schweinefleisch: Plut. qu. conv. 5; Sext. Emp. hypot. 33, 223; Sabbat: Plut. superst. 8; Dio Cass. 37, 16ff; Sen. ep. 95; vgl. Aug. civ. D. 6, 11; Apion b. Jos. c. Ap. 2, 21). Man ärgert sich über den jüdischen Nationalismus (μισάνθρωποι: Apoll. Molon b. Jos. c. Ap. 2, 148; adversus omnes alios hostile odium: Tac. hist. 5, 4; vgl. Dio Cass. 37, 17; Juven. sat. 14, 96ff). — Dagegen zeugt der Erfolg jüdischer Proselytenmacherei für eine weit positivere Schätzung von Judentum u. AT (Hor. sat. 1, 4, 142f; Tibull. el. 1, 3, 17f; Ovid. rem. am. 217/20). Der literarische Niederschlag wird aber nur vereinzelt angetroffen: Pythagoras soll das Inkubationsorakel in Jerusalem besucht haben (Porph. v. Pyth. 11; vgl. Strabo geogr. 16, 2, 32) u. Numenius v. Apamea redet sogar von Moses als ‚dem Propheten' (frg. 9. 13. 35. 58).

II. Judentum. a. Das palästinische Judentum betrachtet das AT als göttliche Offenbarung u. zwar im juristischen Sinne. Die Exegese dient dazu, die Geltung u. den Geltungsbereich einzelner Forderungen zu unterstützen (Berak. 9, 5); die Bibelworte werden dazu oft aneinandergereiht (Rosch hasch. 2. 9). Auch die geschichtlichen Bestandteile des AT dienen der moralischen oder kultischen Belehrung; der geschichtliche Charakter steht stark im Hintergrund, der Entwicklungsgedanke fehlt völlig: Noah kannte u. beobachtete die mosaischen Speisegesetze (Just. dial. 20). Das AT gehört nur dem jüdischen Volke an, das geweissagte Heil der Endzeit ist für die Proselyten (Just. dial. 117. 122). Der Gottesgedanke wird allmählich abgeschwächt u. in weite Entfernung gerückt, Anthropomorphismen werden ängstlich umschrieben (Mech. 17, 15; 19, 18), Theophanien werden von Engelerscheinungen verstanden (Just. dial. 56. 60). Der kommende Messias ist nicht Gott, sondern ein Gesetzeslehrer; das AT redet aber keineswegs so oft vom Messias; die sog. messianischen Weissagungen werden von Abraham, David, Salomo u. anderen gedeutet (ob vielleicht in Reaktion zur christlichen Exegese, mag dahingestellt bleiben; Just. aO. pass.). Zur Wertung u. Verwertung des AT im palästinischen Judentum im allgemeinen kann noch bemerkt werden, daß der Kanon eine feststehende Größe ist, in der Gegensätze von vorneherein ausgeschlossen sind (Arak. 8, 6f) u. jedes Wort weitgehenden Sinn hat, so daß die Exegese eine schwere Aufgabe ist (Ab. 2, 14; 3, 2. 6). Exegese ist der Hammer, der den Felsen zerschlägt, u. die mannigfachen Erklärungen sind die fortfliegenden Splitter (b. Sanh. 34b) oder, wie die Rabbinen selbst bemerken, bisweilen die Kunst, Berge an einem Haare aufzuhängen (Chag. 1, 8). — b. Das alexandrinische Judentum besitzt einen weitherzigeren Kanonbegriff (LXX) u. bemüht sich, das AT dem antiken Menschen verständlich zu machen. Daher die Betonung des Humanen im mosaischen Gesetz, der Hinweis auf das musterhafte Leben der Väter (Philo Abr. 4f), eine ängstliche Ablehnung alles widergöttlichen Verständnisses des heiligen Textes (Philo leg. alleg. 1, 43f). Kennzeichnend für das alexandrinische Judentum ist in diesem Zusammenhang das Nebeneinander einer rein historisch-buchstäblichen u. einer allegorischen Deutung; die Vätergeschichte zeigt den Kampf u. den Sieg der Tugend (Philo Abr. 52), das Kultgesetz hat bisweilen physische (das hohepriesterliche Gewand als Weltall: Philo v. Mos. 2, 117/35), aber meistens moralische Bedeutung (Beschneidung der üblen Gesinnung, Reinheit der Seele: Philo spec. leg. 1, 10ff. 3, 205/9). Die äußerliche Beobachtung des Gesetzes ist notwendig als Leib, die allegorische Deutung als Seele (Philo migr. Abr. 89f; spec. leg. 1, 271f). Mit dieser allegorischen Methode steht weiter noch in Zusammenhang der ekstatische Inspirationsbegriff (Philo qu. rer. div. 266), die Erleuchtung des Exegeten (aO. 259), die rücksichtslose Kombinationstechnik (Philo leg. alleg. 3, 161/81; somn. 1, 73: die Sonne = Gott), die Spitzfindigkeit der philonischen Exegese, welcher fast jedes Wort u. jeder Buchstabe als Sprungbrett zum tiefen Sinne dient (qu. rer. div. 161; leg. alleg. 3, 250 usw.) u. die leider beinahe immer unzutreffende Deutung der biblischen Namen, die das ganze System trägt.

III. Gnosis, Marcion. a. Die gnostischen Richtungen stimmen überein in der Annahme, das AT sei, wenigstens zum größten Teil, von einem minderwertigen Äon bzw. dem Demiurgen inspiriert (Iren. 1, 1, 10; 1, 18; Clem. Alex. strom. 2, 36). Die historischen Bestandteile des AT dienen dazu, den moralischen Wert des Judengottes in möglichst ungünstiges Licht zu rücken (Iren. 4, 44/8), die allegorische Deutung wird scharf abgelehnt, messianische Weissagungen gibt es nicht (für die Manichäer vgl. Tit. Bostr. adv. Man. 3, 2; Aug. c. Faust. 12, 1; der himmlische Äon Christus bei Hippol. ref. 5, 7f). Jedoch ist die Ablehnung des AT keine einheitliche; einzelne Bibelstellen werden, und zwar auf wunder-

lichste Weise, zum Beleg der gnostischen Lehren verwendet (Iren. 1, 11, 1; Hippol. ref. 5, 7; 6, 9, 3). Der Gnostiker hat kraft innerer Erleuchtung Einsicht in den wesentlichen Gehalt der Schrift (Iren. 4, 57, 4; Hippol. ref. 5, 9); er braucht sich um wirkliche Exegese nicht zu kümmern (Iren. 1, 1, 15: λύοντες τὰ μέλη τῆς ἀληθείας), treibt aber um so mehr seine Zahlenspekulationen (Iren. 1, 1, 5; 1, 8, 12; Hippol. ref. 5, 20; 6, 55; 8, 12ff). Diese verschiedene Schriftbehandlung wird mit dem Gedanken verschiedener inspirierender Mächte motiviert (Iren. 4, 57, 1; Hippol. ref. 5, 26, 24ff). Merkwürdig ist das System des Gnostikers Ptolemäus (Epiph. haer. 33, 4f). — b. Marcion hat sich zum Christentum bekannt, er teilte aber mit der Gnosis die Ablehnung des AT. Das AT beleuchte selbst die Minderwertigkeit des Gottes, der nur menschlich erscheinen kann (Tert. adv. Marc. pass.), nur irdisches Heil schafft (Tert. aO. 3, 24), ethisch Anfechtbares fordert (Iren. 4, 24, 1). Ähnlich kritisiert Marcion die biblischen Gestalten (Iren. 4, 42f. 48; Orig. hom. in Num. 7, 1), das atl. Gebot der Beschneidung (Orig. comm. in Rom. 2, 13), den Sabbat (Iren. 4, 16), das Opfer (Tert. aO. 5, 5). Marcion glaubt ebensowenig an messianische Weissagungen im christlichen Sinne, erklärt diese vielmehr vom Judenmessias (Tert. aO. 3, 14. 20) oder von Gestalten aus der Vergangenheit (Tert. aO. 3, 19ff; 5, 9). Er verwirft die Allegorie (Orig. comm. in Mt. 15, 3: φάσκων μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν).

B. Christlich.

I. Das NT. a. Wertung u. Verwertung des AT ist nach der synoptischen und der johanneischen Überlieferung bei Jesus kaum verschieden. Er benutzte den palästinischen Kanon. In der Schrift hörte er die Stimme seines Vaters u. unterwarf seiner Kritik nicht das AT, sondern die jüdische Interpretation (Mt. 5). Das Gebot, d. h. das zentrale Gebot der Liebe, war ihm heiliges Gebot, die Geschichte heilige Geschichte, religiös u. sittlich belehrend (Mt. 22, 36/40; 23, 29/33; Lc. 17, 32). Jesus erkennt das Zeremonielle u. Nationaljüdische im AT an (Mt. 8, 3f; 10, 5f; 15, 24; Lc. 4, 16; Joh. 2, 13), er warnt aber das jüdische Volk vor Selbstüberhebung (Mt. 13, 14ff) u. weist auf den geringeren Wert des Kultischen dem Ethos gegenüber hin (Mt. 23, 23: τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου; vgl. 9, 13; 12, 7). Er geht aber dann weiter: er nennt sich selbst den Herrn des Sabbats (Mt. 12, 8) u. verkündigt das Ende des mosaischen Zeitalters (Mt. 19, 3/9); jetzt kommt das Reich Gottes (Mt. 4, 17; Joh. 4, 21ff); das Heil geht zur Heidenwelt hinaus (Mt. 8, 11ff; 28, 19). In mannigfacher Hinsicht sieht Jesus sich selbst im AT geweissagt (Mt. 12, 39ff; Joh. 3, 14; 6, 32; Mt. 11, 5; 21, 42ff; 22, 44; Lc. 4, 18; 22, 37; Joh. 5, 39). Die Einheit der Schrift schließt Widerspruch aus, das deutlich Geoffenbarte rückt das Undeutliche ins Licht (Mt. 4, 3; 10), Jesus selbst ist der Exeget des AT (Lc. 24, 25ff). Zum Ganzen vgl. jetzt J. Leipoldt, Jesu Verhältnis zu Griechen u. Juden (1941) 58/77. — b. Für Paulus ist die atl. Gesetzgebung u. Geschichte Norm des sittlichen Handelns (Rom. 13, 9; 2 Cor. 11, 3; Rom. 9, 9/13). Selber beobachtet er als Jude das Kultgesetz (1 Cor. 9, 20; vgl. Act. 16, 3; 21, 26), weigert sich aber, die atl. Zeremonien den Heidenchristen aufzubürden (Gal. 2, 3; Col. 2, 22f). Allerdings bleibt der tiefe Sinn der Zeremonie: die Beschneidung ist das Ausziehen des sündigen Fleisches (Col. 2, 11). Zum atl. Partikularismus bemerkt Paulus, daß Israel seine ehemaligen Vorrechte nun verloren habe (Rom. 11, 9; vgl. 10, 16), die Kirche sei Erbe des jüdischen Volkes (1 Cor. 10, 1; Gal. 6, 16; 1 Cor. 5, 13); die mosaische Ära war ein Intermezzo (Gal. 3, 17). Messianische Weissagungen finden sich in der atl. Geschichte (Gal. 4, 22/31), im atl. Kultus (1 Cor. 5, 7), in Psalmen u. Propheten (Rom. 15, 21. 25; Eph. 2, 17; 4, 8). So hat das AT präsentischen Charakter (Rom. 4, 23: δι' ἡμᾶς; vgl. 15, 4); es wird im Glauben verstanden (2 Cor. 3, 14f), was aber nicht eine scharfe Exegese ausschließt (Rom. 4, 10f). Auch Verknüpfung weit entlegener Bibelstellen findet statt; nach der Regel der Einheit der Schrift kann so der wahre Schriftsinn aufgehellt werden (1 Cor. 15, 54f). — c. Die anderen Schriften des NT besagen im wesentlichen nichts Neues. Die atl. Geschichte hat illustrative Bedeutung (Hebr. 11; Jac. 5; 2 Petr. 2); der Kultus Israels sprach von Christus (Hebr. pass.); die Kirche ist das neue Israel (Apc. 7, 4; 21, 12); die Widerspenstigkeit der Juden ist bekannt (Act. 7); der Apostelkonvent hebt das Zeremonialgesetz für die heidenchristlichen Gemeinden auf (Act. 15); die Schrift hat Gegenwartsbedeutung (Hebr. 4, 12) u. wiederum kommt die Kombinationstechnik vor (Mt. 27, 9).

II. Die Kirche. a. Das nachapostolische Zeitalter kennzeichnet sich im allgemeinen durch eine stark moralisierende Betrachtung des AT. Clemens von Rom meint, das ganze AT bringe Moralpredigt, insbesondere die atl. Geschichte (10f. 13f. 17f). Weder für die Didache noch für Clemens gibt es ein Problem des AT und NT; die Kirche hat die Erbschaft Israels übernom-

men, der jeweilige Kultus wird in der Kirche fortgesetzt (1 Clem. 30, 7; 40, 2; 42, 8; Did. 14, 3). — Eine eigentümliche Ansicht vertritt der Brief des Barnabas; hier vernimmt man, daß der alte Bund nie Gültigkeit besessen haben soll (4, 7); das rechte Verständnis des Gesetzes ist ein geistiges (Beschneidung: 9; Opfer: 2, 5; Sabbat: 15, 8), denn Moses redete ja ‚im Geiste' (10). Barnabas ist in dieser Epoche der einzige, der sich mit der Typologie befaßt: Abraham vollzog die Beschneidung mit allegorischer Rücksicht (ἐν πνεύματι προβλέψας) auf Christi Opfer (9, 7f; vgl. 12, 2f. 9f; 14, 7f). Die rechte Einsicht in derartige Allegorien ist ‚Gnosis' (9); sie bedient sich, wie jede allegorische Deutung, bestimmter Stichwörter (der Stein = Christus: 6; das Holz = das Kreuz: 11). Stark rückt bei ihm die Gegenwartsbedeutung des AT in den Vordergrund (2. 3. 5); dennoch klingt eine gemäßigtere u. mehr historische Anschauung bisweilen durch (2, 6; 15, 9). Wie die anderen Väter benutzt Barnabas die LXX u. zwar in einer der christologischen Exegese sehr günstigen Textform (12, 9). — b. Bei den Apologeten setzt sich die moralistische Verwertung des AT unvermindert fort (Just. dial. 45; Ath. suppl. 32). Die Geschichte Israels wird in der Kirche in geradliniger Richtung weitergeführt (Just. aO. 119; Theophil. 3, 20). Man betont die Bedeutung von Gesetz u. Propheten für die ganze Welt (Theophil. 2, 34), der Logos wirkte auch unter Heidenvölkern, zB. in Sokrates (Just. apol. 1, 46), u. Plato kannte Moses (aO. 1, 44. 64); so war auch schon früher der Abstand zwischen Israel u. den anderen Völkern nicht absonderlich groß. Weiter hätte man von jeher verstehen können, daß der atl. Kultus an sich nicht genügend war, ja in seiner Konsequenz gar unmöglich (Just. dial. 15. 22. 23. 27). Die atl. Zeremonien bedeuteten nur eine zeitweilige Anbequemung Gottes an Israels Herzenshärte (aO. 19f), deren Ende die Propheten schon längst verkündeten (aO. 17; apol. 1, 49) u. die nun mit der Fleischwerdung Christi endgültig beseitigt wurde (Just. dial. 10. 24). Jetzt kommt nur noch die allegorische Bedeutung der Kultgesetze in Betracht (aO. 14ff. 20). So wird die Kluft zwischen AT und NT sichtlich verkleinert. Weiter macht Justin Ernst mit der christologischen Bedeutung des AT. Die Gottes- und Engelerscheinungen sind vom Logos zu verstehen, denn der ‚unnennbare Vater' kann ja nicht in menschlicher Gestalt auf die Erde kommen (aO. 127, 2). In der atl. Geschichte, Zeremonie u. Prophetie gibt es eine ungeheure Menge von Typen u. direkte Weissagungen (aO. 40f. 113f. 134. 140). Besondere Aufmerksamkeit widmet Justin den Zeugnissen vom Kreuz (aO. 86. 90), Jes. 7 (apol. 1, 33; dial. 78) u. Ps. 22 (dial. 97: gesprochen ἐν παραβολῇ μυστηριώδει). — Das AT gehört nach der Anschauung der Apologeten nicht den Juden, sondern der Kirche (aO. 29), deren Glaube an Christus durch den Weissagungsbeweis gestärkt wird (Just. apol. 1, 33. 53). Die Könige Israels bewahrten die heiligen Schriften sorgfältig auf, bis sie unter dem ägyptischen Ptolemäus übersetzt wurden (aO. 31), u. jetzt liegen sie in vollkommener Textgestalt vor, im Unterschied vom verdorbenen jüdischen Kanon und Text (Just. dial. 68. 71). — Die göttliche Inspiration schließt Widersprüche aus (aO. 65), ermöglicht den Gebrauch der Konkordantialmethode (aO. 86) u. erfordert eine besondere ‚Gnade' zur rechten Exegese (aO. 58, 1 u. ö.), die aber auch auf scheinbare Unwichtigkeiten eingehen soll (aO. 62. 90. 114). — Bei Theophil. setzt eine wissenschaftlich-erbauliche Schriftbehandlung ein, die sich einerseits zB. mit der biblischen Chronologie beschäftigt (3, 21/8), anderseits auf die in der Schöpfung und Erhaltung der Welt zutage tretende Güte Gottes hinweist (2, 11/7). — Die praktische Anwendung der hermeneutischen Lehrsätze der Apologeten bleibt nicht auf der Höhe der Theorie. — c. Irenaeus, Tertullianus, Clemens Alexandrinus u. Origenes. Irenaeus zieht im allgemeinen keine neuen Richtlinien für die Behandlung des AT, nur kommt er durch seine Bekämpfung der Gnosis zur klaren Erkenntnis der verschiedenen Perioden der Heilsgeschichte (3, 11, 11; epid. 22). Das Gesetz war im Anfang ins Herz geschrieben (4, 27, 3) u. wurde am Sinai erneuert (4, 27, 3f). Nach der Sünde am Goldenen Kalb erhielt das Volk das Zeremonialgesetz als ein Sklavenjoch für die media tempora (4, 26; 4, 39). Christus hob diese später hinzugefügten Gesetze aber auf, u. jetzt ist die Zeit der Freiheit (4, 19, 1; 4, 28). Die LXX ist inspiriert u. eine neue Übersetzung ist unnötig (3, 24). Die Schrift existiert als eine Einheit, es kommt nur darauf an, den rechten Zusammenklang der Saiten zu finden (2, 21, 4; 2, 37, 2; 2, 41, 4). Der exegetische Fehler der Gnosis besteht darin, daß sie beim Unklaren anfängt; man muß das Rätselhafte im AT aber von dem deutlich Gesagten aus interpretieren (2, 9, 1; 2, 40, 1; 2, 41, 4: τὰ φανερῶς εἰρημένα ἐπιλύσει τὰς παραβολάς). Man soll auch der regula veritatis Rechnung tragen (1, 1, 20). Schließlich stellt Irenaeus die Regel auf, daß die

Schrift zwar vollkommen ist, wir aber unserer Unvollkommenheit wegen das uns Unverständliche Gott überlassen sollen (2, 41, 3f). Die Praxis steht aber auch bei Irenaeus noch nicht auf der Höhe der Theorie. — Tertullian stellt die nämliche Theorie auf. Er kennt den Weissagungsbeweis u. benutzt ihn gern (apol. 20); das AT significat per carnalia spiritualia (adv. Marc. 2, 9). Bei der Deutung soll man vom deutlich Gesagten ausgehen (pud. 17). Der Zusammenhang von NT und AT ist wie fructus ex semine (adv. Marc. 4, 11). Der griechische Kanon u. Text ist unantastbar (praescr. 39). Der moralische Gesichtspunkt rückt wieder stark nach vorne, das Wesen des Bundes ist das Gebot (adv. Jud. 2). — Auch die hermeneutischen Ideen des Clemens Alex. bewegen sich in derselben Richtung. Die LXX entstand unter göttlicher Inspiration (strom. 1, 22). Die Griechen kannten die Wahrheit schon durch eine allgemeine Offenbarung oder durch Plagiat (strom. 1, 17, 81. 87). Der alte Bund hatte pädagogischen Charakter (strom. 2, 18; 4, 21; 6, 11). Der tiefe Sinn, durch allegorische Schrifterklärung ermittelt, ist entweder typologischer oder psychologischer Art; die psychologische Betrachtungsweise tritt nun stärker als vorher in den Vordergrund (strom. 1, 28, 179; 2, 11, 51; 5, 4, 19). — Origenes hat sich dies alles systematisch klarzumachen versucht (princ. 4, 164 usw.), weicht aber in 2facher Hinsicht von seinen Vorgängern ab. Erstens beschäftigt er sich mit der Textkritik auf ernstere Weise, als es vorher geschah. Seine Hexapla bot einen kritisch durchgesehenen LXX-Text, dem der hebräische zugrunde lag. Dank seiner Vorsicht (comm. I in Cant. 14; ep. ad Jul. Afr. 5) hat diese Ausgabe, obwohl direkt nur für wissenschaftlichen Gebrauch hergestellt, durch die Bemühungen des Pamphilus in weitem Umfang Ansehen gewonnen. Zweitens bestimmt Origenes den einfachen Schriftsinn nur für die ἁπλούστεροι u. dabei bemerkt Origenes noch, daß dieser buchstäbliche Sinn bisweilen gar nicht existiert (hom. in Lev. 7, 5: erubesco dicere et confiteri, quia tales leges dedit deus). Wichtig ist dagegen nur der allegorische Schriftsinn. Dieser wird mit etwa 30 Namen bezeichnet; die Terminologie ist aber fließend. Der eigentliche Sinn befindet sich im fragile vasculum vilis literae (princ. 4, 26) u. wird besonders durch Namen- u. Zahlenspekulationen herausgestellt (hom. in Jesu N. 20, 1; in Gen. 2, 15). Durch diese Methode verlor Origenes aber das geschichtliche Verständnis des AT. Sie erregte in der Kirche nicht immer Beifall (hom. in Lev. 16, 4). — d. Ambrosius, Augustinus, Hieronymus. Im Westen arbeitete Ambrosius im philonisch-origenistischen Sinne weiter; zwar wurde die historische Bedeutung nicht völlig geleugnet (Jos. patr.); der sensus mysticus u. moralis war ihm aber sehr viel wichtiger als der sensus historicus (ebd. 3, 45f). Das Paradies war Bild der Seele, die 4 Flüsse sind die Kardinaltugenden, Adam ist der νοῦς und Eva der sensus (3, 111. 424). — Augustinus hielt sich an die consuetudo ecclesiae (doctr. chr. 2, 7), wiederholte die längst aufgestellten hermeneutischen Grundsätze (aO. 3, 25. 35) u. redete weiter vom 4fachen Schriftsinn (util. cred. 3); wesentlich sind ihm aber nur littera u. spiritualis intelligentia oder sensus mysticus (tr. in Jes. 6; ep. 18, 11, 2). Die Allegorese findet ihre Schranken in der fides catholica (doctr. chr. 3, 10). Die neue Übersetzung des Hieronymus begrüßt Augustinus nicht beifällig (ep. 71; civ. D. 18, 43f). — Hieronymus hat das geläufige Vorurteil bezüglich der LXX allmählich überwunden. Obwohl die vetustatis consuetudo (prol. hexapl. Hiob) stark war, erreichte er durch seine vorsichtige Stellungnahme sowie durch seine umfassenden Sprachkenntnisse, durch welche eine Revision des Onomastikons mitermöglicht wurde, u. schließlich durch sein ‚Übersetzertalent ganz eigener Art' (Bardenhewer) das Zustandekommen einer neuen lateinischen Bibelübersetzung, der späteren Vulgata. Die exegetischen Arbeiten des Hieronymus dagegen sind kompilatorischen Gehaltes; sein Grundsatz war super fundamenta historiae spirituale exstruere aedificium; für den geistigen Sinn benutzte er gerne den Ausdruck evagari oder vela pandere (prol. in comm. Jes. 6). — e. Antiochener. Im Osten hat Origenes, allerdings in verschiedenem Maße, bei den großen Kappadoziern nachgewirkt. Heftigen Widerspruch fand der origenistische Einfluß aber bei den Syrern u. Antiochenern. Diodor stellte die Regel auf, man solle das ψιλὸν γράμμα der göttlichen Schriften im Auge behalten (Socr. 6, 3). Zum Kanon nahm besonders Theodor v. Mopsuest. eine kritische Stellung ein; er verwarf nicht nur die sog. deuterokanonischen Schriften, sondern ebenso die Bücher Hiob, Chronik, Esra; die Aufschriften der Psalmen seien verdächtig u. Salomo hätte im Prediger u. Proverbienbuch nur ex sua persona gesprochen; das Hohelied endlich sei ein rein erotisches Gedicht (Mansi 9, 223; Leont. Byz. adv. Eut. 3, 11). An Stelle der allegorischen Exegese stellt Theod. seine ‚Theoria', die Erklärung der in der Heiligen

Schrift verborgenen heilsgeschichtlichen Wahrheiten, wobei der Typus nicht immer christologisch zu deuten war; Theod. kannte zB. nur wenige messianische Psalmen. — Bei Theodoret lenkt die Exegese wieder in die traditionellen Bahnen zurück; nur bleibt der Einfluß der nüchternen Schriftinterpretation der Antiochener auch weiterhin unverkennbar; Chrysostomus allegorisiert zwar, aber er betont die Notwendigkeit einer historisch-grammatischen Exegese stark (PG 56, 23, 60. 72).

G. Aicher, Das AT in der Mischna (1906). – A. d'Alès, Théologie de Tertullien (Par. 1905). – C. Barth, Interpretation des NT in der valent. Gnosis = TU 3, 7 (1911). – K. Benz, Stellung Jesu zum atl. Gesetz (1914). – G. N. Bonwetsch, Theologie des Irenäus (1925). – W. Bousset, Jüd.-christl. Schulbetrieb in Alexandria u. Rom (1915). – É. Bréhier, Idées philos. et rel. de Philon (Par. 1907). – P. Decharme, Critique des traditions relig. chez les Grecs (Par. 1904). – L. Diestel, Geschichte des AT in der christl. Kirche (1869). – L. Dobschütz, Einfache Bibelexegese der Tannaim (1893). – D. v. d. Eynde, Normes de l'enseignement chrétien (Louv. 1933). – E. de Faye, Gnostiques et gnosticisme [2] (Paris 1925). – Z. Frankel, Über paläst. u. alexandr. Schriftforschung. Progr. jüd.-theol. Sem. Breslau (1854). – K. Graul, Die christl. Kirche a. d. Schwelle des irenäischen Zeitalters (1860). – K. Grube, Hermeneutische Grundsätze Justins: Katholik 60 (1880). – A. v. Harnack, Marcion [2] = TU 3, 9 (1924). – E. Hatch, Influence of Greek ideas and usages upon the christian church (1890); deutsch: Griechentum u. Christentum (1892). – P. Heinisch, Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese (1908). – A. B. Hersman, Studies in Greek allegorical interpretation (Lond. 1906). – H. Kihn, Über θεωρία u. ἀλληγορία: ThQS 62 (1880) 531ff. – J. L. Koole, Overname van het Oude Test. door de christ. kerk (Hilversum 1938). – L. Pirot, L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste (Par. 1911). – S. Rappoport, Agada u. Exegese b. Fl. Josephus = Veröffentl. Chajesstift. Wien 3 (1930). – G. v. Reutern, Plutarchs Stellung zur Dichtkunst (1933). – S. Rosenblatt, Interpretation of the bible in the Mishna (Oxford 1935). – E. Stein, Allegorische Exegese des Philo (1929), – F. Wehrli, Gesch. d. allegorischen Deutung Homers (1928). – F. Wutz, Onomastica sacra = TU NF 14, 3 (1905). *J. L. Koole.*

Amatorium s. Aphrodisiacum.

Ambarvalia s. Flurumgang.

Ambon (von ἀναβαίνω) ist ein durch eine Treppe erreichbarer erhöhter Podest (ὑψηλόν τι: Const. Ap. 2, 57; locus superior: Aug. sermo 49 Anfang), daher auch pulpitum (Cypr. ep. 33. 34), pyrgus (ILCV 1855 A; Paul. Silent. descr. amb. S. Soph. 52), dem in der Synagoge der migdal (Turm) entspricht (J. Elbogen, D. jüd. Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwickl.[2] [1924] 473). Der A. heißt auch Bema, aber zum Unterschied vom Bemaraum der Presbyter genauer: βῆμα τῶν ἀναγνωστῶν (Sozom. h. e. 8, 5. 9, 2). Der A. diente vor allem zur Vorlesung der Schrift (ILCV 1855 a; Conc. Laodic. cn. 15), auch für die Psalmsänger (Conc. Laodic. aO.), seltener als Predigtort des Bischofs (Socr. h. e. 6, 5). Auf dem A. der Sophienkirche von Konstantinopel wurden seit Mauricius verschiedene Kaiser gekrönt (Const. Porph. caer. 192 Bonn) u. Siege verkündet (Chron. Pasch. a. 628. 727 Bonn; vgl. auch noch Brightman, Liturg. 569 s. v. Ambo). Der A. bestand aus Holz, meist aber aus Marmor u. war manchmal oben mit einem Schalldeckel abgeschlossen (so der A. der Basilika A im thessalischen Theben [Sotiriu 87f] u. der große A. von Saloniki [G. A. Sotiriu: Ἐπετηρὶς ἑτ. βυζαντ. σπουδῶν 10, 1933, 418f]). — Der A. steht in der Mitte (Sophienkirche v. Kpel.; Theologoskirche v. Ephesus; Kathedrale v. Edessa, vgl. d. Sugitha: Muséon 38 [1925] 120 v. 15; Priene, Myra, Meryamlik, Stobi, Thasos, Paramythia, Daphnusia) oder auf der Nordseite (Olympia, Korinth, Kalamata [Phaleron], Marusinac [Salona], Sabratha [Tripolis]), meist aber auf der Südseite des Hauptschiffes. Manchmal war der A. auch unmittelbar an die *Cancelli angeschlossen (so durchweg in Gerasa; vgl. C. H. Kraeling, Gerasa, City of the Decapolis [1938] Taf. 31ff); in den meisten Fällen aber stand er frei im Schiff. Er besteht entweder aus einem quadratischen, polygonen oder runden, mit Brüstungsplatten versehenen Podest, zu dem Stufen hochführen (Beispiele bei Sotiriu 245; Holtzinger 172; BCH 60 [1936] 76. 88), der aber seine Front oft nicht gegen Westen, sondern gegen Osten hat (Priene, thessal. Theben, Sabratha), oder aber aus einem säulengetragenen Podest, zu dem von Osten u. Westen her Treppen hochgehen (so der A. der Sophienkirche v. Kpel.; vgl. P. Silent. descr. amb. s. Sophiae; Theologoskirche v. Ephesos). — Die Vorbilder des A. werden wohl unter den pulpita der Rezitatoren u. Grammatiker (Horat. ep. 1, 19, 40) oder den suggestus der Mysterienkulte (Apul. met. 11, 17: [grammateus] de sublimi suggestu de libro ... fausta vota praefatus) zu suchen sein; auch das tribunal des römischen Lagers, ein durch Rampe zugänglicher Podest, der sich gewöhnlich rechts neben den Lageraltären befand (so in Masada, vgl. Schulten: ZDPV 56 [1933] 122 u. Taf. 24 B), mag eingewirkt haben. — In den bisher untersuchten altchristl.

Kirchen Syriens wurden Ambonen nicht festgestellt (H. C. Butler, Early Churches in Syria [Princeton 1929] 216).

H. Holtzinger, D. altchr. Architektur in systemat. Darstellung 1889, 169. – H. Leclercq, Art. A.: DACL 1, 1, 1330/47. – G. A. Sotiriu, Αἱ χριστιανικαὶ Θῆβαι τῆς Θεσσαλίας: ArchEph 1929, 1/158; Αἱ παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος· ArchEph 1929, 161/248. *A. M. Schneider.*

Ambrosius.

Ambrosius, der älteste der vier großen lateinischen Kirchenlehrer (geb. um 340 oder 333 je nach Ansatz von ep. 59; Bischof 374; gest. 397), hat die kirchlichen u. staatlichen Verhältnisse seiner Zeit entscheidend beeinflußt, dank seiner lauteren Gesinnung ‚als einer der Besten auf weitem Erdenrund bekannt‘ (Aug. conf. 5, 13). Er zeigt in seiner geistigen Haltung die für den Römer charakteristischen Züge, insofern er mehr der Praxis u. den ethisch-seelsorglichen Fragen zugewandt ist als der Spekulation, für die er weder Neigung noch Begabung hat.

A. Weltliche Bildung. Als junger Mensch eignet sich A. die übliche Bildung seiner Zeit an (‚edoctus liberalibus disciplinis‘ sagt Paulin. v. Ambr. 5); über seinen ersten Schreibunterricht teilt A. eine kulturgeschichtlich bemerkenswerte Einzelheit mit (Dölger, ACh 3 [1932] 62/72). Sein Lieblingsdichter ist Vergil; die Sprache Vergils dient ihm dazu, christliche Gedanken in eine rhetorisch wirksame Form zu kleiden (s. Diederich). Daß A. selbst dichterische Begabung hatte, zeigen seine Hymnen; es sind 4zeilige Strophen in jambischen Dimetern (A. S. Walpole, Early Latin Hymns [Oxford 1922] 16/114 glaubt 18 Hymnen erhalten). In der Melodie war A. von der griechischen Kirchenmusik abhängig (Aug. conf. 9, 7). Gelegentlich finden sich auch Zitate aus anderen Dichtern (zB. virg. 3, 3, 13 aus Terent. heautontim. 2, 3); diese Zitate sind entweder Erinnerungen aus seiner Schullektüre oder stammen aus Handbüchern, wie sie die Grammatiker für Schulbedürfnisse verfaßten in der Art der Quadriga des Arusianus Messius. Unter den Prosaschriftstellern steht Cicero (quidam saecularium doctor: virg. 3, 5, 25) an erster Stelle, dessen Werk de offic. er in christlichem Sinne umarbeitete (s. u.); den bekannten Serviusbrief bei Cic. ad fam. 4, 5 hat A. in eigenartiger Weise ep. 39, 3 verwertet. Die von A. benützten Cicero-Schriften verzeichnet Dudden 7_5. K. Schenkl tritt für die Benutzung der verlorengegangenen Consolatio Cic. in exc.Sat. ein (WSt 16 [1894] 38/46); allein ein schlüssiger Beweis ist nicht erbracht; es genügt eine Kenntnis der Gemeinplätze der Trostliteratur. Gleiches gilt für die Benutzung Senecas, die Rozynski (42) annimmt. Für eine Anzahl Beispiele aus der Profangeschichte kommt eine Beispielsammlung in der Art des Valerius Maximus in Betracht (Klein 12/4, der eine unmittelbare Benutzung vertritt). Man hat A. eine eingehende Kenntnis der Naturwissenschaft zugeschrieben; doch läßt sich seine Darstellung im Exameron durchweg auf seine Vorlage, in diesem Falle Basilius, zurückführen. Verwickelt ist die Quellenfrage nur exam. 6, 54/74, wo A. von Basil. ausgeht, dann aber Ausführungen macht, die entweder aus Galenus part. u. Apuleius Plat. et ei. dogm. stammen (so Gossel 14/44) oder auf eine wohl stoische Quelle zurückgehen, die die gleichen Gedanken verarbeitet. Eine Kenntnis des Plinius oder der Prata Suetons ist nicht zu erweisen. A. verfügt über eine bemerkenswerte Kenntnis des Griechischen, die es ihm ermöglichte, eine umfassende Übersetzungstätigkeit auszuüben. Nach der sprachlichen Seite ist diese Tätigkeit noch nicht gewürdigt; jedenfalls weiß er seine griechische Vorlage so umzugestalten, daß das lateinische Sprachgefühl durchaus zur Geltung kommt. Man will beobachtet haben, daß seine Affekte noch gesteigerter, seine Sarkasmen noch beißender, seine Schilderungen noch drastischer seien (Stiglmayr: ZkTh 47 [1923] 314). Als quidam poeta graecus oder als primus poeta wird Homer zitiert (Homerzitate verzeichnet Dudden 8_6). Die Erörterung poen. 2, 5, 32 über das homerische Wort τάχα, wobei die sapientes saeculi, qui omnem gloriam suam statuunt in expressione verborum, genannt werden, zeigt, unter welchem Gesichtspunkt A. die Dichter betrachtet. Von griechischen Prosaschriftstellern soll A. Xenophon benutzt haben (Prol. der Ausg. v. Schenkl), aber eine direkte Benützung ist unwahrscheinlich (vgl. Gossel 70/2). Bemerkenswert ist das Urteil des A. über die in der Schule behandelten Stoffe. Wenig hält er von der Mathematik, der Astronomie u. verwandten Fächern (off. 1, 26, 122; Abr. 2, 11, 80). A. hat eine lebendige Erinnerung an seinen Philosophieunterricht (expos. Luc. 6, 76), den wir hier bei der damals engen Verbindung zwischen Philosophie u. Rhetorik zum Unterricht in der Rhetorik stellen. Sein Urteil über die dialectici ist durchweg ungünstig (non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum: fid. ad Grat. 1, 5, 42). Die Philosophie ist unnütz, sie hat die Arianer auf falsche

Wege gebracht (expos. Ps. 118, 22, 10); die sancti brauchen sich mit philosophischen Fragen nicht abzugeben (ebd. 118, 12, 20); iubemur credere magis quam discutere (fid. ad Grat. 1, 12, 78). Eine an sehr vielen Stellen vertretene Anschauung geht dahin, daß die Philosophen das, was richtig ist, der Bibel entnommen haben (Dudden 15; ein ähnliches Urteil über die Dichter: Abr. 1, 9, 82. 91). In seinen philosophischen Anschauungen ist A. stark Cicero verpflichtet, dessen Schrift de off. er seiner Schrift de officiis min. zugrunde legte. Das Verhältnis beider Werke ist oft behandelt worden (Literatur bei Dudden 502_1). Der Unterschied zwischen beiden Schriften ist erheblich: Beispiele aus der Profangeschichte sind durch Beispiele aus der Bibel ersetzt, Wissen ist Kenntnis Gottes u. Tugend setzt Gnade voraus, Gerechtigkeit wird in Altruismus u. Liebe verwandelt. Die originale Kenntnis griechischer philosophischer Schriften ist bei A. nicht anzunehmen; für Plato Nachweis bei W. Wilbrand: RQS 25 (1911) 42/9. Aristoteles ist öfters verwertet (Dudden 14_6), aber ein Studium seiner Schriften ist ebenso ausgeschlossen wie das Epikurs u. Philodems. A. macht den Philosophen ihre phalerati sermones zum Vorwurf (expos. Lc. 7, 6), was ihn indes nicht hindert, die Mittel der antiken Rhetorik reichlich anzuwenden. Er lehnt ep. 18, 2 die verborum elegantia ab (vgl. Wytzes 136), zeigt aber im gleichen Brief seine auch sonst zu beobachtende Freude an Wortspielen (Victoria munus est, non potestas, donatur, non dominatur, legionum gratia, non religionum potentia: ep. 18, 30). Stellen, die ganz im Sinne der antiken Suasorien gehalten sind, sind zB. virg. 2, 4, 22f; Nabuth. 5, 22f. Glanzstellen der Rhetorik zB. virg. 3, 6, 26f; Jac. et v. b. 2, 10, 43f. Daß A. mit den Vorschriften der Rhetorik bekannt ist, zeigen Bemerkungen zur Lobrede (virg. 1, 5, 20) oder zur Trostrede (exc. Sat. 1, 14). Wie hoch A. als Redner eingeschätzt wurde, zeigt das wichtige Zeugnis Augustins (conf. 5, 13). Augustin zitiert doctr. christ. 4, 21, 48 die Stelle virg. 2, 2, 7 als exemplum generis dicendi temperati et ornati, virg. 1, 6, 26 als dictionis grandis exemplum. — Noch wenig beachtet ist (abgesehen von den Ausführungen A. Amatis: Rendiconti Istit. Lomb. scienze e lett. ser. 2, 30 [1897] 764f u. 892f) die Tatsache, daß A. oft das römische Rechtsleben heranzieht, um christliche Wahrheiten zu erörtern. H. Brewer (ZkTh 46 [1922] 165) macht darauf aufmerksam, daß der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele bon. mort. 10, 43 in ein juristisches Gewand gekleidet ist. Die in den Tod übergebene Seele bildet eine ‚Hinterlegschaft‘, die von dem Empfänger nach dem Rechtsbegriff des ‚depositum‘ u. ‚commendare‘ nicht vernichtet werden darf. Über den juristischen Einschlag in de Tob. vgl. L. M. Zucker, S. Ambrosii De Tobia (Wash. 1933).

B. T h e o l o g i e u n d K i r c h e n p o l i t i k. A. hat fast 20 Jahre lang eine entscheidende Rolle gespielt; seine schriftstellerische Tätigkeit tritt demgegenüber an Bedeutung zurück. Wertvoll für die Zeitgeschichte sind seine Briefe, in denen sich seine Energie, seine Klugheit u. seine Güte deutlich offenbaren. Als theologischer Schriftsteller erreicht er weder Tiefe u. Originalität Augustins, noch hat er eigentlich wissenschaftliche Interessen, wie sie Hieronymus eignen. Seine theologische Ausbildung konnte er erst als Bischof beginnen; er beklagt sich darüber, daß er zugleich lehren u. lernen müsse (off. 1, 1. 14). Ausgangspunkt seiner theologischen Bildung ist die Bibel. Als kanonisch gilt ihm neben den deuterokanonischen Schriften auch 4 Esr. AT und NT haben den gleichen Verfasser, das NT verdient aber den Vorzug, es wird gelegentlich scharf gegen das AT abgesetzt (vgl. Campenhausen 220_4). Als griechische Vorlagen, die A. bearbeitet, kommen in Betracht Joseph., Philo, Orig., Hippol., Euseb., Basil., Didym., Onomastica. Die Benutzung des Athan. (Lefort: Muséon 48 [1935] 55/73), Cyrill. Hier. u. Greg. Naz. bedarf der Nachprüfung. Eine Anzahl Arbeiten über die Quellen des A. sind vorhanden, es fehlt aber eine zusammenfassende Arbeit über Arbeitsweise u. Stil. Für Philo hat H. Lewy (Neue Philotexte in der lat. Überarbeitung des A.: SbB 1932, 4, 23/84) Wichtiges gesagt. A. begnügt sich mit der Einfügung nichtpentateuchischer Stellen des AT u. ntl. Stellen. Seine Erklärungen haben meist typologischen Charakter oder sind Moralpredigten an die christliche Gemeinde. Dazu kommen eingehende Schilderungen des Sünders u. seines Seelenlebens, seiner Erlösung durch die Gnade. ‚Hier übertrifft A. den Philo an Fähigkeit unmittelbarer realistischer Anschauung u. Kraft des sinnlichen Ausdrucks. Dagegen kommt dieser große Realpolitiker der Kirche an spekulativer Begabung oder auch nur an theoretischer Leidenschaft dem Philo, auf dem noch ein Abglanz seiner großen philosophischen Vorbilder ruht, nicht gleich. In der Stärke und Schwäche beider offenbart sich nicht nur ein individueller Charakterunterschied, sondern der tiefe überzeitliche Gegensatz der griechischen und römischen Denkstruktur überhaupt‘ (aO. 27). Wenn man

A. den Philo christianus genannt hat, so hat das demnach eine gewisse Berechtigung, wenn man an seine Geschicklichkeit denkt, das philonische Gedankengut ohne allzu starke Eingriffe zu christianisieren. Über die Benutzung des Basilius einiges bei Klein (45/81). A. nennt Basil. an keiner Stelle mit Namen; mit allgemeinen Ausdrücken wie aliqui, nonnulli ist aber häufig Basil. und zwar er allein gemeint. In dieser Art zu zitieren befolgt A. eine antike Tradition (Klein aO. 55/6). Über Hippolyt als Quelle des exam. des A. (darüber Hieron. ep. 84, 7) ist Sicheres nicht zu ermitteln. Von lateinisch-christlichen Schriftstellern kennt A. die lateinische Übersetzung des 1 Clem. u. wahrscheinlich die eine oder andere Schrift Cyprians, den er virg. 2, 1, 3 ‚martyr' nennt. Woher er die Kenntnis einzelner Legenden hat (Simon Magus: exam. 4, 8, 33; Kreuzigung Petri: expos. Ps. 118, 21, 21 u. a.), ist nicht mehr nachzuprüfen. Auffallend ist die oft sehr lockere Komposition der Schriften, sie ist wohl aus der Entstehung zu erklären. Die meisten Schriften sind aus Predigten entstanden; hierüber Palanque 433f. So hat A. zB. die beiden Reden auf den Tod seines Bruders Satyrus umgearbeitet zu libri consolationis et resurrectionis (expos. Ps. 1, 51). Unstimmigkeiten im Schrifttum des A. ergeben sich auch aus der verschiedenen Quellenbenützung. So schildert A. das Paradies als einen wirklichen Ort, es ist identisch mit dem ‚dritten Himmel' bei Paulus (expos. Ps. 118, 4, 2); er sagt aber unbedenklich im Anschluß an Philo (ep. 45, 3), daß es kein irdisches Paradies geben könne, es bestehe in dem vorzüglichen Teil unseres Innern. Charakteristisch für die Exegese des A. ist eine ‚ungeheuer ausschweifende Allegoristik' (Beispiele: Bardenhewer 3, 527/8; vgl. *Allegorese B II 3). Wie Orig. unterscheidet er einen dreifachen Sinn der Heiligen Schrift, den buchstäblichen, moralischen u. allegorisch-mystischen. Auf seine Zeitgenossen hat diese Exegese großen Eindruck gemacht; von allen Seiten erhielt A. Anfragen über biblische Probleme; für Augustinus waren die exegetischen Lösungen des A. der Weg aus biblischen Schwierigkeiten.

C. Stellungnahme zu Heidentum, Judentum u. Häresie. Die Stellung des A. zum Heidentum wird besonders deutlich in seinem Eingreifen in den Streit um die Wiedererrichtung des Altares der Victoria, womit die heidnische Partei die Bitte um die Gewährung der Unterstützungsgelder für den heidnischen Kultus verband (ep. 17 u. 18; vgl. Wytzes; Malunowicz; Palanque: RevHistEccl 35 [1939] 296ff). Ep. 17 hat A. an Valentinian II gerichtet, bevor er die Eingabe des Symmachus genauer kannte, ep. 18 ist eine eingehende Widerlegung der Relatio. Während in ep. 17 noch rechtliche Gesichtspunkte herangezogen werden, betont ep. 18 mehr die grundsätzliche Entscheidung, vor die der Kaiser als Christ gestellt ist. A. vermag nicht zwischen der überparteilichen Stellung des Kaisers und seiner Stellung als Privatmann zu unterscheiden, die kommende Entwicklung des MA ist damit angedeutet. Folgende zwei Gesichtspunkte verdienen Hervorhebung: einmal der Hinweis des A. auf die großen Leistungen der Kirche für das Volk auf dem Gebiete der Wohlfahrtspflege, dem das Heidentum nichts Gleichwertiges entgegenzustellen habe; sodann die Betonung des Fortschrittsgedankens, insofern das Christentum die neue, die Zukunft bestimmende Macht sei. Auch als bei Theodosius (389?) der Senat die Bitte aussprach, der Staat möge die Kultusspenden zahlen, fand er auf Betreiben des A. Ablehnung. Der letzte Versuch, bei dem Gegenkaiser Eugenius eine positive Regelung der Stipendienfrage durchzusetzen, wurde von A. mit Nachdruck bekämpft (ep. 51). Ist A. in seiner kirchlichen Stellung auch ein entschiedener Gegner des Heidentums, so war er in persönlichem Verkehr duldsam (vgl. Wytzes u. Wilbrand). — Ähnlich ablehnend ist seine Stellung zum Judentum, das er in seinen Schriften oft erwähnt. Wenn er auch die Tatsache betont, daß das Christentum aus dem Judentum hervorgegangen ist, so hebt er doch oft den scharfen Gegensatz zwischen Judentum u. Christentum hervor. Bezeichnend ist seine Haltung in der Angelegenheit der Zerstörung einer jüdischen Synagoge in Kallinikum (ep. 40; vgl. Campenhausen 231f). Wesentlich ist in diesem Streite für A., daß die Kirche keinen Prestigeverlust erleidet. Über das innere Leben der jüdischen Gemeinde weiß A. Anerkennenswertes zu berichten (expos. Ps. 118, 19, 31). — Ablehnend ist seine Einstellung auch gegenüber den Häretikern; er nennt sie ‚Brüder der Heiden, mit denen sie das Band des Unglaubens verbindet' (expos. Lc. 8, 13, wo als Häresien, denen der Kampf des A. besonders gilt, die des Mani, Marcion, Sabellius, Arius u. Photinus ausdrücklich genannt werden). A. ist es zu verdanken, wenn der Arianismus in Oberitalien u. Illyrien endgültig zurückgedrängt wurde; ihm gegenüber war er auch nicht im Kleinsten zur Nachgiebigkeit bereit, wie der Streit mit der arianisch gesinnten Kaiserin-

Mutter Justina zeigt, die um Überlassung einer Kirche in Mailand sich bemühte. Gewissensfreiheit will er nur insoweit gelten lassen, als der physische Zwang vermieden wird, hier hat er sich mit aller Deutlichkeit gegen die Hinrichtung der Priszillianisten, gegen die cruenti sacerdotum triumphi (ep. 26, 3) ausgesprochen.

D. Grundlehren. Folgende Anschauungen verdienen hervorgehoben zu werden. Mythologie u. Geschichte sind nicht streng geschieden, so sieht zB. A. die Opferung Iphigeniens als historisch an (expos. Lc. 6, 108); auch die Legende vom Vogel Phönix gilt ihm als Tatsache (exc. Sat. 2, 59). Über die Geschichte Roms denkt er einmal rein natürlich, indem er die Siege Roms als Ergebnis kriegerischer Tüchtigkeit bezeichnet (ep. 18, 7); an einer anderen Stelle bekennt er sich zur Auffassung des Euseb. (h. e. 1, 2), die Geschichte Roms habe sich im Hinblick auf die Verbreitung des Evangeliums entwickelt. Seine Religionspolitik verfolgt ein 3faches Ziel: a. Schutz der Kirche gegen jede Gewalttat von seiten des Staates (‚in den Glaubensangelegenheiten sind die Bischöfe die Richter der christlichen Kaiser, nicht die Kaiser die Richter der Bischöfe': ep. 21, 4); b. der Staat hat das Moralgesetz zu achten, auch in Fragen, die keinen unmittelbar religiösen Charakter tragen (bemerkenswert seine energische Stellungnahme gegenüber Theodosius, der 390 in Thessalonich eine Revolte blutig unterdrückt hatte; A. veranlaßte ihn zur Kirchenbuße: ob. Theod. 34); c. zwischen Staat u. Kirche ist eine enge Verbindung zu schaffen, was eine Begünstigung der katholischen Kirche nach sich zieht. — In seinen theologischen Anschauungen ist folgendes beachtenswert. Er behandelt als erster Lateiner in einer Monographie die Lehre vom Heiligen Geist, dessen Ausgang vom Vater u. Sohn begründet wird. A. bezeugt die Lehre von der Erbsünde (exp. Lc. 7, 234), sieht sie aber vor allem in der Konkupiszenz. Das von Adam Ererbte ist mehr ein Hang zum Sündigen als irgendeine Verfehlung, für die wir am Gerichtstag nicht bestraft werden (exp. Ps. 48, 8/9). Merkwürdig ist, daß nach myst. 6, 32 durch die Taufe die eigenen, durch die Fußwaschung die ererbten Sünden abgewaschen werden sollen. A. kennt die nur einmal zulässige öffentliche *Buße, die auch für geheime schwere Sünden notwendig ist. Die Bezeichnung *‚missa' für den Gottesdienst der Gläubigen zum ersten Male ep. 20, 4. Der Opfercharakter der Eucharistie ist bezeugt off. 1, 48, 238. — Die Eschatologie trägt altertümliche Züge. Der Hades ist für die Verstorbenen bis zum allgemeinen Gericht (bon. mort. 10, 47); alle Verstorbenen müssen durch die Feuerflammen hindurchgehen, auch Johannes u. Petrus (expos. Ps. 118, 20, 12); alle Christen werden gerettet (exc. Sat. 2, 116; exp. Ps. 118, 5, 45; ebd. 118, 22, 26; Jac. et v. b. 1, 6, 26); das Höllenfeuer ist nicht materiell (exp. Lc. 7, 205); verblaßte Züge des Chiliasmus begegnen exp. Ps. 1, 51. — Für die Geschichte der abendländischen Frömmigkeit ist wichtig die Förderung der Marienverehrung. Auch Engel, Heilige, Märtyrer u. Reliquien verdienen Verehrung; in der Bilderverehrung ist A. zurückhaltend wohl im Hinblick auf die Verehrung der heidnischen Götterbilder (exp. Ps. 118, 10, 22). Die Märtyrerverehrung zeigt eigentümliche Züge (Entdeckung von Märtyrergräbern; besonders eingehend sind wir unterrichtet über die Auffindung der Leiber der hl. Gervasius u. Protasius, verbunden mit Heilung eines Blinden u. Geständnis der Besessenen; vgl. Delehaye, Origines 90f; Dudden 298/320; F. Reggiori, La basilica ambrosiana, ricerche e restauri [Mail. 1941]).

E. Nachleben. A. wird von Aug. oft zitiert, eine Anzahl Stellen aus dem verlorenen Jes.-Komm. nur durch ihn erhalten (abgedr. Ballerini-Ausgabe 2, 895/8). Das Verhältnis des A. zu Aug. verdiente eine gründliche Behandlung (einiges bei O. Scheel, Die Anschauung Aug.s über A.s Person u. Werk [1901] 380/90). In späteren Jhh. ist sein Ansehen unbestritten (Zeugnisse bei Bardenhewer 1, 43; Texte PL 14, 113/20). Beliebt das exam., das Claudius Marius Victor in seiner Aletheia benutzt. Die Predigt bei Faustus v. Riez (CSEL 21, 309f) de s. Josepho ist ein fast wörtliches Exzerpt aus Jos. patr. Cassiod. rühmt an der Schrift Jac. et v. b. den dulcissimus liquor eloquentiae (inst. 6). Das Fortleben des A. in späterer Zeit ist noch wenig untersucht.

E. Bickel, Das asketische Ideal bei Ambr. Hier. u. Aug.: NJb 19 (1916) 437/75. – H. v. Campenhausen, A. v. Mailand als Kirchenpolitiker (1929). – M. D. Diederich, Vergil in the works of St. A. (Wash. 1931). – W. Gossel, Quibus ex fontibus A. in describendo corpore humano hauserit. Diss. Leipz. (1908). – F. Homes Dudden, S. A. His life and times 1/2 (Oxf. 1935; die maßgeb. Lebensbeschreibung mit eingeh. Bibliographie). – M. Klein, Meletemata Ambr. Diss. Königsberg (1937). – P. de Labriolle, St. A. (Par. 1908); Hist. de la litt. lat. chrét. (Par. 1924) 351/82. – L. Malunowicz, De ara Victoriae in Curia Rom. (Wilno 1937). – J. R. Palanque, St. A. et l'Empire Rom. (Par. 1933). – E. K. Rand, Founders of the Middle Ages (Cambridge Mass. 1928) 69/101. – F. Rozynski, Die Leichenreden des hl. A. Diss. Breslau (1910). – W. Wilbrand, Heidentum

u. Heidenmission bei A. v. M.: Missionswiss. u. Religionswiss. 1 (1938) 193/202. – J. Wytzes, Der Streit um den Altar der Viktoria (Amsterd. 1936).

W. Wilbrand.

Amburbale. Das A. oder Amburbium (Serv. ecl. 3, 77) ist ein im Februar begangenes stadtrömisches Fest.

I. Ritus. a. Nichtchristliche Zeugnisse: (1) Fest. 5; (2) Serv. ecl. 3, 77; (3) Vopisc. Aurel. 18/21. Das A., dessen Feier nur 1mal iJ. 271 nC. unter Aurelian zur Abwendung der dem Reiche drohenden Gefahr des Markomannenkrieges neben der lustratio urbis u. den ambarvalia genannt wird (3), bestand aus dem Herumführen der Opfertiere, wohl der suovetaurilia, um die Grenzen der Stadt (1. 2). Ob die anläßlich des Heranrückens Caesars iJ. 49 vC. veranstaltete, von Lucan. (1, 592/604) geschilderte lustratio urbis, bei der die Pontifices, Vestalinnen, XVviri sacris faciundis, Augures, Septemviri, Titii, Salii und Flamines sich am Umzug beteiligten, eine außerordentliche Wiederholung des A. war (Boehm), ist unsicher. Das Fehlen des A. im Kalender beweist, daß es sich wie bei den Ambarvalia um feriae conceptivae handelt, das Fest also an sich an kein bestimmtes Datum gebunden war, sondern nur auf einen der ersten Tage des Februar konzipiert wurde (Wissowa, Rel. 142_{12}). — b. Christliche mittelalterliche Zeugnisse: (1) Predigt aus Corbie (10. Jh.): RBén 34 (1922) 14/26; (2) Beleth rat. div. offic. 81: PL 202, 86f; (3) Innocent. III s. 12: PL 217, 510; (4) Durand. rat. div. off. 7, 7. Neben diesen ausdrücklich das A. erwähnenden Zeugnissen stehen einige andere, die zwar das A. nicht nennen, aber wegen weitgehender inhaltlicher Übereinstimmung mit der ersten Gruppe sich wahrscheinlich auf dieses beziehen: (5) PsElig. s. 2: PL 87, 602; (6) Ildefons. s. 10: PL 96, 277; (7) Beda rat. temp. 12: PL 90, 351; (8) Hraban. Maur. inst. cler. 2, 35: PL 107, 345; (9) Amalar. eccl. off. 3, 43: PL 105, 1160f; (10) PsAlcuin. div. off. 7: PL 101, 1181; (11) Sicard. mitr. 5, 11: PL 213, 244. — Hieraus ergibt sich, daß seit altersher (2), u. zwar seit Numa (7. 8/10), alle 5 Jahre (1. 4/10) an den Kalenden (4. 5) bzw. Anfang Februar (2f. 10; fälschlich circa finem: 5) nachts (3. 4) Prozessionen (2. 4), mit den üblichen Mitteln (1) u. zwar Kerzen u. Fackeln (2/5) lustrierend (1/11), um die Stadt (urbem: 1/5; civitatem: 1. 6/11) zogen; das geschah pro pace petenda (1), zur Erringung des Sieges (4), zu Ehren der unterirdischen Götter speziell des Februus, d. h. Pluto (5/11), der Februa, der Mutter des Mars (4), oder der Ahnen, durch deren mächtigen Beistand die Römer die Welt erobert zu haben glaubten (6), in Erinnerung an den Raub der Proserpina (3) usw. Diese Angaben sind natürlich nur mit größter Vorsicht für das A. zu verwerten. Denn abgesehen davon, daß nicht alle Zeugen unabhängig voneinander sind, sondern zT. auf eine gemeinsame Quelle (Beda: 8/10) zurückgehen, wissen wir auch nicht, inwieweit es sich hierbei um wirkliches Überlieferungsgut, um Kombinationen aus alten antiquarischen Werken u. schließlich um Rückschlüsse aus dem Lichtmeßfeste handelt.

II. Alter u. Entwicklung. Das hohe Alter des Festes wird nur aus der Namensform amburbium (Zusammensetzung mit der alten, besonders in Kultworten erhaltenen Präposition ambi: Fest. 17) erschlossen, während das Wort amburbale auch eine spätere Analogiebildung zu ambarvalia sein kann. Es handelt sich beim A. um eine Wiederholung der Gründungszeremonie, wobei das Umziehen mit dem Pflug durch das Herumführen der Suovetaurilia u. die Umwandlung ersetzt wurde (Knuchel 100), die ursprünglich um den ältesten Teil der Stadt, den Palatin, stattgefunden haben müssen. Doch wurde die Erinnerung an die Pomeriumslinie nicht durch das A., sondern durch die Lupercalien wachgehalten (K. Beloch, Röm. Gesch. [1926] 201). Daraus folgt, daß frühzeitig A. und Lupercalien, die beide apotropäische u. segenbringende Wirkungen erzielen sollten, zusammengefallen sind, wobei letztere durch ihre sonderbaren Riten natürlich den Sieg davontrugen. Dazu kommt, daß aus psychologisch leicht verständlichen Gründen das Augenmerk der Römer weniger auf das normale, periodisch wiederkehrende A., sondern vielmehr auf die in besonderen Fällen verordneten exzeptionellen lustrationes urbis gerichtet war, so daß das A. allmählich in Vergessenheit geriet u. daraus sich das Schweigen der Quellen erklärt. Wann das A. wieder zu Ansehen kam u. ob, wie Usener 318 meint, erst iJ. 217 nC. die Pontifices aus der Not der Zeit heraus es künstlich wiederbelebten oder ob es dem Einflusse der unter Augustus wiederhergestellten Ambarvalia sein späteres Dasein verdankt, ist vollkommen unklar. Jedenfalls hat es auch dann keine große Bedeutung erlangt, stand es doch wie anfangs infolge ähnlicher Riten (wenn allerdings auch der Weg des Umganges jetzt ein verschiedener war) u. gleichen (kathartischen) Zweckes in Konkurrenz zu den Lupercalien. — Über das vermutliche Weiterleben *Lichtmeß.

A. Baumstark, Rom od. Jerusalem?: ThGl 1 (1909) 89f. – H. Berve, Art. Lustrum: PW 13,

2055f. – BOEHM, Art. Lustratio: PW 13, 2033f. – D. DE BRUYNE, L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations à propos d'un sermon inédit: RBén 34 (1922) 14/26. – H. DIELS, Sibyllinische Blätter (1890) 47f. – EISENHOFER, 1, 584. – S. EITREM, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (1915) 17. – E. KNUCHEL, Die Umwandlung in Kult, Magie u. Rechtsbrauch (1919) 100f. – E. MICHELSEN, Zur Entstehung u. Geschichte des Lichtmeßfestes: Festg. R. Haupt (1922) 176/81. – F. W. OTTO, Art. Faunus: PW 6, 2069. – H. USENER, Das Weihnachtsfest[2] (1911) 313/28. – G. WISSOWA, Art. Amburbale: PW 1, 1810f; Rel. 101. 142f. 391. *W. Pax.*

Ameise. A. Nichtchristlich. Hauptstellen: (1) Aristot. hist. an. 9, 155, 622 b; (2) Plin. n. h. 11, 108; (3) Plut. soll. an. 11; (4) Ael. n. a. 2, 35; (5) ebd. 4, 43; (6) ebd. 6, 43; (7) ebd. 6, 50. Die A. hat einen stark entwickelten Geruchssinn (Aristot. h. an. 4, 95); sie haßt den Geruch von Kalk u. Schwefel (Plin. n. h. 10, 159). Der A. fehlen die Atmungsorgane (Aristot. respir. 9; part. an. 1, 5; 3, 6; h. a. 11, 3; Galen us. part. 6, 9). — Sie gehört zu den fleißigsten Insekten (1). Sie arbeitet sogar in der Nacht bei Vollmond (1. 2. 5), während sie bei Neumond von der Arbeit ruht (Plin. n. h. 18, 292). Oft trägt sie Lasten, die größer sind als sie selbst. In opere qui labor, quae sedulitas! (2) Opere omnis semita fervet (Verg. Aen. 4, 407). Grande onus exiguo formicas ore gerentes (Ovid met. 7, 625). Magni formica laboris (Hor. sat. 1, 1, 33). Die achaischen Myrmidonen (v. μύρμηξ), deren Stammvater Myrmidon Zeus in Gestalt einer A. aus Eurymedusa gezeugt haben soll (Clem. Al. protr. 2, 39, 6), die aber nach Ovid durch Verwandlung aus Ameisen entstanden sind, werden durch ihren Namen charakterisiert: parvum genus .. patiensque laborum, quaesitique tenax, et quod quaesita reservet (met. 7, 656f). — Mit dem Fleiß der A. paart sich Klugheit. Sie sammelt Vorräte (1), beißt die Körner durch, um das Keimen zu verhüten, u. trocknet die feuchten an der Luft, damit sie nicht faulen (2. 3. 4. 6). Auch die Eier trägt sie oft ins Freie (Verg. georg. 1, 379; Arat. 956). Von ihrer Klugheit zeugt der kunstvolle A.bau (6). Im Einsammeln der Vorräte zeigt sie sich haud ignara ac non incauta futuri (Hor. sat. 1, 1, 35); formicae .. hiemis memores (Verg. Aen. 4, 403); inopi metuens formica senectae (Verg. georg. 1, 186). In formica non modo sensus, sed etiam mens, ratio atque memoria (Cic. nat. deor. 3, 9, 21). Auch in Märchen u. Tierfabel tritt ihr Fleiß u. ihre Klugheit zutage (vgl. Marx 1821). — Die A. ist Symbol des Reichtums: ἀγαθῶν μυρμηκία (Zenob. 1, 11); μυρμάκων πλοῦτος (Theocr. 17. 107, vgl. Marx 1821f). Herod. (3, 102), Plin. (h. n. 11, 31) u. Ael. (n. a. 3, 4) erzählen von indischen goldgrabenden A. (vgl. Clem. Al. paed. 2, 12). Dem schlafenden Midas tragen als Knaben A. Körner in den Mund, ein Vorzeichen des Glanzes u. Reichtums seiner Herrschaft (Cic. div. 1, 78). — Die A. besitzt einen sehr entwickelten sozialen Instinkt. In ihr ist reipublicae ratio, memoria, cura (2; vgl. 1). Gemeinsam, zu 2 oder 3 gepaart, ziehen die A. zum Einsammeln der Körner aus (4), agmine longe (Ovid. met. 7, 624); nigrum campis agmen (Verg. Aen. 4, 404). Dabei zeigen sie kluge Arbeitsteilung (6), Ordnungsliebe im Gehen u. liebevolle Rücksicht. Die Unbeladenen weichen den Beladenen aus (4. 3). Sie halten Markt ab ad recognitionem mutuam .. Quam diligens cum obviis .. collocutio atque percontatio (2). Sie begraben sogar ihre Toten (2. 6), u. die einzelnen A.staaten liefern sie gegenseitig aus (3. 7). — Die A. ist kraft ihrer Zaubernatur sehr heilkräftig; sie nützt beim Biß giftiger Spinnen (Plin. n. h. 29, 88), beim Zugvieh auch bei Schlangenbissen (Veget. 5, 78, 1); die Eier verwendet man bei Ohrenleiden (Plin. n. h. 29, 133; Marcell. 9, 120) u. Räude (ebd. 19, 14), gegen den Haarwuchs unter den Achseln bei Knaben (Plin. n. h. 30, 134); mit A.säure schwärzt man Augenbrauen; mit der von den A. aufgeworfenen Erde heilt man Kröpfe (ebd. 30, 39) u. Schlangenbisse beim Vieh (Veget. mulom. 3, 79). Vierzig gekochte A. erleichtern die Geburtswehen (Cyranid. 2 μ 3). — Die A. ist ein wichtiges Orakeltier: formicarum ostentis res maximae portenduntur (Fronto ep. 137), zeigt das Wetter an (Arat. 956; Plin. n. h. 18, 364; Plut. soll. an. 11). Das Auftreten von A. bedeutet Unglück (Plut. Cimon 18; Suet. Tib. 72; Nero 46). In Persien galt die A. für unrein u. wurde daher von den Magiern getötet (Herod. 1, 140).

B. Orientalisch. Auch das AT rühmt Fleiß u. Klugheit der A. Vade ad formicam, o piger .. et disce sapientiam .. (Prov. 6, 6/8). Sie gehört zu den quattuor minima terrae .. sapientiora sapientibus (ebd. 30, 24).

C. Christlich. Die für sich sorgenden A. gleichen den 5 klugen Jungfrauen (Physiol. 12 [Lauchert 243/5]; vgl. Mt. 25, 1/13). Die A., die sich durch Zerbeißen der aufgespeicherten Körner vor dem Verhungern schützt, stellt den Christen dar, der im AT das Pneuma vom vernichtenden Buchstaben trennt (Physiol. ebd.; vgl. 2 Cor. 3, 6). Endlich gleicht die A., die nur Weizen sammelt, die Gerste aber verschmäht, dem Menschen, der den wahren Glauben an Christus den Häresien vorzieht (Physiol. ebd.).

— Weitere für die Allegorese wichtige Väterstellen: (1) Basil. hex. 9, 3; (2) Ambr. hex. 6, 4, 16; (3) Joh. Chrys. pop. Ant. 12, 2 (PG 49, 129); (4) id. asc. Domin. n. J. Chr. 3 (PG 50, 447); (5) id. i. Ps. 48, 8 (PG 55, 234); (6) Aug. i. Ps. 41, 16; (7) ebd. 66, 3; (8) c. Adim. 24; (9) Hieron. v. Malch. 7. Der wahre Christ ist die A. Gottes (7): wie die A. für den kommenden Winter Vorräte sammelt, so sorgt der Christ für sein Leben im Jenseits (1). Die Tenne, auf der sie ihren Eifer betätigt, ist die Ekklesia, wo sie orat, audit lectionem, hymnum cantat, ruminat quod audivit .. recondit intus grana collecta de area .. (7). Diese grana sind das Wort Gottes (7. 4). Aber auch im irdischen Leben der formica Dei wechseln Sommer u. Winter, vitae tranquillitas, .. saeculi huius .. prosperitas, tentatio tribulationis, tempestas timoris, frigus tristitiae .. In diesem Winter lebt sie von ihrem im Sommer gesammelten inneren Logos (8, vgl. 1. 6. 7). Im Hinblick auf den μύρμηξ συνετός, der die Größe der göttlichen Weisheit offenbart, sagt Ambr.: esto illa sapientior (2). In ihrer pia industria aber lehrt die kleine A., die wagt, was über ihre Kräfte geht: exiguitate vel infirmitate corporis a virtutis studio non reflectamur (2). Von der A. lerne τὴν φιλόπονον καὶ ἐπίπονον ἐργασίαν (3). Der schlechte u. träge Mensch aber non sibi collegit grana, cum aestas esset. Darum ist er innerlich leer u. arm. Ad se intro non redit, quia nihil habet .. non habet intus, ubi requiescat (7). Er wird daher von der A. beschämt (5). Es kennzeichnet den tiefen Fall des Menschen, daß er, der doch nach Gottes Bild geschaffen war, μυρμήκων ἀσυνετώτερος u. zum Schüler der A. geworden ist (4). — Das mönchische Coenobium mit seiner edlen Gemeinschaft, Liebe u. Ordnung ist der ideale A.staat (9). Die Kenntnis der Antike, daß der A. Lungen u. Luftröhre fehlten, ist auch Tert. (an. 10, 3/5) bekannt. Nach Clem. Al. (protr. 2, 39, 6) unterscheiden sich die Heiden in keiner Weise von den Ägyptern; denn sie verehrten wie diese unvernünftige Tiere als Götter. So sei u. a. den Thessalern die A. heilig, da Zeus sich der Eurymedusa in Gestalt einer A. nahte. Arnob. (4, 26) betrachtet die Verwandlungen der Götter in Tiere als contumelia u. nennt unter den vielen Beispielen auch die A. als Epiphanie des Zeus.

O. Keller, Die antike Tierwelt 2 (1913) 416/21. - F. Lauchert, Geschichte des Physiologus (1889). - A. Marx, Art. A.: PW 1, 2, 1820/2. - J. Schmidt, Art. Myrmidon: PW 16, 1, 1107f.; Myrmidones: ebd. 1108/11. - Stemplinger, Art. A.: Bächtold-St. 1, 361/4.

Ph. Rech (E. Stemplinger).

Amen. A. Jüdisch. Das adverbiale A. im Sinne von ‚ja', ‚also geschehe es' findet sich im AT 1. als Zustimmung eines Einzelnen oder einer Gruppe von Menschen zu Worten eines andern, dessen Rede oder Schwur dadurch als verpflichtend anerkannt wird (Num. 5, 22; Deut. 27, 15/26; 1 Reg. 1, 36; Neh. 5, 13; Jer. 11, 5; 28, 6; in der LXX zT. mit γένοιτο oder ἀληθῶς übersetzt); 2. als Zustimmung zu Gebetsworten (Neh. 8, 6; 1 Chr. 16, 36; Ps. 41, 14; 72, 19; 89, 53; 106, 48). Der Betende selbst sagte niemals ‚Amen'. Es wurde auch darauf geachtet, daß das A. in gehöriger Weise gesprochen wurde. Daß in die Buchstaben des Wortes אמן wie auch des griech. ἀμήν durch Einsetzung der Zahlwerte für die Buchstaben allerlei hineingeheimnißt wurde, sei nebenbei bemerkt.

B. Christlich. In das Christentum wurde der atl. Gebrauch des A. übernommen (von der eigenartigen, häufigen Verwendung eines 1maligen oder 2maligen A. durch Jesus zur Bekräftigung seiner Sätze am Anfang derselben ist hier nicht weiter die Rede). — I. Im NT finden wir das A. sehr oft: a. an vielen Stellen ist es textkritisch nicht gesichert u. muß hier als späterer Zusatz angesehen werden: α. 1 Joh. 5, 21; 2 Joh. 13; Mt. 28, 20; Mc. 16, 20; Lc. 24, 53; Joh. 21, 25; β. Rom. 16, 20. 24. 27; 1 Cor. 16, 24; 2 Cor. 13, 13; Eph. 6, 24; Phil. 4, 23; Col. 4, 18; 1 Thess. 5, 28; 2 Thess. 3, 18; 1 Tim. 6, 21; 2 Tim. 4, 22; Tit. 3, 15; Phm. 25; Hbr. 13, 25; 1 Petr. 5, 14; Apc. 22, 21. Obwohl an den Stellen unter β der Briefschreiber den Empfängern Heil wünscht u. dieser Wunsch durch ἀμήν bekräftigt wird, ist das αμην doch Zusatz. An solchen Stellen, wo Schriften oder Schriftabschnitte durch A. abgeschlossen werden, hat die spätere Sitte der liturgischen Vorlesung Einfluß auf die Einfügung von A. geübt. Als die ursprüngliche Bedeutung der Verwendung des A. nicht mehr beachtet wurde, schloß die Gemeinde die Vorlesung aus der Heiligen Schrift, die dem dazu bestimmten Lektor oblag, mit A. ab. Die Abschreiber aber der ntl. Schriften, mit diesem so gebrauchten A. vertraut, fügten es dann selbst ohne Bedenken bei ihren Abschriften des NT ein. — Wo sich im NT Stellen finden, die doxologisch abgeschlossen werden, meist mit αἰῶνας oder αἰῶνας τῶν αἰώνων endigend, hat man auch ein αμην eingefügt, vielleicht auch erst dadurch veranlaßt, daß an solchen Stellen die Gemeinde mit A. einfiel. Das gilt auch für das Vaterunser Mt. 6, 13. — Daß der Gebrauch des A. in den Versammlungen der ältesten Christen Sitte war, ergibt sich aus Apc. 5, 14; 7, 12; 19, 4; es er-

klang als Responsum zur Bekräftigung des Vorhergehenden. Daß das A. in den Versammlungen seitens der Gläubigen gesprochen wurde, zeigen 1 Cor. 14, 16 u. 2 Cor. 1, 20. — II Für die weitere altkirchliche Zeit gilt, was im Vorhergehenden festgestellt wurde: A. wird als Zustimmung zu Gebetsworten seitens der Gemeinde gebraucht, so Did. 10, 6 (s. auch Const. Ap. 7. Buch); 1 Clem. 20, 12; 32, 4; 38, 4; 43, 6; 45, 8; 50, 7; 58, 2; 61, 3; 65, 2 (am Schluß von Doxologien); ebenso am Ende von 2 Clem. Besonders wertvoll als Zeugnis für den Gebrauch des A. seitens der Gemeinde ist Justin apol. 1, 65, 3. 4 (die Stelle 67, 3 dagegen ist mE. interpoliert). In der weiteren Literatur ist A. vielleicht oft auch erst durch Abschreiber eingesetzt worden, die die Sitte kannten, daß immer, wenn eine Doxologie gesprochen wurde (u. damit endigten auch die Predigten), die Gemeinde darauf mit A. antwortete. Insbesondere ist noch zu beachten, daß auch nach dem eucharistischen Gebet, das die Konsekration u. die Epiklese abschloß, die Gemeinde mit A. antwortete (vgl. zB. den röm. Canon; Texte bei B. Botte, Le Canon de la Messe Romaine [Louv. 1935] 46f). Es kam ferner die Sitte auf, daß der Gläubige beim Empfang jedes der beiden Elemente A. sagte (Can. Hipp. 19, 15 Riedel; Hippol. trad. ap. 23, 6f Dix u. ö. Die Sitte, daß der Priester selbst das A. am Schluß seiner Gebete sprach, geht wohl darauf zurück, daß die Gemeinde bei der Messe nicht anwesend war; das in den liturgischen Formularen an diesen Stellen am Rande als von der Gemeinde zu sprechen verzeichnete A. übernahm, damit es nicht ausfiel, der Priester. Und so kam es auch dahin, daß die Predigten u. die Vorlesungen der Hl. Schrift vom Priester mit A. geschlossen wurden. Folgerichtig schloß auch der Laie jedes private Gebet schließlich mit A. ab (ein Beispiel aus der niederen Religiosität PGM P 1 [2, 189 Pr.]; Beispiele aus Grabschriften Cabrol 1563/71). Auch heutigentages wird das A. im christl. Kultus entgegen dem ursprünglichen Gebrauch, wo es eine Antwort der Gemeinde war, verwendet bei Gebeten, Vorlesungen, Predigten. — Über eine dem A. entsprechende röm.-heidn. Gebetszustimmung s. G. Appel, De Romanorum precationibus (1909) 211. Über gnostische A.spekulation s. F. Dornseiff, Das Alphabet² (1925) 130; dazu Pistis Soph. (s. Reg. der Ausg.). Über die magisch-exorzistische Kraft des A. vgl. F. Cumont: RevHistRel 114 (1936) 40_1; Peterson, HTh 232. Die Zahlenmystik berechnet den Wert des A. mit 99 (Iren. 1, 16, 1; vgl. Kropp, Zaubert. 3, 233). — Zum Ganzen vgl. *Akklamation.

F. Cabrol, Art. A.: DACL 1, 1, 1554/73. Eisenhofer 1, 189/91. - P. Glaue, Zum Gebrauch des A.: Monatschr. f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst 29 (1924) 231/8; A. nach seiner Bedeutung u. Verwendung in der alten Kirche: ZKG 44 (1925) 184/98. - H. Schlier, Art. ἀμήν: ThWb 1, 339/42. *P. Glaue.*

Amethyst. I. Heidnisch. A. (ἀμέθυστος, amethysta), ein Halbedelstein, dessen Name auf seine Trunkenheit abwehrende Kraft (Plin. n. h. 37, 124; Anth. Pal. 9, 752; vgl. Isidor. or. 17, 5, 24) u. auf seine Weinfarbe zurückgeführt wird (Isidor. or. 16, 9, 1; vgl. Theophr. frg. 2 lap. 31; Plin. n. h. 37, 121). Die Antike unterscheidet den purpurfarbenen (Plin. n. h. 37, 80. 121; Ovid. ars 3, 181; Avien. orb. terr. 1325; Cypr. Gall. ex. 1102 [CSEL 23, 95]), wertvolleren A. (Plin. ebd. 37, 121), der aus Indien stammt (Plin. ebd.; vgl. Epiph. gemm. 41), von helleren Sorten (Plin. ebd.); Durchsichtigkeit (Theophr. lap. 30) u. Glanz (Plin. n. h. 37, 121. 125; Epiph. aO.) zeichnen den A. aus. Er läßt sich leicht schneiden (Isidor. or. 16, 9, 1; Plin. n. h. 37, 121), wird graviert gern als Ringstein verwendet (Mart. 10, 49, 1; A. Furtwängler, Die antiken Gemmen 3 [1900] 392f). — Der A. dient auch als Amulett; graviert man den Namen von Sonne u. Mond ein, so wehrt er jeden Zauber ab, verschafft bei Königen Huld u. Gunst, wendet beim Sprechen einer bestimmten Formel Hagel u. Heuschrecken ab (Plin. n. h. 37, 124). — Der A. ist der Stein Aphrodites (s. Bidez). — Bei den Griechen bezeichnet A. auch eine Rebenart; der aus ihr hergestellte Wein berauscht nicht (Colum. 3, 2, 24; Plin. n. h. 14, 31).

II. Jüdisch. Auf dem Brustschild des Hohenpriesters, der mit 4 Reihen von Edelsteinen besetzt ist, soll die 3. Reihe nach der Anweisung des Herrn aus einem Hyazinth, einem Achat u. einem A. bestehen (Ex. 28, 19; 39, 12; Joseph. ant. 3, 7, 5).

III. Christlich. In der Vision des Johannes erscheint das 12. Fundament der Stadtmauer des himml. Jerusalem mit einem A. geschmückt (Apc. 21, 20). — Daß der A. Unwetter u. Regen abwehre, gehört nach Epiph. gemm. 41 [CSEL 35, 755) ins Reich der Fabel. — Von den 12 Edelsteinen auf dem Brustschild des Hohenpriesters, die auf die 12 Söhne Israels verteilt sind (Epiph. aO. 46; Hieron. ep. 64, 16 [CSEL 54, 603]), fällt der A. auf Issachar (Epiph. π. ἀδάμαντος [199, 23 Mély-Ruelle]); sie werden auch als 12 verschiedene Tugenden gedeutet (Hieron. aO.). — Der A. im Nest der Adlerjungen schützt diese vor der Schlange (Hieron. i. Is. 17, 66, 13/4 [PL 24, 687]; vgl. *Adler-

stein). — Greg. Tur. (stell. 5 [MG scr. rer. Mer. 1, 859, 5]) rechnet das angeblich aus einem A. hergestellte Maussolleum von Halikarnaß zu den Weltwundern. — Albert. M. gibt die Kenntnis der Antike von Arten, Gravierung u. Zauberwirkung des A. an das MA weiter (min. 2, 21 [5, 31 B.]; 2, 6 [5, 56 B.]).

J. Bidez: Annales de l'École des Hautes-Étud. de Gand 2 (1938) 21 ff; Byzant. 14 (1939) 661f. – R. Herzog, Zwei griech. Gedichte: Trierer Zs. 12 (1937) 131/41. – Nies, Art. A.: PW 1, 1828. – Olbrich, Art. A.: Bächtold-St. 1, 366/7.

K. Schneider (E. Stemplinger).

Amme. A. Griech.-römisch. Schon Homer (Od. 19, 483) läßt bei der berühmten Fußwaschung die A. des Odysseus auftreten. Die A. hieß τίτθη oder τιτθή, die Kindeswärterin τροφός u. τιθήνη, obwohl sie das Kind nicht immer auch nähren mußte (Steph. Byz. s. v. τίτθη); dagegen unterschieden die Römer die A. als ‚nutrix' ausdrücklich von der nichtsäugenden Wärterin ‚assa nutrix', die einfach auch ‚assa' heißen konnte (Fronto ad Ant. 1, 5; Juvenal 14, 208; Nonius 57). Für die Zeit der Republik erwähnen die A. zB. Cicero (Tusc. 3, 2) u. Lucrez (5, 230), oft auch Inschriften (Marquardt, Privatl.[2] 89, 1). — Die Beiziehung einer A. wurde notwendig, wenn die junge Mutter selbst nicht genügend Milch lieferte u. die vielen Mittel, die den Milchzustrom förderten oder fördern sollten, zB. Euzomon (eruca), Fenchel, Anis, Smyrnion, Eppich, Wassermerke, Polion, Hexenkraut (κιρκαία), Kichererbse, Salatarten, Rettich, Sesam u. a. nichts halfen, oder wenn durch den Sexualverkehr, der die Menstruation wiederhervorzurufen pflegte, die Milch dünn u. übelriechend wurde oder wenn gar eine neue Schwangerschaft erfolgte; denn dann wurde das beste Blut nicht mehr in Milch verwandelt, sondern für die Ernährung des Embryo u. Foetus verbraucht (Alex. Trall. 1, 15; Galen. 6, 46/7 K). Natürlich durfte auch die A. nicht männersüchtig sein (Galen. san. tuend. 1, 9, [6, 46/7 K.]), mußte sich aller Ausschweifungen enthalten (Pythag. ep. 12 p. 608 Hercher), mäßig leben u. sich den Wein versagen (Paul. Aeg. 1, 2; Soran. gynaec. 1, 32, 88; Alex. Trall. 1, 15; Aët. Am. 4, 6). Deshalb ist in einem Ammendienstvertrag aus der Zeit des Augustus (συγγραφὴ τροφίδος bei Sudhoff 151ff; BGU 4 nr. 1058; vgl. Sudhoff 86/9), der, wie üblich, auf 2 Jahre abgeschlossen wurde, ausdrucklich festgesetzt, daß die A. sich nicht die Milch vertreiben u. sich nicht beschlafen u. schwängern lassen dürfe (zum Ammendienstvertrag s. noch U. Wilcken: ArchPapF 1 [1901] 123; Preisigke, Wb 2, 622; weitere Quellen u. Literatur bei P. M. Meyer, Juristische Papyri [1920] 134/6). Es gibt genug Grabsteine von braven A., die ihnen von den Eltern der Säuglinge oder von diesen selbst später gesetzt wurden (Kaibel nr. 47f). — Schon im Altertum gab es Ammenvermietungsanstalten, zB. die des Leichenbestatters Kasianos aus Kysis in Ägypten, der 4 Sklavinnen als A. vermietete (Sudhoff 154/5). Eine gute A. (besonders beliebt waren Ägypterinnen u. Negerinnen) kostete, falls man sie kaufte u. sie sehr hoch eingeschätzt wurde, etwa 2 oder 3 Minen (c. 181.32 bzw. 271.98 RM), wie Aristid. rhet. (45, 95) berichtet. Ammen, die nicht dem Sklavenstande angehörten, waren selten. Das Alter der A. sollte zwischen 25 u. 35 Jahren liegen; auch sollte sie vor nicht zu langer Zeit geboren haben, u. zwar womöglich einen Knaben (Paul. Aeg. 1, 2). Die Entwöhnung der Kinder empfahl Soran. (1, 41, 116) für ein Alter von $1^1/_2$ bis 2 Jahren, da erst zu diesem Termin die Kinder gerne Mehlspeisen zu nehmen pflegten, jedenfalls aber sollte man mit dem Stillen bis zum 7. Monat, d. h. bis zum Beginn des Zahnens fortfahren (Soran. 1, 41/42, 117/18); tatsächlich pflegt ja die Milchsekretion nach 7 bis 9 Monaten zu erlöschen (A. Moll, Handbuch der Sexualwiss.[3] [1926] 143). Plotin allerdings sog an seiner A. zuweilen noch mit 8 Jahren, als er schon in die Schule ging, u. entblößte dabei immer ihre Brüste, bis ihm das jemand als unanständig zuwider machte (Porphyr. v. Plot. 3). — Favorinos (Gell. 12, 1) betonte, daß es Pflicht der Mutter sei, ihre Kinder selbst zu säugen, da diese mit der Ammenmilch allerlei schlechte Anlagen in sich aufnehmen können, während PsPlutarch (lib. educ. 5) darauf verwies, daß die Selbststillung auch die gegenseitige Liebe zwischen Mutter u. Kindern steigere (*Stillpflicht); nehme man aber eine A., so solle das eine Griechin oder doch wenigstens ein Weib von griechischen Sitten sein, da sie ja dem Kinde von allem Anfang an eine bestimmte Richtung in seiner Charakterentwicklung gebe. Denn namentlich in Rom zog man A. aus fremden u. barbarischen Völkern den einheimischen vor (Gell. 12, 1). Auch Tac. (Germ. 20) verwies vorwurfsvoll darauf, daß in Germanien jeden die eigene Mutter an der Brust nähre u. dort kein Kind A. u. Mägden ausgeliefert sei. — Da sowohl das Gebären als auch ganz besonders der Milchzustrom u. das Stillgeschäft die Brüste schlaffer u. hängender macht (Hippocr. b. Galen. 17 B 94/6; Prop. 2, 15, 21/2), so daß sie nicht mehr stehen (Stat. silv. 1, 2, 269/71), boten

die Frauen des sinkenden Altertums alles auf, die Milch zum Vertrocknen zu bringen, ungeachtet der damit verbundenen Gefahren, nur um ihrer äußeren Schönheit keinen Eintrag erwachsen zu lassen; das aber war ebenso wahnsinnig, wie die Anwendung von Abtreibemitteln, um den Leib glatt u. faltenlos zu erhalten (Favor. b. Gell. 12, 1, 7/8). Sie bähten zB. die Brüste mit Meerwasser u. wandten zusammenziehende u. austrocknende Mittel an (Galen. 14, 449 K.), auch Kreide in Essig, Schierling (ebd. 447), Hirnkraut (ὤκιμον, Plin. hist. nat. 20, 122) u. Bohnenbrei (Paul. Aeg. 7, 3; vgl. Galen. aO. 479). So aber mußten sie ihre Kinder von A. stillen lassen u. kamen um das Vertrauens- u. Pietätsverhältnis, das, als zwischen A. u. ihren Pfleglingen bestehend, in Dichtung (vgl. zB. Aeschyl. choeph. 749ff; Eurip. Hippol. 176ff; PsDemosth. in Euerg. 52/67) u. Kunst (vgl. die Medea- u. Niobidensarkophage) oft dargestellt wurde, doch auch von Demosth. (47, 55), u. das das römische Recht ausdrücklich anerkannte (Inst. 1, 26, 3). Die A. blieben nicht selten ihr Leben lang Vertrauensperson ihrer einstigen Pfleglinge. Die bildlichen Darstellungen von A. (Zusammenstellungen: O. Jahn, Archäolog. Beiträge [1847] 355, 9; Stephani: Compte-rendu de l'Académie de Petersbourg 1863, 176ff) zeigen in römischer Zeit typenhaft faltige Gesichtszüge u. hängende Brüste, also gerade das, was die eleganten Damen veranlaßte, ihre Mutterpflichten preiszugeben. — War es in den bessergestellten Familien Griechenlands wohl von jeher üblich gewesen, das Stillgeschäft A. anzuvertrauen, so bürgerte sich diese Sitte in Rom wohl erst seit dem Ende der Republik ein (vgl. Blümner, Griech. Pr. 288; ders., Röm. Pr. 307_7; vgl. auch das Urteil von Friedländer 1^{10}, 268). — Die A. erzählten den Kindern Märchen (Plat. rep. 1, 350 E; 2, 377 C; leg. 10, 887 D; PsPlut. educ. puer. 5; Paus. 1, 3, 2; Cic. deor. nat. 3, 3, 12; Hor. sat. 2, 6, 77); diese ‚Ammenmärchen', τιτθῶν μῦθοι, aniles fabellae, waren sprichwörtlich. Von einem abergläubischen Brauch der A. spricht Plin. n. h. 28, 39: sie pflegen das Kind in bestimmten Fällen zur Abwehr böser Einflüsse dreimal anzuspucken.

B. Orientalisch. Im alten Ägypten hat wohl die Gewohnheit, die Kinder mehrere Jahre an der Brust zu ernähren, dazu geführt, daß das Ammenwesen sich stark entwickelte; in vornehmen Familien gab es oft mehrere A. Bei der großen Kinderzahl ägyptischer Mütter fiel den A. ein wichtiger Anteil an der Aufzucht u. Erziehung der Kinder zu. Man nahm an, daß durch die Milch eine starke seelische Beeinflussung des Kindes herbeigeführt wurde; deshalb wurden die A. in einem besonders engen Sinn zur Familie gerechnet (Belege bei A. Wiedemann, Das alte Ägypten [1920] 74/6; für das hellenistische Ägypten vgl. auch Preisigke, Wb. s. v. τροφός).— Über altbabylonische Ammenverträge s. San Nicolò: RLAssyr 1, 96f; ders., Beiträge z. Rechtsgesch. im Bereiche der keilschriftl. Rechtsquellen (Oslo 1931) 245f. — Bei den Israeliten hat nach den verstreuten Nachrichten des AT die große Masse der Mütter das Stillgeschäft selbst wahrgenommen (Gen. 21, 7f; 1 Sam. 1, 23; 3 Reg. 3, 21; 2 Macc. 7, 27). Nur in vermögenden Häusern nahm eine A. der Mutter diese Aufgabe ab (Gen. 24, 59; 2 Reg. 4, 4; 4 Reg. 11, 2; vgl. Num. 11, 12). Das verhältnismäßig häufige Vorkommen des Bildes von der Mutterbrust u. das Fehlen des Bildes von der Fürsorge der A. bestätigt den Schluß, daß das Ammenwesen im israelitischen Volksleben nur eine geringe Rolle gespielt hat. Die A. blieben vielfach auch nach der Entwöhnung, die nach 2/3 Jahren erfolgte (Mangenot 1787), als Wärterinnen u. Vertrauenspersonen im Dienst ihrer Pfleglinge (Gen. 24, 59; 35, 8; 2 Reg. 4, 4). Eine Stellungnahme gegen die Verwendung von A. liegt in der atlichen Literatur nicht vor. Der Standpunkt der Rabbiner ergibt sich aus dem Traktat Kethuboth 5, 5; grundsätzlich ist die israelitische Frau verpflichtet, ihr Kind zu nähren; wenn sie aber 2 Sklavinnen oder entsprechendes Vermögen mitbrachte, ist sie nicht dazu verpflichtet.

C. Christlich. Dem israelitischen Brauch entsprechend ist Jesus von seiner eigenen Mutter genährt worden (Lc. 11, 27; Protevangel. Iacobi 19, 2). — Beim Übergang auf griech.-röm. Kulturboden fand das junge Christentum andere Verhältnisse als im israelitischen Bereich vor: die Verwendung von A. war wohl in allen Familien, die es sich leisten konnten, die Regel. Von einem Versuch, an dieser Sitte etwas zu ändern, ist bei den kirchlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte nichts zu spüren. Bezeichnend ist, daß Paulus das Bild von der Ammenliebe verwendet, um sein Verhältnis zur Gemeinde von Thessalonich zu veranschaulichen (1 Thess. 2, 7 nach der gewöhnlichen Auslegung; ähnlich der christliche Text 4 Esr. 1, 28). Gleiches ist bei Clem. Alex. zu beobachten: er zieht nicht die nährende Mutter, sondern die Amme heran, um 1 Cor. 3, 1 verständlich zu machen (paed. 1, 6, 35, 3; protr. 10. 89, 1). Hieronymus entwirft in seinem Brief an Laeta das Bild der Musteramme, ohne auch nur mit einem einzigen Wort eine

grundsätzliche Mißbilligung der Institution zu äußern (ep. 107, 4): die A. soll nicht trunksüchtig, vergnügungssüchtig u. geschwätzig sein; damit hat Hieron. wohl zugleich die am meisten gefürchteten Fehler gewisser Ammen herausgestellt. Aus diesem u. vielen anderen Zeugnissen wissen wir, daß Ammen in den gewissenhaftesten christlichen Familien gehalten wurden, daß sie nach Erfüllung ihrer Hauptaufgabe gerne weiter in der Familie behalten wurden u. sich vielfach zärtlichster Anhänglichkeit erfreuten. Eine gewisse Pacata besorgt das Begräbnis ihrer ‚süßen Amme‘ Paulina (RivAC 8 [1931] 188; vgl. DACL 12, 1749). Von einer nutrix bene merens spricht der Grabstein ILCV 619 n.; vgl. ferner die Inschriften ILCV 4357. 3285 A. 619. Von der Anhänglichkeit mancher Christen an ihre Ammen legt ein beredtes Zeugnis ab der Brief, in dem Gregor d. Gr. noch als Papst sein sorgendes Interesse an den Geschicken seiner A. bekundet (registr. 4, 44). Derselbe Gregor weiß von dem hl. Mönchsvater Benedikt zu erzählen, daß dieser sich auf der Flucht aus der Welt von seiner A. begleiten ließ u. ihr in liebevollem Mitgefühl durch ein Wunder aus einer peinlichen Verlegenheit half (dial. 2, 1). Nur vereinzelt ertönt eine Stimme gegen das Ammenwesen: die des hl. Ambrosius; sie klingt resigniert genug: ‚die Frauen unseres Geschlechts verschmähen es, wenn sie einigermaßen begütert sind, die zu nähren, die sie doch lieben‘ (hex. 5, 18, 58). Synoden u. Konzilien scheinen sich mit der Frage nicht befaßt zu haben. — Von den ‚Ammenmärchen‘ spricht Tert. adv. Valent. 3; die Ammen pflegten damit, so bemerkt er, die somni difficultates ihrer Pfleglinge zu überbrücken (vgl. auch Arnob. 5, 14). Clem. Alex. protr. 1, 6, 41, 3 weiß zu erzählen, daß die Ammen die ersten Milchtropfen ‚Manna‘ zu nennen pflegen. Die ausführliche Vita der hl. Agnes erzählt, daß Emerentiana, die Milchschwester (συννάτροφος, collactanea) der römischen Heiligen, dieser nach wenigen Tagen in den Martertod folgte (griech. Text bei P. Franchi de' Cavalieri, S. Agnese = RQS Suppl. 10 [Rom 1899] 88f; lat. Text bei B. Mombritius, Sanctuarium 1 [Paris 1910] 43, 35ff).

Blümner, Griech. Priv. 287f; Röm. Priv. 307f. – W. Braams, Zur Geschichte des Ammenwesens im klass. Altertum (1913). – P. Girard-E. Pottier, Art. Éducation: DS 2, 1, 466f. 479f. – H. Leclercq, Art. Nourrice: DACL 12, 2, 1745/9. – H. Lesêtre, Art. Nourrice: DictB 4, 1699f. – E. Mangenot, Art. Enfant: ebd. 2, 1786f. – A. Mau, Art. A.: PW 1, 1844. – O. Navarre, Art. Nutrix: DS 4, 122f.

A: *Th. Hopfner;* B/C: *Th. Klauser.*

Ammianus Marcellinus.

Ammianus Marcellinus, geboren in Antiochien um 330, starb vermutlich in Rom um 400. Er diente als protector domesticus im Gefolge des magister militum Ursicinus (354/60), begleitete 363 Kaiser Julian auf dem Perserzug, ließ sich nach Aufgabe des Heeresdienstes um 380 in Rom nieder u. widmete sich hier der Abfassung eines Geschichtswerkes in 31 Büchern, das eine Fortsetzung des Tacitus bilden sollte. — Von den Res gestae sind erhalten die Bücher 14/31, entstanden zwischen etwa 389 u. den letzten Jahren des Jahrhunderts. Sie enthalten die Geschichte des römischen Westens vom 10. X. 353 bis zum November 375 (B. 14/30) u. im Frühjahr 378 (B. 31), die Geschichte des römischen Ostens mit Einschluß der dioecesis Thraciarum vom Herbst 353 bis zum August 378 (B. 14/31), sowie die Geschichte der Stadt Rom vom Dezember 353 bis 375 (B, 14/5. 17. 19. 26/9). Die Ereignisse dieser 25 Jahre hatte A. zu einem erheblichen Teil als Augenzeuge miterlebt, er war daher über vieles gut unterrichtet. Die Materialien für die Geschichte Roms konnte er in der Hauptstadt selbst sammeln, wo er mit den Symmachi, mit Vettius Praetextatus u. anderen hervorragenden Heiden verkehrte. Seine persönlichen Erfahrungen u. Feststellungen ergänzte A. aus zeitgenössischen Quellen; so benutzte er die Schriften seines Mitbürgers u. Lehrers Libanius, sowie die des Julianus. Daneben zog er eine Fülle von anderen Werken, heidnischen u. christlichen, zu Rate. Die schriftstellerische Technik des A. ist vielfach mangelhaft, seine Sprache ist unselbständig u. verfällt nicht selten in den Jargon des Soldaten. A. imponiert durch vornehme Gesinnung, Wahrhaftigkeit u. unabhängiges Urteil. — Im folgenden soll das, was A. über Heidentum u. Christentum als Historiker u. Mensch zu sagen weiß, in den wesentlichen Zügen vorgeführt werden.

A. Heidentum. I. Neuplatonismus. A. steht mit dem größten Teil der heidnischen Gesellschaft des 4. Jh. auf dem Boden eines popularisierten, verschwommenen Neuplatonismus.* — 1. Gott. Die Gottheit ist bei A. weniger ein persönliches Wesen, als vielmehr eine Kraft, die das All durchdringt: elementorum omnium spiritus (21, 1, 8); deswegen wählt A. gewöhnlich die Bezeichnung Numen, selten Deus (zB. 21, 1, 9).

Dieses Numen ist ewig (17, 13, 28; 27, 3, 15 usw.), souverän (14, 11, 24; 15, 2, 8; 15, 8, 9 usw.) u. himmlisch (19, 1, 4; 26, 1, 14; 16, 12, 13 usw.). Es greift in die Menschendinge ein (14, 11, 25), ist gerecht (14, 11, 24; 29, 2, 20) u. gut; es gibt den Menschen gute Gedanken u. Pläne ein (15, 2, 8; 15, 8, 9; 26, 1, 5), unterstützt die ehrenhaften u. gerechten Handlungen (16, 12, 18. 52. 62; 26, 1, 14), kündet den Lauf der Zukunft durch Zeichen an (21, 1, 9). — 2. Hypostasen. Die Lehre von den Hypostasen ist A. bekannt; doch kümmert er sich nicht um die ausgetüftelten Hierarchien der Philosophen u. Mystiker, sondern spricht nur ganz allgemein von den superae potestates (25, 3, 17; 28, 4, 24). Mit einzelnen Hypostasen befaßt er sich näher. Adrastia ist Gerechtigkeit u. Fatum zugleich u. stellt daher zugleich die Rechtfertigung des Schicksals dar (14, 11, 25f). Themis offenbart die Zukunft, indem sie die Zeichen lenkt, welche die substantiales potestates geben. Von den Genii familiares sagt A. 21, 14, 3: ferunt theologi in lucem editis hominibus cunctis, salva firmitate fatali, huius modi quaedam velut actus rectura numina sociari. In allen drei Fällen bekennt A. sich wohl selbst zu der entsprechenden Glaubensvorstellung, beruft sich aber für die theologische Ausdeutung auf andere. — Fatum u. fortuna sind vom Willen des Numen u. von der Wirksamkeit seiner substantiae nicht verschieden (zB. 25, 4, 26). A. braucht die beiden Worte ganz im Sinne der Volkssprache: fatum bezeichnet bei ihm die unerbittliche, oft schmerzliche Notwendigkeit, fortuna die Unbeständigkeit aller menschlichen Dinge. Die diligens ratio kann fast alle Schwierigkeiten besiegen (17, 8, 2); aber keine menschliche Macht meruisse umquam potuit ut quod praescripsit fatalis ordo non fiat (23, 5, 5; vgl. 15, 5, 37; 17, 12, 17; 19, 12, 16, wo die Auffassung bekämpft wird, daß die potestas principis dem fatum überlegen sei). — Von den drei antiken Göttern, die in der neuplatonischen Lehre umgedeutet sind, ist Helios, die Sonne, nach der Lehre der physici (d. h. der Theologen: Macrob. sat. 1, 9, 5), mens mundi, nostras mentes ex sese velut scintillas diffunditans (21, 1, 11; vgl. Porph. b. Serv. ecl. 5, 66; Macrob. sat. 1, 17, zweifellos nach Cornel. Labeo). Von Mercurius sagt A.: quem mundi velociorem sensum esse motum mentium excitantem theologicae prodidere doctrinae (16, 5, 5; vgl. Macrob. sat. 1, 17, 22). Neptunus ist nach den ‚Theologen' die umentis substantiae potestas (17, 7, 12; vgl. Gell. 2, 28, 1, Macrob. sat. 1, 17, 22). Auch bei Besprechung dieser drei Hypostasen schiebt A. also die Ansicht der Fachleute vor. Gelegentlich wird auch eine Deutung Juppiters gegeben; er ist vigor vivificus (21, 1, 8). — 3. Mythen. Die theologische Bildung des A. stammt unmittelbar oder mittelbar von Porphyrius u. Cornelius Labeo. Natürlich kannte A. auch andere Autoren; bei Behandlung des Genius familiaris zitiert er zB. Plotin (21, 14, 5; vgl. Plot. 3, 4). Dem durch diese Namen gekennzeichneten synkretistischen Neuplatonismus war die rationalistische Auslegung der Mythen eigentümlich; diese galten als Schleier, mit dem die Weisen der Vorzeit die Wahrheit verhüllt hatten (Macrob. sat. 1, 17, 2). Bei A. finden wir besprochen die Mythen von Adrastia u. Themis (14, 11, 26; 21, 1, 8), die Mythen der homerischen Götter (sie werden mit den Genii familiares gleichgesetzt: 21, 14, 5), von Helios (Sol u. Apollo: 19, 4, 3 vgl. 6; 21, 1, 11), von Neptunus (17, 7, 12), von Adonis (22, 9, 15; vgl. 19, 1, 11; Porph. b. Euseb. praep. ev. 3, 11, 12); endlich noch die Mythen von Iris (20, 11, 30) u. Cadmus (19, 8, 11). Erwähnt werden auch, aber in übertragener Bedeutung, die mythischen Beigaben der Fortuna: Füllhorn, Rad u. Flügel (22, 9, 1; 26, 8, 13; 31, 1, 1; 27, 11, 2). Von anderen mythischen Personen redet A., ohne eine Erklärung zu geben; zB. von Erechtheus (16, 1, 5; vgl. Il. 2, 547), Alpheus (15, 4, 6), Herakles (15, 9, 6; 15, 10, 9; 22, 12, 4), Perseus (14, 8, 3), Peleus (22, 16, 3), Aeneas (22, 8, 3). Bezüglich des Eingreifens des Mars beim Angriff auf das Lager der Lukanier zeigt sich A. bedenklich (24, 4, 24: si misceri hominibus numina maiestatis iura permittunt; vgl. Val. Max. 1, 8, 6). — 4. Seele. A. vertritt die Auffassung, daß die Seele mit den Himmlischen verwandt sei (18, 3, 8: hominum mentes cognatas caelestibus arbitramur; vgl. 29, 2, 18), legt diese Meinung auch dem Julianus bei (25, 3, 17; vgl. Julian. c. Heracl. 234 C; vgl. Amm. 25, 3, 22). Die Lehre vom Ursprung der Seele aus der Sonne wird nicht geleugnet, aber die Verantwortung dafür doch den physici (21, 1, 11; vgl. oben 2) zugeschoben.

II. Praktisches Heidentum. 1. Opferkult. A. bezeichnet das Heidentum u. zugleich seine neuplatonische Fassung als numinum oder deorum cultus (22, 5, 1/2; 25, 4, 20); da man die numina oder dei als caelestes potestates, als göttliche Intelligenzen oder Hypostasen verstehen muß, sind in dieser Formel Polytheismus u. Monotheismus mi einander versöhnt. An der religiösen Restauration des Julian wird die vom Kaiser gewollte Betonung des Opferkults nachdrücklich herausgestellt (22, 5, 2: planis absolutisque

pecretis aperiri templa arisque hostias admovere et restituere deorum statuit cultum). Daher werden auch die Opferhandlungen des Kaisers festgehalten. Es wird zB. gedacht der Opfer an Mars Ultor (24, 6, 17), der in Mesopotamien vollzogenen sacra depulsoria (25, 2, 4; vgl. Plin. n. h. 28, 11) u. der bei dem Berge Casius bei Antiochien 362 vorgenommenen res divina (22, 14, 4); der ritus secretior, mit dem Julian 361 in Rauracum Bellona versöhnt (21, 5, 1), ist vielleicht ein Taurobolium gewesen. Allerdings findet A. selbst in Übereinstimmung mit Apollonius von Tyana (b. Porph. abst. 2, 34; vgl. Porph. v. Plot. 10) die blutigen Opfer oder wenigstens die auf diesem Gebiet vorgekommenen Übertreibungen tadelnswert (22, 12, 6; 22, 14, 3; 25, 4, 17); ihre Wirksamkeit will er aber nicht bestreiten (19, 9, 4). A. ist mit Ritus u. Terminologie des Opfers vollkommen vertraut (zB. 24, 6, 17; 24, 8, 4; die Notiz über die Formel si deo si deae 17, 7, 10 stammt aus Gell. 2, 28, 2/3). — 2. Divinatio. a. Divinatio im engeren Sinne. Das Heidentum des Julianus, das A. das eine Mal als eine Opferreligion darstellt (22, 1, 2), wird ein anderes Mal in seiner damals geläufigeren Form dargestellt. Von Julianus heißt es nämlich 21, 2, 4: haruspicinae auguriisque intentus et ceteris quae deorum semper fecere cultores; 22, 16, 19f führt A. die wesentlichen Elemente der Religion auf zwei zurück, auf das intellektuelle Erfassen des Göttlichen u. auf die Vorahnung des Zukünftigen. Diese divinatorische Seite der Religion hat für A. offenbar den Vorrang gegenüber der sakrifiziellen. Auch hier unterläßt A. nicht, an den Übertreibungen Kritik zu üben, die Julian selbst beging oder bei anderen hingehen ließ (22, 12, 7; 25, 4, 17). Kritik an gewissen abergläubischen Praktiken überhaupt findet man zB. 28, 4, 25, Kritik an den Mißbräuchen der Scharlatane zB. 28, 4, 26; 30, 4, 11. Im übrigen aber nimmt A. die divinatorische Praxis sehr ernst. Er widmet der divinatio in ihren verschiedenen Formen einen Exkurs, der vielleicht aus Cornelius Labeo stammt (21, 1, 7/14): der Weltgeist, praesentiendi motu semper et ubique vigens, gibt dem Menschen vermittelst der substantiales potestates die divinatorischen Zeichen an die Hand, über deren Gestaltung Themis wacht. Als solche Zeichen werden zunächst genannt auguria et auspicia; diese werden zur Zeit zwar selten geübt, doch glauben manche, daß der Bischof Athanasius von Alexandrien sich auf die Bedeutung der fatidicae sortes u. der augurales alites gut verstehe (15, 7, 8); auch lebe unter Julian oscinumque et auguriorum et ominum fides wieder auf (22, 12, 7). Als divinatorische Zeichen werden weiter genannt die exta fatidica (22, 12, 7; libri Tagetici u. Vegoici werden 17, 10, 2 erwähnt, libri fulgurales 23, 5, 13, libri Tarquitiani 25, 2, 7, libri exercituales 23, 5, 10; die haruspices deuten die omina [23, 5, 8] u. die Himmelserscheinungen [23, 5, 13; 25, 2, 7f]). Weiter erscheinen als Zeichen die Orakel, die auf eine von der Sonne ausgehende Inspiration zurückgeführt werden (21, 1, 11), Himmelserscheinungen u. Träume, von denen A. sagt: rata fides et indubitabilis esset, ni ratiocinantes coniectura fallerentur interdum (21, 1, 12; vgl. 22, 1, 2f; 23, 5, 9). Irrtümer in der Auslegung der Vorzeichen, von denen schon Cic. nat. deor. 2, 12 sprach (vgl. Amm. 21, 1, 12), kommen übrigens bei allen Arten von Zeichen vor; A. führt bemerkenswerterweise nur solche Versehen an, die sich auf den Perserzug Julians beziehen; auch schiebt er sie nicht den interpretes visorum, den Etrusci haruspices, also den Fachleuten, in die Schuhe, sondern den Philosophen (23, 5, 8/11. 12/4), einmal auch Julian selbst (25, 2, 7f). — b. Astrologie. Von der Astrologie sagt A. 23, 6, 25 in unbestimmten Worten, daß sie bei den Chaldäern zu Hause war; 22, 16, 7 erwähnt er, daß diese Wissenschaft besonders in Alexandrien beheimatet war, aber jetzt dort nur noch von wenigen gepflegt werde. A. zweifelt nicht an ihren Lehren, obwohl er 20, 3 auch die ptolemäische Erklärung der Himmelserscheinungen annimmt (vgl. 14, 11, 25). Abgelehnt wird von A. ein abergläubisches Verhältnis zur Astrologie. Aberglaube ist für ihn das, was nicht in eine Gesamterklärung der Dinge eingeht; daher tadelt er die, welche ohne Glauben an die superae potestates blindgläubig astrologische Tabellen zu Rate ziehen (28, 4, 24), während er selbst über die unheilvollen Einflüsse des bissextum februarii mensis sich ausläßt (26, 1, 7/14; nur eine Gedankenlosigkeit ist 20, 11, 22). Mehrfach wird die Verbreitung der astrologischen Praxis u. der dabei vorkommende Mißbrauch bezeugt (29, 1, 5; 29, 2, 27; 28, 4, 26; 30, 4, 11). — c. Magie. Für A. ist die iranische Magie, von ihm als machagistia (μαγ-άγιστεία; vgl. J. Bidez-F. Cumont, Mages hellénisés[2] [Par. 1938] 359) genannt, etwas durchaus für sich Stehendes. Sie ist divinorum incorruptissimus cultus (23, 6, 32); in ihr sind nach seiner Meinung durch Zoroaster die Methoden des indischen Yoga mit denen der chaldäischen u. brahmanischen Astrologie vereinigt (23, 6, 32f; vgl. Bidez-Cumont aO. 1, 27). Die westliche Magie nennt A. nie mit diesem Namen; er braucht die Bezeichnungen

artes secretae (malae, nefariae usw.), veneficium (dies der klassische Ausdruck; im 3./4. Jh. braucht man maleficium, maleficus, magus, vgl. Cod. Theod. 9, 16, 4. 6. 10. 11 [Cod. Just. 9, 18]), clandestina praestigia oder ähnliche; diese Magie entspricht der griechischen γοητεία (vgl. Bidez-Cumont aO. 1, 115. 144; 2, 13). Von den sonstigen Formen der divinatio unterscheidet sich die Magie dadurch, daß sie sich nicht wie jene darauf beschränkt, die von den höheren Wesen gebotenen Zeichen zu deuten, sondern diese mit Gewalt erzwingt u. außerdem versucht, den Gang der Ereignisse anders zu lenken, als die göttliche Anordnung ihn vorgesehen hat. Die Gesetzgebung der Zeit setzt die Wirksamkeit der Magie voraus u. verurteilt ihre Künste. Die julianische Restauration gibt der Magie die Freiheit nicht zurück (21, 2, 7; 22, 5, 2; 22, 12, 7). Bei A. liest man von vielen Untersuchungen u. Prozessen gegen Leute, die verbotener magischer Praktiken angeklagt waren: 19, 12, 3/12; 26, 3, 1/5; 26, 4, 4; 28, 1, 8/11; 28, 1, 29; 30, 5, 11; 28, 1, 19. 29; 29, 2, 1/5. 26/8; τραπεζομαντεία 29, 1, 5/14. 23/40. Von der Vernichtung magischer Bücher unter Valens wird 29, 1, 41 berichtet. A. bestreitet nicht die Rechtmäßigkeit gerichtlicher Eingriffe wegen magischer Handlungen (26, 2, 4); er kritisiert nur Übertreibungen u. Versehen (zB. 19, 12, 14; 29, 2, 26/8). — 3. Askese. Von einer wahren u. eigentlichen heidnischen Askese findet man bei A. nur wenig Spuren. Erwähnt wird der Aufenthalt Zoroasters in einem brahmanischen āśrama (23, 6, 33). An den Philosophen der kynischen Schule jener Zeit rühmt A. die Unerschütterlichkeit gegenüber Schicksalsschlägen, Schmerz u. Tod (19, 12, 12; 29, 1, 36; 29, 1, 38f). An Julian werden gelobt die temperati mores (d. i. die *μετριοπάθεια des Porphyrius u. Jamblichus: 14, 11, 28; 15, 8, 10), ferner besonders seine Keuschheit (25, 4, 2) u. seine Mäßigkeit im Essen u. Schlafen (25, 4, 4/6; 16, 5, 1/6).

B. Christentum. I. Allgemeine Einstellung. Bei A. findet man keine Spur von der christentumsfeindlichen Haltung eines Rutilius Namatianus; er ignoriert auch nicht ostentativ das Christentum wie es Macrobius tut. Er tadelt ebenso die brutale Unduldsamkeit des arianischen Bischofs Georg v. Alexandrien (22, 11, 3/11) wie das Gesetz Julians gegen die christlichen Lehrer (25, 4, 20). Abgesehen von dem Fall des Rhetorenedikts lobt A. die Gerechtigkeit Julians gegenüber den Vertretern beider Religionen (22, 10, 2; 25, 4, 19f), ebenso die Duldsamkeit Valentinians (30, 9, 5). Er findet wie Julian den erbitterten Kampf der christlichen Gruppen untereinander (22, 5, 3f), sowie die Leidenschaft des Constantius für endlose Diskussionen auf immer neuen Synoden (21, 16, 18) sinnlos. A. sieht zwischen den beiden monotheistischen Religionen keinen tieferen Gegensatz; beide kennen ein ewiges Numen im Himmel; wahre Verehrer dieses Numen sind die, welche die Tugend üben, ob sie nun Heiden oder Christen sind (27, 3, 15; vgl. 22, 11, 5; der gleiche Standpunkt bei Nazarius: Paneg. Lat. 4, 7, 3; vgl. 12, 26, 1; auch einige Korrespondenten Augustins sind derselben Auffassung: Aug. ep. 16. 90. 103. 107. 234; vgl. noch Symmach. rel. 3, 10). So verstanden ist die christliche Religion absoluta et simplex, d. h. klar u. einfach; alles was darüber hinausgeht, ist anilis superstitio (21, 16, 18; vgl. 22, 5, 4). Aber die Sympathie des A. für das Christentum geht weiter als es von diesen allgemeinen Prinzipien her gerechtfertigt ist: er nennt den Tod der Märtyrer glorreich (22, 11, 10); er lobt das heilige u. einfache Leben gewisser Provinzbischöfe (27, 3, 15), während er gleichzeitig den Aufwand u. die Zänkereien der römischen Prälaten tadelt (27, 3, 12/4; 27, 9, 9); er weist den damals oft gegen die Christen erhobenen Vorwurf zurück, als besäßen sie zu wenig Vaterlandsliebe oder übten geradezu Verrat am Reiche (20, 7, 9).

II. Lehre u. Verfassung. Den christlichen Gott nennt A. Numen (21, 2, 5) u. Divinitas (27, 7, 6); in den Reden, die A. christliche Kaiser halten läßt, findet man die Ausdrücke Deus (caelestis), Numen (summum, sempiternum: 14, 10, 2; 15, 8, 10; 17, 13, 28; 21, 13, 13f; 16, 12, 12; 21, 5, 3. 5; 27, 6, 6. 8). Die christliche Religion heißt bei A. christiana lex (15, 7, 6. 8; 20, 7, 7; 25, 10, 15) oder religio (22, 16, 18; 27, 7, 6; vgl. 18, 10, 4; 22, 11, 10); der christliche Kult wird christianus cultus (21, 2, 4) oder ritus (15, 5, 31; 22, 10, 7; 26, 3, 3; 29, 3, 4 usw.) genannt. An der Spitze der christlichen Hierarchie steht auctoritate potior Aeternae Urbis episcopus (15, 7, 10). Ihm nachgeordnet sind die Bischöfe; sie heißen bei A. antistes (21, 16, 18; 27, 3, 5; 22, 5, 3; 29, 5, 15; 15, 7, 6; 20, 7, 7) oder episcopus (15, 7, 7. 10; 22, 9, 4; 22, 11, 3f); antistes braucht A. meist für eine Mehrzahl von Bischöfen, episcopus meist für einen einzelnen. Eine Anspielung auf den Titel beatitudo tua findet sich 27, 3, 15. An niederen Graden nennt A. presbyter (29, 3, 4; 31, 12, 8) u. diaconus (14, 9, 7). A. erwähnt ferner die virgines christiano ritu cultui divino sacratas (18, 10, 4) u. einen alexandrinischen Kirchenökonom Diodorus (22, 11, 9).

III. Kirchengeschichtliches. Behandelt wird die Untersuchung, die Konstantin durch Flavius Strategius bezüglich der Manichäer u. anderer Sekten anstellen läßt (15, 13, 2); die Verurteilungen des Athanasius, die Synode von Mailand u. die Begegnung zwischen Papst Liberius u. Constantius (15, 7, 6/10); die Religionspolitik des Constantius (21, 16, 18), des Julianus (22, 5, 3f. 10; 22, 10, 7; 25, 4, 20), des Jovianus (25, 10, 15) u. des Valentinianus (30, 9, 5); die Häufigkeit der Konzilien (21, 16, 18); die Christenverfolgungen Schapurs (18, 10, 4); die Ermordung des arianischen Bischofs Georg von Alexandrien (22, 11, 3/10); die Beseitigung des christlichen Friedhofs am Fons Castalius u. die Schließung der Ecclesia maior in Antiochien durch Julian (22, 12, 8; 22, 13, 1f); die Kämpfe zwischen Damasus u. Ursinus um die Nachfolge im römischen Bischofsamt (27, 3, 12/5; 27, 9, 9).

IV. Verbreitung des Christentums zwischen 354 und 378. 1. Rom. Bischöfe Liberius, Damasus, Ursinus (15, 7, 10; 27, 3, 12; 27, 9, 9); eine Kirche in der Basilika des Sicininus (27, 3, 13; wohl S. M. Maggiore, vgl. J. P. Kirsch, Die Stationskirchen des Miss. Roman. [1926] 100); von einer weiteren Kirche spricht A. 26, 3, 3. — 2. Praef. Italiae. Prov. Pannonia I: Sirmium, Epirotes ritus christiani presbyter (29, 3, 4). Prov. Liguria: Mediolanum, Kirche oder Kapelle Ad Innocentis (27, 7, 5; Sant'Ambrogio ?); Festfeier (Ostern ?) in der Kirche einer unbekannten Statio an der Straße von Mediolanum (28, 6, 27: vgl. 28, 6, 30; Cod. Theod. 13, 1, 10). Prov. Mauretania Caes.: donatistische Bischöfe (29, 5, 15). — 3. Praef. Galliarum. Prov. Viennensis: Vienne, Feier des Festes der Epiphanie in einer Kirche (21, 2, 5). Prov. Germania I: Moguntiacum, Festfeier in einer Kirche (27, 10, 2; Ostern ?). Prov. Germania II: Colonia, eine Kirche (15, 5, 31). — 4. Praef. Orientis. Prov. Haemimontus: Nice, ein Presbyter als Bote der Goten (31, 12, 8); Hadrianopolis, ein Christ als Bote der Goten (31, 15, 6). Prov. Bithynia: Nicomedia, Bischof Eusebius, Lehrer des jungen Julianus (22, 9, 4). Prov. Syria: Antiochia, Maras diaconus (14, 9, 7); die ‚Große Kirche' (22, 13, 2); Friedhof beim Fons Castalius (22, 12, 8); Christen verdächtigt, das Heiligtum des Apollo von Daphne angezündet zu haben (22, 13, 2). Prov. Osrhoene: Edessa, Kirchen (18, 7, 7; 19, 3, 1) Prov. Mesopotamia: An der Straße zwischen Mardin u. Amida haben Nonnen in einem Kastell Zuflucht gesucht (18, 10, 4). Bezabde, ein Bischof (20, 7, 7). Prov. Aegyptus: Alexandria, Athanasius (15, 7, 7); Georgius (22, 11, 3); eine Kirche im Bau (22, 11, 9). — 5. Christliche Personen. Außer bei den Kaisern u. Klerikern gibt A. nicht an, welcher Religion sie angehören, doch kann man aus Kontext, Namengebung u. anderen Quellen viele Personen, die bei A. auftreten, als Christen erweisen. Wegen ihres Namens sind sicher Christen: die Römer Petrus Valvomeres u. Isaias (15, 7, 4; 28, 1, 14), Jacobus (19, 9, 2), Danielus (30, 1, 11. 16). Aus dem Kontext ergibt sich zB. die Christlichkeit des Münzvorstehers Dracontius (22, 11, 9).

V. Institutionen. Märtyrerkult: 22, 11, 20; 22, 12, 8; 27, 7, 5. 6. Zur Bezeichnung der Gotteshäuser von Edessa verwendet A. den verächtlichen Ausdruck sepulchra (18, 7, 7; 19, 3, 1). Umgekehrt nennt der Bischof Georg den Tempel des Ἀγαθοδαίμων in Alexandrien sepulchrum (22, 11, 7). An christlichen Festen nennt A. Epiphanie (21, 2, 5: feriarum die quem celebrantes mense ianuario christiani Epiphania dictitant) u. vielleicht Ostern (27, 10, 2; 28, 6, 27, hier auf das pervigilium angespielt). Auf ein liturgisches Gewand, das in Tyrus gewebt war, bezieht sich 14, 9, 7 (pectoralem tunicam sine manicis). Von der Tonsur handelt 22, 11, 9. Zweimal spielt A. auf das kirchliche Asyl an: 15, 5, 31; 26, 3, 3.

VI. Terminologie. A. hat, wie sich schon zeigte, manche christliche Termini aufgegriffen, so martyres, episcopus, antistes, presbyter, diaconus, Epiphania, ecclesia im Sinne von Kirchengebäude. Weiter sind zu nennen synodus (15, 7, 7; 21, 16, 18); sacramentum (15, 7, 7: Bischofsweihe), ordinare (22, 11, 4), secta (15, 13, 2), orare (21, 2, 5). A. verwendet oft Ausdrücke, die besonders bei christlichen Autoren vorkommen; zB. absolutus u. absolutio (klar, Klarheit), aspernanter, indignanter, localiter, poenaliter, transeunter usw. A. braucht ecclesia niemals im Sinne von ‚Gesamtheit der Gläubigen'; der Ausdruck fides christiana fehlt bei ihm (vgl. 22, 11, 10); basilica ist bei ihm nicht das Gotteshaus, sondern der Bau, in welchem sich eine Kirche befindet (27, 3, 13; vgl. Rufin. h. e. 2, 10; Coll. Avell. 49, 2).

W. A. Baehrens, A. M.: Bursian 203 (1925) 74/6. 87 f. – L. Dautremer, A. M. (Lille 1899) 63/104. – W. Ensslin, Zur Geschichtsschreibung u. Weltanschauung des A. M. (1923) 48/102. – W. Klein, Studien zu A. M. (1914) 10/4. – P. de Labriolle, La réaction païenne (Par. 1934) 433/6. – G. B. Pighi, Latinità cristiana negli scrittori pagani del IV sec. 1: Studi dedic. alla mem. di P. Ubaldi (Milano 1937) 41/72. – E. Witte, A. M. quid iudicaverit de rebus divinis. Diss. Jena (1891). *G. B. Pighi**.

Amomum. I. Nichtchristlich. A. (ἄμωμον, amomum), vom arab. Hamana (H. L. J. Billerbeck, Flora class. [1824] 2), ist Name einer wohlriechenden, traubenförmigen Gewürzpflanze (Plin. n. h. 12, 48/9; Chiron. mulom. 842), die in Armenien (Plin. n. h. 12, 49), Medien u. Indien (Plin. aO.; Theophr. h. pl. 9, 8, 2), Arabien (? Plaut. Truc. 540), Tyrus (Ciris 512), am Pontus (Plin. aO.; Plaut. aO.) wächst; sie ist ein beliebter Handelsgegenstand (Plin. aO. 12, 49). A. erreicht die Höhe einer Handspanne, ist leicht brechbar; man pflückt es mit der Wurzel (Plin. aO. 12, 48). Plin. unterscheidet A. mit roten Blättern (dem punischen Apfel vergleichbar) u. eine 2. Sorte mit blasseren Farben (ebd. 49). Über die Abarten von A., cinnamomum u. cardamomum, vgl. Plin. n. h. 12, 49/51. Der aus A. gewonnene Saft dient als Haarpomade (Sen. Thy. 948) u. wird zur Herstellung von Salbe verwendet (Plin. n. h. 13, 16; 14, 107). Mit A.-Salbe werden Leichen eingerieben (Ovid. ep. ex Pont. 1, 952; Pers. 3, 104) oder man legt A.-Blätter auf sie (Ovid Trist. 3, 3, 69). Der Phönix baut sein Nest aus duftenden Kräutern, u. a. auch aus A. (Ovid met. 15, 394). — A. verursacht Kopfschmerzen (Plin. n. h. 13, 16), hilft aber anderseits gegen Blutspucken (ebd. 26, 34) u. Gelenkentzündung (ebd. 26, 105); es befördert Schlaf u. treibt Harn (Cels. 3, 18; Scrib. Larg. 70. 126. 177. 271; Plin. n. h. 13, 16; Diosc. 1, 14).

II. Jüdisch. Im AT begegnet nur Cinnamomum (Zimt), das zur Herstellung einer Salbe gebraucht wird, mit der Moses die Bundeslade u. das Zelt des Zeugnisses einsalben soll (Ex. 30, 23; vgl. Cant. 4, 14). Die Buhlerin hat ihr Bett u. a. mit Cinnamomum besprengt (Prov. 7, 17), offenbar wegen seines Wohlgeruches (vgl. Eccl. 24, 20).

III. Christlich. Die christl. Literatur fügt der antiken Überlieferung nichts Neues hinzu. A. gehört zu den Handelsgegenständen des Orients (Apc. 18, 13; Hieron. i. Is. 66, 22, 828 [PL 24, 702]), wird als Pomade gebraucht (Apoll. Sid. ep. 9, 13, 42 [MG auct. ant. 8, 165]; 2, 52 [175]; 11, 106 [230]) u. findet im Totenkult Verwendung (Hieron. aO.). Die Legende vom kräutersammelnden Phönix (Lact. Phoen. 83) erscheint insofern etwas verändert, als nunmehr der Scheiterhaufen des Vogels aus A. u. anderen Pflanzen besteht (Dracont. Rom. 10, 105). Dracont. (laud. dei 2, 448) nennt das Harz der Steineiche (silex) u. des Dornstrauches (sentis) A.

Wagler, Art. A.: PW 1, 1873/4.

K. Schneider (E. Stemplinger).

Amor s. Eros.

Amphiaraos, ein wahrscheinlich vorgriechischer Gott, der von der griechischen Heldensage des thebanischen Kreises zum Heros degradiert wurde. Als der Seher der Sieben vor Theben wurde er dem Schlachtentod entrückt, indem sich die Erde auftat u. ihn aufnahm. Dies wurde zur Kultlegende für seinen Hauptkultort in einem Waldtal bei der attisch-böotischen Grenzstadt Oropos. Hier erschien er als Orakelgott bei einer Quelle. Das Orakel verengte seine Tätigkeit mit der Zeit in der Hauptsache auf die *Inkubation für Kranke, so daß der Betrieb des Amphiareion sich nicht von den Kultorten des *Asklepios unterschied. Es blühte vom 5./1. Jh. vC. u. erhielt durch seinen Gönner Sulla wieder die Bestätigung göttlichen Ranges. Quellen: Paus. 1, 34; Ditt. Syll.³ 747. 1004. — Die christliche Polemik operiert in Anlehnung an griechische Philosophen gelegentlich mit dem ‚Menschen' A., um die Torheit des heidnischen Götterglaubens nachzuweisen (Athenag. 29; dazu J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten [1907] 225). Das Orakel erwähnt Tert. an. 46, 11.

Bethe, Art. A.: PW 1, 1886/98. *R. Herzog.*

Amphitheater s. Spiele.

Amphithyra s. Vorhang.

Amsel. I. Heidnisch. Schwarze A. (merulae, κόττυφοι, κόψιχοι) sind überall heimisch, die weißen dagegen nur im arkadischen Kyllene (Aristot. h. a. 617a, 11f; Ael. n. a. 5, 27; Plin. n. h. 10, 87). Der Gesang der A. ist im Sommer am schönsten; Stimme u. Farbe ändern sich jedoch im Winter (Aristot. aO. 632 b, 15; Ael. aO. 12, 38; Plin. aO. 10, 80), ihr Federkleid wird heller. Die A. brütet am frühesten von allen Vögeln (Aristot. aO. 543 a, 28) u. noch ein 2. Mal im Jahre (ebd. 26; Plin. aO. 10, 147); die Winterbrut geht jedoch zugrunde (Aristot. aO. 600 a, 20). Die A. überwintert in einer Höhle (ebd.). Ihr Nest baut sie aus Pflanzen, die samt der Wurzel herausgezogen werden, aus Haar u. Wolle (ebd. 616 a, 3). A.fleisch wird gern gegessen (Athen. 2, 15 d, 71; 4, 136 a, 87). Die Amsel ist mit den Turteltauben in Sympathie verbunden, wie Plin. n. h. 10, 207 bemerkt. Sie kuriert sich selbst mit Lorbeerblättern (ebd. 8, 101); der Genuß von Granatapfelkernen vergiftet sie (Ael. n. a. 6, 46). — A.fleisch mit Myrtenbeeren gebraten hilft bei Ruhr (Plin. aO. 8, 101).

II. Christlich. Isidor. überliefert die Nachricht der außerchristl. Antike von der allgemeinen Verbreitung der schwarzen A. Dagegen wird nunmehr Achaia als alleinige Heimat der weißen A. genannt. Der ursprüngliche Name der A. sei

medula gewesen nach ihrem melodischen Gesang (or. 12, 7, 69). — Einer fleischlichen Versuchung des hl. Benedikt geht das Erscheinen einer schwarzen A. voraus, die das Gesicht des Gottesmannes umflattert (Greg. M. dial. 2, 2); sie ist hier wohl Erscheinungsform des Dämons der Geschlechtslust oder des Teufels.

Hoffmann-Krayer, Art. A.: Bächtold-St. 1, 372/4. – A. Marx, Art. A.: PW 1, 1982/3.

K. Schneider.

Amulett.

A. Griechisch-römisch. I. Name. Das lateinische Wort amuletum findet sich nur bei Varro (Charis.: GrLat 1, 105, 9: φυλακτήριον quod Graeci appellant, amuletum latine dicimus; nam et Varro divinarum XIII ita dixit sive a molliendo id est infringendo vim mali, sive ab aemulatione) u. Plinius (zB. n. h. 23, 20; 25, 8; 28, 38). Daneben gibt es im Lateinischen die Bezeichnungen amolimentum, fascinum, ligatura, alligatura, praebia (Varro l. l. 7, 107: a praebendo, ut sit tutus, quod sint remedia in collo pueris [s. auch Götz-Schöll zSt.]; vielleicht Kollektivname für den Inhalt der bulla: Wolters 131; zum Ganzen Kropatschek 9). Abzulehnen ist die schon antike Ableitung des Wortes A. von amoliri (GrLat 2, 473, 49) wie auch die Verbindung mit dem arabischen hamalet (so zB. Seligmann, Blick 2, 3; widerlegt von J. Gildemeister: ZDMG 38 [1884] 140/2). Richtig vielleicht R. Wünsch (Glotta 2 [1909] 219/30), der das Wort mit ‚amylum' (amulum, amolum) zusammenstellt, das wohl am besten mit ‚Stärkemehl' übersetzt wird: also das Kraftspendende als Übelabwehrer (s. Eckstein, Art. Brot: Bächtold-St. 1, 1623/59; Pfister [Art. A. 374] denkt an eine Beziehung zu dem Zauberkraut μῶλυ [Hom. Od. 10, 305]). — An griechischen Benennungen finden sich: φυλακτήριον, περίαπτον (zB. Plut. Pericl. 38; s. auch Dölger, ACh 3 [1932] 87_{18}), ἀποτρόπαιον, βασκάνιον, προβασκάνιον, περίαμμα u. τέλεσμα (s. Kropatschek aO.).

II. Wesen. Amulette sind orendaerfüllte Gegenstände jeder Art, die überall, wo sie angebracht sind, übernatürliche Kräfte vermitteln u. ihre übelabwehrende Kraft entfalten. Im Gegensatz zur jetzigen Auffassung versteht der Römer unter ‚amuletum' alles, was Übel abwehrt, auch Handlungen, zB. Plin. n. h. 28, 38: inter amuleta est editae quemque urinae inspuere (s. Riess 1984). Für den Unterschied zwischen A. u. Talisman s. Pfister, Art. A. 375; *Talisman.

III. Zweck. Pfister (aO.) hat, entsprechend dem Zweck der Kulthandlung (s. PW 11, 2164), 4 Zweckrichtungen des Gebrauchs der A. unterschieden: a. apotropäische Wirkung; b. sakramentale Wirkung, indem die Kraft des A. u. die des Trägers vereinigt werden; c. energetische Wirkung, indem die Kraft göttlicher Wesen erhöht wird; d. Analogiezauberwirkung. Bei dieser Einteilung ist allerdings zu bedenken, erstens, daß wie Pfister aO. selbst hervorhebt, die Grenzen zwischen den verschiedenen Gruppen nicht immer scharf zu ziehen sind, zweitens, daß die apotropäische Wirkung weitaus die wichtigste u. kaum je ganz abwesend ist. Für die 3 letzten Gruppen seien einige Beispiele genannt. Zu b: Amulettzettel werden gegessen, um die Zauberkraft der aufgeschriebenen Buchstaben in sich aufzunehmen (s. Eckstein, Art. Essen: Bächtold-St. 2, 1056). Zu c: Amulette, der Gottheit umgehängt, stärken deren Orenda; so hängt sich Isis ein A. um, als sie bemerkt, daß sie schwanger ist (Plut. Is. et Osir. 65; dieses A. wurde φωνὴ ἀληθής genannt Plut. aO. 68; s. Dölger, ACh 3 [1932] 84); ein kopfloser Dämon trägt in der Linken einen Zweig als Schutzmittel (s. PGM Bd. 2 Taf. 1, 2), ein anderer hält das Henkelkreuz als A. (ebd. 1 Taf. 1, 7; weitere Beispiele s. A. Audollent: CRAcInscr 1930, 303/9; R. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom [1898] 10); in der koptischen Zauberpraxis hat Jesus als Zaubergott das Ichthysmonogramm in Form von Charakteren auf dem Körper (Kropp, Zaubert. 3 Taf. 1, 3; s. ebd. 5 u. 6; oft sind kleine o am Fuß der Dämonen gezeichnet, die auch als Amulette gedacht sind). Zu d: Auf gewissen Krankheits-Amuletten soll durch das Bild ein Analogiezwangszauber ausgeübt werden: Salomon (oft auch ein Engel) zu Pferde ersticht eine am Boden liegende Gestalt (die Krankheit), die begleitende Inschrift lautet: Φεῦγε, μεμισημένη, Σολομῶν σε διώκει (s. A. Lorlin-Dorigny: RevÉtGr 4 [1891] 287/96; G. Schlumberger: ebd. 5 [1892] 74/5; E. Le Blant: RevArch 3. Sér. 19 [1892] 55/64; Kuhnert, Art. Defixio: PW 4, 2376); ein Sardonyx hat die Inschrift: Φύγε, πόδαγρα, Πέρσεος σε διώκει (Kuhnert, Art. Perseus: Roscher 3, 2, 2027/8; Pfister, Art. Analogiezauber: Bächtold-St. 1, 391_{25}; Leclercq 1847/9; Wilcken 422; E. Le Blant, 750 pierres gravées: MémAcInscr 36 [1898] nr. 238).

IV. Zugrundeliegende Vorstellungen. Die Grundlage für den Glauben an Amulette geben wohl orendistische Vorstellungen ab. Wie der Primitive, wenn er das Fell eines erlegten Tieres umlegt, die Kraft des Tieres auf sich übertragen will, so hüllt Herakles den kleinen Aias in ein Löwenfell, um ihn unverwundbar zu machen (Fleischer, Art. Aias: Roscher 1, 121/2). Nach Plin. (n. h. 20, 258) werden Kinder, die man mit einem Eselsfell zudeckt, unerschrocken. Man legt sich auf das Fell des Hirsches, dem man besondere Kraft gegen Schlangen zuschreibt (ebd. 28, 150). Ein Riemen aus Hundsfell, 3mal um den Hals gelegt, hilft gegen Alpdrücken (ebd. 30, 35). So wird auch das Gorgoneion in vielfacher Variation getragen (K. Ziegler, Art. Gorgo: PW 7, 1650/5; Leclercq, Art. Méduse: DACL 11, 1, 195/9). Panther-, Löwen- u. Schlangenköpfe werden als Apotropaia als Abschluß eines Hals- oder Armschmuckes oft verwendet (Riess 1986).

V. Verwendungsweise. Die Amulette werden am meisten um den Hals getragen; weiter um den Kopf (PGM IV 2705; VII 489), an linken Arm (ebd. IV 2900) u. um den Schenkel (Schol. Juven. 3, 68); vgl. dazu die Bezeichnungen περίαπτον, ligatura, alligatura. Man hält sie in der Hand (Theodor. Prisc. 307), legt sie ohne Wissen des Schlafenden unter das Kopfkissen (Plin. n. h. 26, 111; 28, 260); man befestigt sie an Schilden, Panzern, Arm- u. Beinschienen (s. Riess 1986).

VI. Verwendungszwecke im einzelnen. Die A. schützen vor allem gegen böse Dämonen jeder Art, besonders Krankheitsdämonen (Leclercq 1847/54), u. sind die besten Apotropaia gegen jeden Zauber, wobei der böse Blick an erster Stelle steht (Seligmann; Leclercq 1843/7). Besondere Bedeutung haben sie bei der *Totenbeschwörung, beim *Traumorakel, beim *Liebeszauber u. beim *Offenbarungszauber. Beim Zwangszauber schützen sie vor dem Zorn der Dämonen (PGM IV 2625/7: ἴσθι δὲ πεφυλακτηριασμένος πρὸ πάντων καὶ μὴ ἀτάκτως τῇ πραγματείᾳ προσερχόμενος εἰ δὲ μήγε, μηνίει ἡ θεός; Clem. Alex. protr. 11, 115: οἱ μὲν τοῖς γόησι πεπιστευκότες τὰ περιάπτα καὶ τὰς ἐπαοιδὰς ὡς σωτηρίους δῆθεν ἀποδέχονται; Hopfner, OZ 1, 56. 173. 248/9). Weiter verbürgen sie Glück u. Gesundheit, Erfolg im Beruf, Sieg im Krieg (Riess 1986); auch den Toten erleichtern sie das Leben im Jenseits (besonders bei den Ägyptern: s. Hopfner, OZ 1, 248; A. Dieterich: Kl. Schriften [1911] 215/7; Flinders-Petrie).

VII. Amulettformen. — a. Götterbilder und Göttersymbole. Auch die Bilder stärkerer Kobolde oder von Zaubertieren werden verwandt; am meisten war wohl verbreitet der ägyptische Skarabäus, das Symbol des Gottes der Morgensonne u. der ewigen Wiedergeburt (s. Wiedemann; vgl. auch A. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter [1890] 156; A. Erman, Die ägypt. Religion, 143; Labatut 257/8; Pieper, Art. Scarabaeus: PW 2 R. 3, 447/59); bekannt ist auch das Menata, ein Bronze-A. aus der saïtischen Zeit (s. Dölger, ACh 4 [1934] 70; Wiedemann, Amulette 44). Die Attispriester trugen kleine Idole des Gottes auf der Brust (H. Hepding, Attis [1903] 6. 127; Dölger, ACh 4 [1934] Taf. 4). Sulla trug ein goldenes Apollobildchen aus Delphi auf der Brust (Plut. Sulla 28, 11/2; Dölger, aO. 67/72), womit die berühmten Artemisfigürchen aus Ephesus (Act. 19, 24; Dölger, aO. 69 u. Ichthys 2, 178. 204) zu vergleichen sind. Nero trug ein Bildchen der Dea Syria (Suet. Nero 56), der Philosoph Asclepiades eine kleine Silberfigur der Dea Caelestis (Amm. Marc. 22, 13), Apuleius ein Mercurius-A., dem er an festlichen Tagen opferte (apol. 61; s. A. Abt, Die Apologie des Apul. [1908] 302). Epiktet wendet sich warnend an die, ‚die einen Gott mit sich herumtragen' (diss. 2, 8, 12/4); ähnlich Apollonius v. Tyana (Philostr. v. Ap. 5, 20; vgl. Dölger, ACh 4 [1934] 277/9). Weiteres s. noch Labatut 255; Hopfner, OZ 1, 211 (Hekate) u. 218/9. Bei den Ägyptern wurde häufig Horus-Harpokrates als A. getragen (Jahn 47), wie auch Bes (Hopfner, OZ 2, 90/1). Ein Chnubis-A. in Berlin zeigt eine löwenköpfige Schlange, den Kopf von Strahlen umgeben; hier ist Chnubis ὁ ἀγαθὸς δαίμων (s. A. Jacoby: ARW 28 [1930] 269/85). Auch Teile von den Kleidern der Götterstatuetten dienen als A., besonders von Isis, Anubis u. Harpokrates (PGM IV, 1071/8; s. Hopfner, OZ 1, 173). Auf Waffen u. Rüstungen findet sich als A. oft das Gorgoneion (Roscher 1, 2, 1727; Jahn 59); es wird zuerst erwähnt Il. 11, 36; Hesiod. scut. 224 (Babelon 1, 84. 89. 158. 177; Riess 1986); es wurde auch in Gewänder eingewoben (Stephani, Compte-rendu de la Comm. archéol. de St-Pétersbourg 1865, Taf. 3, 6. 7. 29). Von den Fabeltieren wird der Greif, besonders der Löwengreif, am meisten als A. verwendet, so auf einem Skarabaeoid (Abb. s. A. Furtwängler bei Roscher 1, 2, 1775), dann viel auf Schilden u. Rüstungen (s. Riess 1986/7). Unter dem Einfluß der Astrologie gibt es Amulette mit dem Bilde der Planetengötter oder auch anderer Astralgötter, zB. auch der 12 Tierkreiszeichen u. der 36 Dekangötter (s.

F. Boll-C. Bezold-W. Gundel, Sternglaube u. Sterndeutung[4] [1931] 102 u. 105 [mit Lit.]; Hopfner, OZ 1, 146 u. 2, 99). — b. Sexuelle Amulette. Zur Abwehr böser Dämonen gibt es A., die, in Verbindung mit den entsprechenden apotropäischen Gebärden (s. C. Sittl, Gebärden [1890] 117 u. 123/4), die Hand mit der fica darstellen oder die weibliche Scham oder nackte Figuren mit Betonung der Schamteile (s. Labatut 253; Gruppe 2, 896_1). Daneben gibt es Phallos-Amulette (Jahn 68/70; 97; Gruppe 2, 854_3 u. 896_1; für das röm. muttonium s. Wolters 13/4); später wird das fischgestaltige Phallos-A. bevorzugt (Dölger, Ichthys 2, 444; Abb. ebd. 3, Taf. 77, 4; viele Abb. bei Seligmann). In denselben Kreis gehört auch das Horn-A., das noch heute in Italien getragen wird (Dölger, ACh 1 [1929] 315), entsprechend der Gebärde des ‚cornu' (C. Sittl aO. 120; Riess 1985). — c. Der Mensch u. Teile seines Körpers spielen im A.-Aberglauben eine große Rolle. Hier wird natürlich das gesteigerte Orenda berühmter Fürsten bevorzugt; so kommen Bilder Alexanders d. Gr. als A. vor (C. A. Lobeck, Aglaophamus 2 [1829] 1171/3; Riess, Art. Aberglaube: PW 1, 84). Auf derselben Grundlage, nur ins Pervers-Lächerliche verzerrt, ist es zu verstehen, wenn Vitellius den rechten Schuh der Messalina als A. zwischen Toga u. Tunika trug (Suet. Vitell. 2; s. Dölger, ACh 1 [1929] 239_2). Das Blut ist als Lebensträger hervorragend apotropäisch, besonders das einer Schwangeren oder Menstruierenden; man bestreicht damit die Türpfosten gegen Zauber (Plin. n. h. 28, 85; PGM IV 79/83). Da Rot Blutsymbol ist, wird die apotropäische Kraft der A. durch die rote Farbe noch gesteigert (E. Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe [1925] 22). Der erste ausgefallene Zahn eines Knaben, der die Erde noch nicht berührt hat, wird, in ein Armband eingeschlossen, von den Frauen als A. getragen, um die Schmerzen der Geschlechtsorgane zu verhindern (Plin. n. h. 28, 41); das erste einem Knaben abgeschnittene Haar band man sich um gegen Podagra (Plin. ebd.). Nagelschnitzel gelten ebenfalls als apotropäisch: man wirft sie in einen Ameisenhaufen u. trägt die erste Ameise, die etwas davon wegträgt, als A. am Hals (Plin. 28, 86). Am meisten findet sich das Auge, aufgemalt oder plastisch geformt, gegen den bösen Blick (Seligmann; Labatut 257). — d. Tier-Amulette. Ungeheuer ist die Zahl der A., die dem Tierreich entstammen. Nur ganz kleine Tiere werden ungeteilt umgehängt oder umgebunden, einige gar lebend; so trug Mucianus eine lebende Fliege in einem weißen Beutel aus Leinen gegen Triefäugigkeit (Plin. n. h. 28, 29); lebende Mäuse werden in tönerne Figuren eingeschlossen als A. für das Vieh (Colum. 6, 17; s. weiter Wolters 131_{11} u. Hopfner, OZ 2, 63/4 [lebende Vögel als A. beim Zauber]). Bei größeren Tieren verwendet man einzelne Teile, in denen man die Hauptkraft vermutet, wie das Herz einer Haubenlerche (Plin. n. h. 30, 63), Wolfs- u. Pferdezähne als A. für kleine Kinder, damit ihnen das Zahnen erleichtert wird (Plin. n. h. 28, 257/8; Julian. or. 7, 206). Der Magen des Seeadlers wirkt gegen Darmleiden (Plin. aO. 30, 63), Krebsaugen, um den Hals getragen, gegen Triefäugigkeit (ebd. 32, 74), das rechte Auge einer Schlange, die man lebend laufen läßt, gegen epiphorae (ebd. 29, 131; s. Arist. hist. an. 508 b 5 u. 563 a 13). Sehr beliebt sind für verschiedene Zwecke die Barthaare eines Katers (PGM III, 125), wie auch ein Katzenschwanz (Hopfner, OZ 2, 73). Auf Schafshäute werden oft Zaubertexte geschrieben (Hopfner, OZ 2, 63). Weiteres s. Labatut 253 (Ziege, Hund, Ratte, Wildesel, Fuchs usw.) u. L. Stephani: Compte-rendu de la Commission impériale archéologique de St-Pétersbourg 1864, 119ff (Greif). — e. Pflanzen-Amulette (Übersicht Hopfner, OZ 1, 114/5. 131/8 u. Labatut 253) sind kaum weniger zahlreich als Tier-A., wie denn das Zauberkraut μῶλυ (s. Hopfner, OZ 1, 137) vielleicht den Namen A. veranlaßt hat (s. oben AI). Für das Ausgraben solcher Pflanzen gelten bestimmte Zeremonien (PGM IV 286/95 u. 2968–3006). Ochsenzunge, mit der linken Hand unter einem Zauberspruch gepflückt, gilt als A. gegen 3tägiges Fieber (Plin. n. h. 22, 50), ἄλυσσον gegen Hundebisse (ebd. 24, 95), Dill nach Pythagoras gegen *Epilepsie (ebd. 20, 192), die Wurzel der urtica autumnalis, unter Segensformeln ausgegraben, gegen Fieber (ebd. 22, 38), der Bast des wilden Feigenbaums gegen Struma (ebd. 23, 130; Weiteres s. ebd. 25, 115; 37, 51); das rötliche Phornaxgras wird mit roter Wolle gegen Blutungen getragen (Dioscur. 4, 43; Wunderlich aO. 5 u. 22); das Onochilonkraut gegen Schlangenbiß (Plin. n. h. 22, 52; Dioscur. 4, 25); Säuglingen wird Knoblauch als A. in die Windeln gesteckt (Seren. Sammon. 1035); als besonders kräftiges A. gilt auch die Meerzwiebel (Hopfner, OZ 1, 137) u. der Lorbeer (Clem. Alex. protr. 1, 10). Zum Ganzen auch A. Delatte, Herbarius (Liège 1938). — f. Edelsteine. Viele Edelsteine werden als A. getragen (auch die Koralle: Plin. n. h. 32, 24; Hopfner, OZ 1, 145/6). Hier wirkt der Grundsatz: ‚similia

similibus': das *Diamant-A. macht den Träger unbesiegbar, weil dieser Stein durch Feuer u. Stoß nicht besiegt wurde (Stemplinger, Sympathieglaube u. Sympathiekuren in Altertum u. Neuzeit [1919] 83/6; Olbrich, Art. Edelsteine: Bächtold-St. 2, 553/6). Im ganzen Orient waren die A. aus Edelstein in Beilform bekannt (K. Sittl, Archäologie der Kunst [1895] 245/6). Berühmt waren die Jaspis-Amulette (Plin. n. h. 37, 118), besonders der rote Jaspis als blutstillendes A. (Stemplinger aO. 86; Wunderlich aO. 109/10). Der Karneol ist ein A. gegen den bösen Blick u. gegen Blutungen (Seligmann, Blick 2, 30); der weiße u. schwarze Ophites wehrt als A. Kopfschmerzen u. Schlangenbisse ab, der weiße noch besonders Wahnsinn u. Schlafsucht (Plin. 36, 56; Dioscur. 5, 161), der Chrysolith ,nocturnos timores' (Damigeron lapid. 47). Der Achat wirkt gegen Spinnen- u. Skorpionenstich (Labatut 252), der sog. Augenachat gegen den bösen Blick (Seligmann, Blick 2, 28). Weiteres s. Labatut 252/3. — g. Steine u. Metalle. Schon die Steinbeile wurden als A. u. Zaubermittel verwendet (Tschumi, Art. Steinbeil: Bächtold-St. 8, 401/4), besonders gegen den Blitz (Plin. n. h. 37, 135; Hopfner, OZ 1, 145; s. noch R. Wünsch, Antikes Zaubergerät [1905] 39/41; Etruskisches bei Bellucci 1, 19, nr. 3). Steine werden als Fruchtbarkeits-A. benutzt (s. ARW 15 [1912] 364/79; Hünnerkopf, Art. Stein II: Bächtold-St. 8, 399/401). Steine, die in einem Baum eingewachsen sind, verhindern den Abortus (Plin. n. h. 16, 199). Bernstein-A. bindet man bei Harnverhaltung an, Knaben tragen sie als Schutz (ebd. 37, 50/1). — Vor allen Metallen, besonders aber vor dem Eisen, haben die Dämonen schon wegen des Klanges eine große Angst; man trägt sie aber auch, um durch Sympathiezauber die Härte auf sich zu übertragen. Wenn das Eisen schon an sich ein wirkungsvolles A. ist (Schol. zu Hom. Od. 11, 48), so wird die Zauberkraft noch durch die Form erhöht; besonders Beil u. Hufeisen sind wirksam (Frazer 1, 75; E. Samter, Die Religion der Gr. [1914] 61; vieles über die beschützende u. heilende Kraft des Eisens Plin. 34, 151/5; s. noch E. Rohde, Psyche $1^{9/10}$, 56_2). Der Schall von Erz u. Eisen verscheucht die Geister (Lucian. Philops. 15; s. Jahn 79). Besonders beliebt sind daher die Glöckchen-A. (Bussemaker u. Saglio, Art. Circus: DS 1, 2, 1198; Dölger, ACh 3 [1932] 48). Bei Wettrennen wurden Pferde mit Glocken versehen, um sie vor Versagen zu bewahren (A. S. Pease: Harvard Stud. 15 [1904] 29/59). Weiteres s. Dölger, ACh 4 (1934) 237 u. 239. Bleiplättchen schrieb man besondere apotropäische Wirkung zu (H. Blümner, Art. Bleitafeln: PW 3, 1, 564; A. Dieterich, Kleine Schriften [1911] 44; O. v. Hovorka-A. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin 1 [1908] 26): man bindet sie als Heil-A. auf Nieren u. Lenden (Plin. n. h. 34, 166). Sehr wirksam sind auch silberne u. goldene A. (Seligmann, Blick 2, 6; Plin. n. h. 33, 84; A. Dieterich, Kl. Schriften 515; für die Bedeutung des Goldes bei Reinigungen s. Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im gr. Kult [1910] 33_2). Die Zauberpapyri enthalten Anweisungen zum Herstellen goldener, silberner u. zinnerner Platten mit Inschrift gegen Krankheit (PGM XXVI 580); s. auch R. Heim, Incantamenta magica [1892] 537 nr. 218). Die zauberische Stärke der Armsünderreliquien vereinigt sich mit der apotropäischen Kraft des Eisens, wenn Nägel vom Kreuz eines Hingerichteten zu Amuletten verarbeitet werden (Plin. n. h. 28, 46; Apul. met. 3, 17; Lucian. Philops. 17; Gruppe 2, 8957; Labatut 254; F. Cumont, After Life in Roman paganism [New Haven 1922] 143); aus Gräbern gezogene Nägel, in die Schwelle hineingeschlagen, beschützen gegen ,nocturnae lymphationes' (Plin. n. h. 34, 151). — h. Zaubername u. Zauberwort. Den Metalltäfelchen wird erst die rechte Kraft verliehen, wenn der Kraftträger des geschriebenen Wortes mitwirkt. Die Zauberkraft der orendaerfüllten Gebete, der carmina u. ἐπῳδαί wirkt schon an u. für sich als A. (*Zauber), u. verstärkt auch die Wirkung von Metall- u. anderen Amuletten; der Grieche spricht von μαρτεραί, ἰσχυραὶ ἐπῳδαί, λόγοι δυνάμεως πεπληρωμένοι (Pfister, Relig. 323; PW 4, 337; BPhW 45 [1925] 626/7; ebd. 49 [1929] 7). So trägt man denn Worte u. Sätze, u. auch Zahlen (Hopfner, OZ 2, 106), denen man apotropäische Kraft zuschreibt (Clem. Alex. protr. 4, 58), als Amulette (Pfister: PW 11, 2156). Marcellus (10, 70) verordnet gegen Triefaugen, dem Patienten ein reines Blatt mit der Aufschrift συβαιϰ um den Hals zu hängen; bei Fieber soll der Kranke einen Papyrusstreifen mit dem Schwindschwur γοργοφωνας bei sich tragen (PGM XVIII b; s. auch PGM P 2 [2, 189]). Homerverse werden auf eisernen Täfelchen als A. getragen von Entlaufenen, Sterbenden u. Ringkämpfern usw. (zB. Il. 10, 564. 521. 572: PGM IV 2147/50). Eine besondere Gruppe bilden die meistens auf Metallplatten geschriebenen Ἐφέσια γράμματα (Schol. Juven. 3, 68; s. Kropatschek 14/5; Hopfner 1, 193; Labatut 255, mit Abb. 363). Auf einem Bronze-A. steht das Wort ʽΥΓΙΑ

(s. Dölger, ACh 1 [1929] 313_{74}; s. ebd. 47/9). Vgl. weiter Hopfner, OZ 2, 120; Wilcken 420/7; Leclercq 1840. Beachtenswert noch die Amulette mit den Namen der 5 Schalttage, an denen Osiris, Aröeris, Seth, Isis u. Nephthys geboren wurden (Hopfner, OZ 1, 177). Die Kraft des geschriebenen A. wird erhöht, wenn man es mit einem roten Faden umwickelt (Wilcken aO.), oder die Worte mit Blut oder roter Farbe schreibt (PGM IV 78/83). Man leckt gar die krafterfüllten Worte ab, um das Zauberorenda in sich aufzunehmen (PGM VII, 523; s. zu 3 b). Neben den Aufschriften findet man auf den Amuletten einfache Zeichnungen, die dieselbe Kraft haben wie die entsprechenden Plastik-Amulette; zB. PGM V 448/50: ‚Auf einen Jaspisachatstein schneide einen .. Serapis .., auf die Rückseite den Namen.‘ Auch werden die Doppelaxt (Dölger, ACh 1 [1929] 315), das Hakenkreuz u. andere orendistische Zeichen aufgezeichnet: auf griech. Vasen zeigen die Kämpfer das Hakenkreuz als A. (s. E. Saglio, Art. Cingulum: DS 1, 2, 1177, Fig. 1483; J. Lechler, Vom Hakenkreuz [1921] Tafel 13, nr. 155; Dölger, ACh 1 [1929] 233); besonders Wagenlenker tragen es als A. (Lechler aO. Tafel 13, Nr. 154; Dölger aO. 234). — i. Das Kompositions-A. findet sich schon in der prähistorischen Zeit (s. Schrader-Nehring 1, 47). Ein röm. A.-Halsband zeigt die fica, den Phallus, das Auge gegen den bösen Blick, nackte Figuren mit obszöner Geste usw. (Abb. s. Hovorka-Kronfeld 1, 20, Fig. 17; Labatut 252, fig. 310). Ein A.-Band an einer antiken Knabenstatuette zeigt eine Hand, die Doppelaxt, die Mondsichel, einen Delphin usw. (Abb. bei Dölger, ACh 3 [1932], Taf. 15). — k. Farbe u. Amulett. Maßgebend ist auch die Farbe des A.; man kann so noch die Abwehrkraft des apotropäischen Gegenstandes verstärken. Wolle ist schon an u. für sich apotropäisch (J. Pley, De lanae in antiquorum ritibus usu [1911]; aber die abwehrende Kraft der roten Wollfäden (für Faden- u. Bänder-A. s. Clem. Alex. protr. 1, 10; Tert. an. 39; A. Abt, Apol. des Apul. [1908] 74/6) ist durch die rote Farbe noch erhöht (Material bei Wunderlich aO.; K. Mengis, Art. Rot: Bächtold-St. 7, 815/7; A. Abt, aO. 74_3). Ebenso sind blaue Perlen gegen den bösen Blick wirkungsvoller als gewöhnliche (Seligmann, Blick 1, 248; 2, 20. 101 u. ö.); s. auch unter B (Jüd.). — l. Kapseln, Bulla. Die Amulette trug man oft in Kapseln bei sich; neben dem praktischen Zweck, das Verlieren zu verhindern, sollten die Kapseln selbst wieder die Amulette vor Gegenzauber schützen. Die Römer trugen die Amulette in der bulla, einer meist linsenförmigen Kapsel mit dem Namen des Trägers; darüber weiteres unter *Bulla. — m. Amulette für Haus u. Hof. Der Mensch schützt nicht nur sich selbst vor Schadenzauber, sondern auch Haus u. Hof, Hausgerät u. Haustiere. Das Bild des Apollo Propylaios stand als A. vor der Haustür (Gruppe 2, 1232_5; Dölger, Ichthys 1, 239 u. 2, 435; AM 38 [1913] 62/72). Nach Plin. (n. h. 30, 82) schützt die geräucherte Galle eines schwarzen Hundes das ganze Haus vor Zauber. Gegen Hagel wird Krokodilshaut an das Hoftor gehängt (Geopon. 1, 14, 5; Pallad. 1, 35, 4; Riess 74; Gossen-Steier, Art. Krokodile u. Eidechsen: PW 11, 1954). Um die Felder vor Heuschrecken zu bewahren, befestigt man den Balg einer Fledermaus an einen hohen Baum (Geopon. 13, 1, 4; s. noch Plin. n. h. 29, 83; s. auch *Tür). Um das Vieh vor Zauber zu behüten, hing man ihm Zauberkräuter in einem Purpurlappen um den Hals (Dioscur. 3, 95). Ein ausführliches Rezept für ein wirksames A. für das Haus gibt PGM I, 175/8 (s. auch Reitzenstein, Poim. 30/1; A. Dieterich, Abraxas [1891] 94). Auch der Hausrat wird so beschützt; Material s. Riess 1187/8; Stephani: Compte-rendu de la Comm. archéol. de St-Pétersbourg 1864, 132/9. — n. Toten-A. Besonderen Schutz haben die Toten nötig. Viele Amulette haben sich daher in Gräbern gefunden (Riess 1988; Leclercq 1791/3); s. zB. die Beschreibung des Grabes des Hermias (Plin. n. h. 37, 66). Auch der äußere Schmuck des Grabes enthält manches Apotropaion (*Sarkophag).

B. Ä g y p t e n u. V o r d e r a s i e n. Ägypten ist das klassische Land der Amulette; sie beziehen sich meistens auf den Totenkult. Von den zahllosen Arten der A. (Zusammenstellungen bei E. A. W. Budge, Egyptian Magic [1899] 25/30, Wiedemann u. Flinders-Petrie) ist besonders das öfters erwähnte Skarabäus-A. durch die Völker des Mittelmeerkreises aufgenommen worden. Für Mesopotamien s. C. Fossay, La magie assyrienne (Paris 1902), 184/7; B. Meissner, Babylon u. Assyrien (1925) 1, 270. 350. 391; 2, 178. 205/6. 209/11. 223. — Von den jüdischen Amuletten ist das bekannteste die Tephillin, die an Oberarm u. Stirn getragen wird; es sind Kapseln mit Pergamentrollen, auf denen eine Bibelstelle geschrieben war (Hieron. comm. in Mt. 23, 5/6; Bousset, Rel.[2] 179. 340; E. Bischoff, Elemente der Kabbalah 2 [1914] 11 u. 187; P. Volz, Die bibl. Altertümer [1925] 250). Zum Beschützen des Hauses hatten die Juden

ein A. ‚Mesusah‘ (‚Türpfostenkapsel‘); diese Pfostenröllchen hingen und hängen am Türpfosten jedes gesetzestreuen jüdischen Hauses; sie werden beim Ein- u. Ausgang ehrfurchtsvoll angesehen u. begrüßt; die Kapsel enthält einen Zettel mit der Bibelstelle 5 Mos. 6, 4/9; 11, 13/23 (Volz aO. 251, Abb. 27; Bischoff aO. 11 u. 187/90). Für die Amulette an den Stadttoren s. Leclercq 1808 (mit Lit.). Weiteres bei A. Ahrens, Hebr. Amulette mit magischen Zahlenquadraten (1916); L. Blau, Das altjüd. Zauberwesen² (1914) 61. 86/7. 146; ders., Art. A.: JewEnc 1, 546/50; B. Heller, Art. A.: EncJud 2, 735/46; G. P. Lilienblad, De amuletis Hebraeorum (Upsala 1695); M. Schwab: RevNum 3, 10 (1892) 240/58.

C. Christlich. Im NT kommt das Wort φυλακτήριον nur Mt. 23, 5 vor: πλατύνουσιν γὰρ τὰ φυλακτήρια αὐτῶν. Mit φυλ. sind hier die jüdischen Tephillin gemeint (oben B; M. Friedländer, Der Antichrist [1901] 155; Kennedy; Wünsche: Herzog-H. 19, 510/3). — Aus den Kirchenvätern (die Apologeten bieten kein Material) u. den Konzilienbeschlüssen ersieht man die scharfe Ablehnung der Amulette, zugleich ihre starke Verbreitung in christlichen Kreisen. Das mag durch eine Auswahl von Stellen belegt werden. Euseb. (dem. ev. 3, 6) sagt: οὐδ' ἔστιν πώποτε Χριστιανὸν περιάμματι χρώμενον θεάσασθαι οὐδ' ἐπιλαλιαῖς ἢ πετάλων τινῶν περιέργων ἐπιγραφαῖς. Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 12, 6: τὰ περίαπτα καὶ τοὺς κώδωνας τοὺς τῆς χειρὸς ἐξηρτημένους καὶ τὸν κόκκινον στήμονα καὶ τὰ ἄλλα πολλῆς ἀνοίας γέμοντα; in Col. hom. 3, 8, 5 (PG 62, 357) bezeichnet Joh. Chrys. die Amulette als getarntes Teufelswerk; in Gal. hom. 1 polemisiert er gegen die den Neugeborenen umgehängten A. [PG 61, 623]); s. auch PsChrysost. pseudoprophet. 7 (Dölger, ACh 3 [1932] 85_{14}; weitere Belege aus Chrysost.: Dobschütz 414). Basil. in Ps. 45 [PG 29, 418] spricht von περίεργοι χαρακτῆρες. Gaudent. tract. 4, 14 sieht in den suballigaturae Äußerungen der Götzendienerei. Augustin. serm. 4, 36 (PL 38, 51): qui dimittunt Deum et eunt ad ligamenta diabolica, victi sunt a diabolo; sermo Morin 8 (Miscell. Agost. 1, 615): non enim homines angelos bonos iudicabunt, sed malos, i. e. praevaricatores . ., quorum remedia quaerant in ligaturis, in characteribus; sermo RBén 50 (1938) 5f: remedia inlicita collo suo suspendunt eqs.; doctr. christ. 2, 20. Caesarius serm. 1, 12 (1, 11, 10 Morin): nullus phylacteria aut diabolicos characteres vel aliquas ligaturas sibi aut suis adpendat; sermo 50 (1, 215, 19): aliquotiens ligaturas ipsas a clericis ac religiosis accipiunt, sed illi non sunt religiosi vel clerici, sed adiutores diaboli. Vgl. auch V. s. Eligii 2, 15 (PL 87, 528/9). Die erste Syn. v. Laodicea sagt (cn. 36). ‚Geistliche oder Kleriker sollen nicht Zauberer oder Beschwörer sein oder Mathematiker oder Sterndeuter; sie sollen auch nicht die sog. Phylakteria machen, welche Fesseln für die eigene Seele sind; diejenigen aber, die die Amulette tragen, sollen aus der Kirche ausgeschlossen werden (Bruns 1, 77; Hefele 1², 770; J. Schmitz, Die Bußbücher u. die Bußdisziplin der Kirche [1883] 304; Dölger, ACh 3 [1932] 85). Auch die Synode v. Antiocheia verwirft die Phylakteria (Joh. Chrysost. hom. 72; Walde, Wb.³ 38). Eine pseudonizänische Glaubensauslegung warnt: ‚Erlaube niemals, in einer Krankheit oder in einem Schmerz oder in einem Kummer oder nach einem Schlangenbiß zu einem Beschwörer zu gehen oder zu einem, der A. anlegt‘ (F. Haase, Die kopt. Quellen zum Konzil von Nizäa [1920] 36). Die trullanische Synode bestraft in cn. 31 die, ‚welche Bären und ähnliche Tiere zum Schaden der Einfältigen herumführen . . . u. A. verteilen‘ (die Bärenführer verkauften die Haare der Bären als Medizin u. als Amulette; s. Hefele 3, 338; Schmitz aO. 313). Konstantin regelte den Gebrauch der A. durch ein Gesetz, das einen Unterschied machte zwischen solchen, denen eine dem Mitmenschen schädliche oder die sinnliche Lust erweckende Wirkung zugeschrieben wurde, u. jenen, die als Schutzmittel gegen Übel getragen wurden (Cod. Just. 9, 18, 4; Schmitz aO. 313). Das Dekret des Gelasius de recip. et non recip. libris 10 (1, 469 Thiel) verordnet: Phylacteria omnia, quae non angelorum, ut illi confingunt, sed daemonum magis numinibus consecrata sunt, apocrypha. — An Stelle der heidnischen Amulette (die indessen, wie aus dem Vorhergehenden klar genug hervorgeht, trotz aller Bekämpfung keineswegs fehlten; vgl. auch noch die erhaltenen Denkmäler: über Glocken-A. s. De Rossi, RS 3, 586; über Medusenköpfe als Amulette: H. Leclercq, Art. Méduse: DACL 11, 1, 196/9; über Medaillons mit dem Bildnis Alexanders d. Gr.: Leclercq 1790 usw.) sucht man Ersatz zu finden. Für das Hakenkreuz u. andere orendistische Zeichen führt man das christliche Kreuz ein, ohne mehr an der Bezeichnung ‚φυλακτήριον‘ Anstoß zu nehmen. Ein solches Phylakterion trug des Gregor v. Nyssa Schwester Makrina (V. Macrinae: PG 46, 989 C/D; s. Dölger, ACh 3 [1932] 81/2). Athanasius stellt den heidnischen Phylakterien die christlichen gegenüber, ‚vor denen sich nicht nur die Krankheiten fürchten, sondern auch

die gesamte Schar der Dämonen bebt' (frg. 317: PG 26, 1320; Dölger, ACh 3, 86/8). So trägt auch ein Soldat ein goldenes Kreuzchen als A. auf der Brust (Mart. des Simeon Metaphr.: PG 116, 485 A/B; Dölger, ACh 3, 92/3; 4, 67; 6, 72f). Das Volk betrachtete nicht selten das Kreuz als einen Zauberträger, wie es die verbotenen A. waren. Man schrieb auch Zauberworte darauf: auf einem Bleikreuzchen, gefunden in Lausanne, ist achtmal das Zauberwort Abraxas wiederholt; auch schreibt man die Kraftformel Ichthys in Kreuzform auf das A. (Dölger, ACh 3, 94; ders., Ichthys 1, 341). Der Rennfahrer Liber auf dem Goldglas aus der Kallistkatakombe trägt auf der Stirn das Kreuz als siegbringendes Zeichen (Dölger, ACh 1 [1929] 229/35). Neben dem Kreuz hatte Makrina noch einen Ring an einer Schnur um die Brust hängen; unter der Ringplatte war ein Stückchen vom Kreuz Christi als mächtiges Phylakterion (Dölger, ACh 3, 100/2). Schließlich sendet Gregor d. Gr. der Longobardenkönigin Theodelinde ein Kreuz mit Holz vom Kreuze Christi u. einen Abschnitt des Evangeliums, in eine persische Kapsel eingeschlossen (ep. 14, 12 [2, 431 Hartm.]; Dölger, ACh 3, 110). Auch der Fisch wird zum Phylakterium: ein A. des Kaiser-Friedr.-Museums zeigt unter einem Kreuz 2 Fische (Dölger, Ichthys 2, 119); weiter finden wir fischgestaltige Phallus-Amulette mit der fica als Schwanz (ebd. 2, 444; 3, Taf. 77, 4). Der Skarabäus wird mit Christus identifiziert (Dölger, ACh 2 [1930] 230/40). Häufig findet sich das XP-Monogramm auf Phylakterien als Schutz- u. Kraftzeichen: ein beim Sorakte gefundenes Enkolpion zeigt es in Verbindung mit einem Kreuz u. einem Porträt (s. Dölger, ACh 3, 253/4 mit Taf. 14, 5; A. de Waal: RQS 13 [1899] 141/2). — Anstatt der heidnischen Götternamen, Gebete u. Zauberworte wählt man jetzt krafterfüllte christliche Namen, Worte, Formeln, Texte u. vor allem Bibelstellen (δέλτια εὐαγγέλια) als Aufschrift. Amulette mit Engelnamen werden erwähnt vom Conc. v. Laodicea cn. 34/5 (vgl. Ficker 469; weiteres Kropp, Zaubert. 3, 129/30). Der Name des hl. Phokas erscheint in dem Amulett PGM 2(2, 190 Preis.). Über die Worte Amen u. Alleluja u. über das Trishagion auf Phylakterien vgl. Peterson, HTh 233f. Oft findet sich die *Sator-Arepo-Aufschrift, besonders für Gebäude u. Kirchen (Leclercq 1811/6). Auch der Abgar-Brief wird als A. verwendet (ebd. 1807/10). Ein christliches Papyrus-A. hat den Text: ὁ τεχθεὶς ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας (Dölger, Ichthys 2, 487$_4$). Ein Phylakterion für Haus u. Familie beginnt mit XMΓ (,Maria gebiert Christus': PGM P 3 [2, 190]; vgl. P 8 a). Über Psalmen auf Amuletten vgl. P. Collart: Aegyptus 14 (1934), 463/7. Nach Joh. Chrys. (hom. 19, 4; s. Dölger, ACh 3, 85) trugen Frauen u. Kinder Evangelienstellen ἀντὶ φυλακῆς μεγάλης. Beliebt sind als Phylakterien die Anfangsverse der 4 Evangelien (zB. C. Schmidt u. W. Schubart, Altchristl. Texte [1910] 129; Kropp, Zaubert. 3, 210). Ein Goldring hat die Aufschrift: ,Et verbum caro factum est' (Leclercq 1817 mit Anm. 6). Ein Amulett gegen böse Geister u. Krankheit bietet Mt. 8, 1 u. 6, 9 (PGM P 17 [2, 206]); s. noch Wilcken 429/36: A. mit dem Vaterunser; Isidor. Pel. ep. 2, 150. Auch das Evangelium selbst wird am Halse als A. getragen: Joh. Chrys. in Mt. hom. 83 (PG 58, 669; dazu Leclercq 1788$_{15}$/$_6$). Das Johannes-Evangelium wird bei Fieber unter den Kopf gelegt, welchen Gebrauch Augustin (in Joh. tr. 6, 1) billigt. Ein Ausnahmefall ist es, wenn Satyrus bei Schiffbruch das im Orarium geborgene eucharistische Brot um den Hals hängt (Ambros. ob. fr. Sat. 43). Für den Gebrauch von Reliquien als Phylakterien, der erst am Ende des Altertums allgemein wird, s. Ficker 469/70. Zum Schutz von Häusern wird eine Abbildung des Simeon Stylites in der Vorhalle angebracht (ebd. 470). In Mönchszellen werden, zum Schutz des Ortes, Evangelienverse an die Wand gemalt (Leclercq 1805/6).

P. F. Arpe, De prodigiosis naturae et artis operibus talismanes et amuleta dictis (1717). – E. Babelon, Catalogue des Camées antiques et modernes de la Bibl. Nat. (Paris 1897) 187/191. – G. Bellucci, Amuleti italiani antichi e contempor. (Perugia 1900); Il feticismo primitivo in Italia (Perugia 1907). – A. Bertholet, Art. A. u. Talismane: RGG 1², 315/7. – H. Blümner, Art. A.: Baumeister, Denkmäler 1, 75/7. – L. Deubner, Art. Charms and Amulets (Gr.): ERE 3, 433/9. – E. v. Dobschütz, Art. Charms and Amulets (Christ.): ERE 3, 413/30. – S. Eitrem u. A. Fridrichsen, Ein christl. A. auf Papyrus: Vidensk. Forhandl. 1920, 1 (Kristiania 1921). – J. Emele, Über A. u. was darauf Bezug hat (1827). – J. Ficker, Art. A.: Herzog-H. 1, 467/76. – W. M. Flinders-Petrie, Amulets (Lond. 1914). – O. Hovorka u. A. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin (1908). – O. Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks: SbL 7 (1855) 28/110. – A. R. S. Kennedy, Art. Charms and Amulets (Jew.): ERE 3, 439/41. – C. W. King, Early christian numismatics and other antiquarian tracts (Lond. 1873) 173/221 u. 223/47. – M. Kronfeld, Zauberpflanzen u. A. (1896). – Kropp, Zaubert., s. Register s. v. – B. Kuster, De tribus carminibus papyri magicae Parisianae (1911). – G. Kropatschek, De amuletorum apud antiquos usu (1907). – E. Labatut, Art.

Amuletum: DS 1, 252/60. – H. Leclercq, Art. Amulettes: DACL 1, 2, 1784/1860 (dort Literatur bis 1924). – E. Mogh, Art. A.: Hoops, RL 1, 80/2. – P. Perdrizet, Negotium perambulans in tenebris. Ét. de démonologie gréco-orientale (Strassb. 1922). – F. Pfister, Art. A.: Bächtold-St. 1, 374/84; Die Religion der Gr. u. Röm. (1930) 94. 303. 328. – E. Riess, Art. A.: PW 1, 1984/9. – J. Sauer, Art. A.: LThK 1, 381/3. – S. Seligmann, Der böse Blick u. Verwandtes (1910); Die magischen Heil- u. Schutzmittel aus der unbelebten Natur (1927); Die Zauberkraft des Auges (1922). – W. Theilung, Der Hellenismus in Afrika (1911) 51ff. – A. Wiedemann, Die A. der alten Ägypter (1910). – U. Wilcken, Heidnisches u. Christliches: ArchPapF 1 (1901) 419/36. – G. Wilke u. a., Art. A.: Ebert, RL 1, 158/63. – X. F. M. G. Walters, Notes on Antique Folklore (Amsterd. 1935) 129/32. – R. Wünsch, Art. Charms and Amulets (Rom.): ERE 3, 461/5.

F. Eckstein–J. H. Waszink.

Anachoreten s. Mönchtum.

Anakampteria sind nur bei Euseb. v. Const. 4, 59 belegt u. zwar in Zusammenhang mit den kaiserlichen Wohnungen, Bädern u. Wächterhäusern, die längs den gewaltigen, die Apostelkirche umgebenden Peribolosstoën angelegt waren (οἶκοι τε βασίλειοι ταῖς στοαῖς, λουτρά τε καὶ ἀνακαμπτήρια παρεξετείνετο, ἄλλα τε πλεῖστα καταγώγια τοῖς φρουροῖς .. εἰργασμένα). Daß man die eigentliche Bedeutung von A. nicht recht verstand, beweisen die variae lectiones: ἀναλαμπτήρια, ἀνακλιντήρια (= Ruhebänke). Wenn nun im Thesaurus des Stephanus A. durch ‚diversorium' wiedergegeben wird, so ist das offensichtlich unrichtig, denn die Kuppelung mit den Bädern besagt, was eigentlich gemeint ist: ambulacra (Promenade, Allee), also gedeckte Hallen (so die Portiken innerhalb der römischen Bäder) oder Baumalleen (vgl. Porph. Horat. carm. 2, 15, 4) zum Auf- u. Abgehen (Diog. Laert. 7, 1, 5: ἀνακαμπτων ἐν τῇ ποικίλῃ στοᾷ; vgl. auch Plaut. most. 756: aedificare volt .. balineas et ambulacrum et posticum).

H. Holtzinger, D. altchr. Architektur in systemat. Darstellung (1889) 206. 211. *A. M. Schneider.*

Anakephalaiosis (ἀνακεφαλαίωσις). A. Neues Test. Hier begegnet das zu A. gehörige Verbum zweimal, Rom. 13, 9 in der pass. Form ἀνακεφαλαιοῦται, Eph. 1, 10 in der med. ἀνακεφαλαιώσασθαι.

I. Die Bedeutung des Pass. in Rom. 13, 9 ist durch den Sinn der Aussage eindeutig bestimmt: die sittlichen Forderungen des Dekalogs werden in dem atl. Gebot der Nächstenliebe Lev. 19, 8 ‚summiert', denn die ἀγάπη ist nach Paulus ihr κεφάλαιον, ihre Zusammenfassung; vgl. die sinnverwandte Aussage in dem Herrenwort Mt. 22, 37ff. Außerhalb des NT käme dieser Bedeutung des Verbums nahe die Übersetzung von hebr. kollu Ps. 72 (71), 20 durch ἀνεκεφαλαιώθησαν bei Theod. u. in der Quinta, wenn damit auf den ganzen Abschnitt der Gebete Davids im Psalter als ein κεφάλαιον, ein Hauptstück, hingewiesen werden sollte. Doch liegt wohl, im Hinblick auf Aquilas Übersetzung ἐτελέσθησαν, die Bedeutung ‚zum Abschluß bringen' näher. Sie ist jedenfalls für Barn. 5, 11: ἵνα τὸ τέλειον τῶν ἁμαρτιῶν ἀνακεφαλαιώσῃ gesichert: das Vollmaß der Gottlosigkeit Israels ist zum Abschluß gekommen bei der Epiphanie des Soter Christus; vgl. Barn. 14, 5: ἵνα τελειωθῶσιν τοῖς ἁμαρτήμασι. — Auch für den Text Const. Apost. 1, 1, 4, wo ἀνακεφαλαιούμενος parallel mit στηρίζων u. πληρῶν (τὴν δεκάλογον τοῦ νόμου) steht, empfiehlt sich die Bedeutung ‚abschließend zusammenfassen' wegen der deutlichen Beziehung auf den paulinischen Gedanken Rom. 13, 9 u. sein synopt. Vorbild.

II. Bei Eph. 1, 10 ist zum Verständnis der christologisch-soteriologischen Aussage von dem im Verbum enthaltenen Nomen κεφάλαιον auszugehen, nicht von κεφαλή im Sinne der Aussage 1, 22. Ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς offenbart den Inhalt des Mysteriums des göttlichen Heilswirkens, nämlich die Zusammenfassung des in der ganzen Gottesschöpfung durch die Sünde (den Widerspruch gegen Gott) Getrennten in dem erhöhten Kyrios, dessen Heilswerk nach Eph. kosmisches Ausmaß hat: partes disiectas et divulsas in unum corpus coniungere, wie Beza den Sinn von ἀνακ. treffend umschrieben hat. Ziel der Sendung des Sohnes ist, daß die Gesamtheit der ins Chaos gestürzten Geschöpfe wieder ein κεφάλαιον, einen Haupt- u. Beziehungspunkt, ein Zentrum hat, das die Harmonie der erneuerten Schöpfung garantiert (Ewald zu Eph. 1, 10). Im Hinblick auf diese Sinngebung der Aussage war Vulg. mit der Übersetzung instaurare nicht im Unrecht. Gestützt wird obige Erklärung durch die Parallele Col. 1, 20, wo εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ dem Hauptbegriff ἀποκαταλλάξαι (vgl. Rom. 5, 10) εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς die christologische Prägung gibt. Da mit der Vorstellung vom erhöhten Herrn als dem neuen Kraftzentrum der erlösten Schöpfung die der Unterordnung unter den Kyrios Christos unmittelbar gegeben war, so lag es nahe, ihn als κεφαλή der Gemeinde der Erlösten u. diese als sein σῶμα zu feiern, zumal Paulus darin vorgearbeitet hatte, vgl. 1 Cor. 11, 3.

B. Patristik. I. Irenaeus. Dem Wortlaut

nach scheint Iren. auf den paulinischen Gedanken von Eph. 1, 10 zurückzugreifen, wenn er 1, 2 u. 4, 62 die Erscheinung des Christus mit dem Hinweis ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα bzw. ἀνακεφαλαιωσάμενος εἰς αὐτὸν τ. π. begleitet; u. 5, 20 wird in der Tat von jener ntl. Stelle aus gedeutet werden müssen, da Iren. hier von der Einigung der himmlischen u. irdischen Welt in Christus spricht (haec igitur in semetipsum recapitulatus est adunans hominem spiritui et spiritum collocans in homine). Aber bei ihm schwingt ein anderer Gedanke mit, der für seine Soteriologie von entscheidender Bedeutung ist. Das ist die biblische Vorstellung von dem in Christus erschienenen neuen Adam, d. h. dem wieder in Erscheinung getretenen *Urmenschen, dem reinen, unverdorbenen Geschöpf Gottes, das die Erlösung bringt. A. ist also ein streng eschatologischer Begriff, der im Hintergrunde die Vorstellung von der Entsprechung urzeitlichen u. endzeitlichen Handelns Gottes u. des darin begründeten Weltgeschehens hat. Unter diesem Aspekt müssen alle Aussagen des Theologen Iren., die von der recapitulatio u. dem recapitulare des Adam in Christus handeln, gelesen werden. Am klarsten ist der leitende eschatologisch-soteriologische Gedanke in 3, 19, 6 ausgedrückt: deus, hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem et vivificaret hominem. Das Erlösungswerk des Christus Jesus steht bei Iren. ganz unter dem Leitgedanken der jüdisch-urchristl. Adam-Haggada, nach dem der Messias-Christus in Wesen u. Werk die volle Entsprechung des Adam-Urmensch ist, vgl. 4, 34, 4: est autem hic Verbum eius Dominus noster Jesus Christus, qui novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem coniungeret principio, id est hominem Deo. — Daß gelegentlich noch andere, mit der überkommenen Adam-Haggada verbundene Motive mitschwingen (vgl. zB. 3, 19, 1 u. 32, 1) u. so das Gewebe der Logos-Christologie des Iren. um eine neue Farbe bereichern, kann hier nur angedeutet werden. — Gegensinnig verwendet Iren. den Begriff der recapitulatio, wenn er 5, 29, 2 vom Antichrist sagt: et propter hoc in bestia veniente recapitulatio fit universae iniquitatis et omnis doli, ut in ea confluens et conclusa omnis virtus (= δύναμις) apostatica in caminum mittatur ignis. Hier hat A. die Bedeutung der ‚Zusammenfassung' wie oben in Barn. 5, 11.

II. Protev. Jac. Hier hat in c. 13 die pass. Verbalform die mit dem Begriff der Summierung gegebene Bedeutung ‚wiederholen'. Im Anblick der schwangeren Jungfrau Maria ruft Joseph entsetzt aus μήτι εἰς ἐμὲ ἀνακεφαλαιωθῇ ἡ ἱστορία Ἀδάμ, καὶ ὥσπερ τὴν Εὔαν ἐξηπάτησε καὶ αὐτὴν ὁ ὄφις. Es ist aber nicht zu verkennen, daß auch hier im Hintergrunde das eschatologisch-soteriologische Entsprechungsschema steht, in dem die Entgegensetzung von virgo Eva u. virgo Maria u. von Fall u. Erlösung, deren Repräsentanten sie sind, eine bedeutende Rolle spielt (*Urmensch). Joseph ist hier in die Rolle Adams getreten, von dem die Haggada erzählte, daß Eva zu Fall kam, während er fern von ihr mit den Engeln Gott Loblieder sang. — Vgl. etwa noch Aug. quaest. in Gen. 25, 1 Ende.

P. Ewald, Komm. z. Eph. (1905). – Harnack, DG[4] 1/2, Reg. s. v. recapitulatio. – Bousset, Kyrios 413ff. – W. Staerk, Der eschatologische Mythos in der altchristl. Theologie: ZNW 35 (1936) 83/96. – Schlier, Art. ἀνακεφαλαιόομαι: ThWb 3, 681f. *W. Staerk.*

Anaklesis s. Epiklesis.

Analogiezauber s. Zauber.

Ananke s. Schicksal.

Anapausis. A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Schon die zahlreichen Synonyma (Hesych. s. v. ἀνάπαυλις nennt bereits ἀνάπαυλις, ἄμπαυλις, κατάπαυσις als mit A. synonym, dazu kommen noch die Nebenformen ἀνάπαυλα, ἀναπαύλησις) beweisen, wie wichtig der Grieche von jeher die ‚Ruhe' nahm. Wenn die Worte an sich jede Art von Ruhe, Erholung, Rast, auch Ruheplatz bedeuten können, haben sie doch meist einen guten Klang. A. braucht dabei nicht nur für einen dauernden, sondern kann im Gegensatz zu den vom Simplex παύω abgeleiteten Worten auch für vorübergehende Ruhezustände verwendet werden: αὐτὸν (Lucullus) οὐ πεπαῦσθαι, ἀλλ' ἀναπεπαῦσθαι (während des mithradat. Krieges: Plut. Luc. 5). Im Profangebrauch sind A. u. ἀνάπαυμα termini technici der Dreifelderwirtschaft in Ägypten (Brachland: PLond. 3 [1907] 1223; PTebt. 1 [1902] 115; PFay. 112; BGU 860, 2. 1092 u. ö.); die Medizin braucht A. für die notwendigen Ruhezeiten der inneren Organe (Hippocr. med. ant. 11), die Sprache des Sportes für notwendige Ruhepausen vor sportlichen Übungen (Xen. resp. Lac. 12, 6). Der wohltuende Klang in A. klingt vor allem in der Bedeutung ‚Arbeitsruhe' an (in der Nacht: Thuc. 2, 38 u. 75; Eustath. Thess. zu Il. 10, 104; im Winter: Il. 17, 550; nach Militärdienst oder sonstigen Dienstleistungen: BGU 1 [1895] 180; PFlor. 1 [1906] 57, 55f; 91, 3). So heißt es bei Pindar: ἁ ἀπαυσις ἐν παντὶ γλυκεῖα ἔργῳ (Pind. Nem. 7, 52). Schon für diese Ruhe

ist man der Gottheit Dank schuldig (Xen. memor. 4, 3, 3; Corp. Herm. 1 [1924] 408). Stärker religiös kann A. als Erlösung von allen Übeln gefaßt werden (allgemein A. κακῶν: Hesiod theog. 55; Soph. El. 873f; nach einem Krieg: Thuc. 4, 20; Xen. Hier. 2, 11; Cyrop. 7, 5, 47; parodiert Aristoph. ran. 185). A. ist ferner die Ruhe, die der Philosoph braucht, sowohl äußerlich wie innerlich (Plato Tim. 24, 59c; leg. 1, 722c). In den Hymn. Orph. (85, 5; 86, 10) ist A. Bezeichnung für die Süße des Schlafes. Von hier aus bedeutet A. auch eine freundliche Auffassung des Todes (Hymn. Orph. 81, 1; Epic. ep. 3 ad Menoec. 125f; Herodian. 1, 4, 7. 18; Kaibel 453, 3, wohl auch Theocr. 1, 138). Rein religiös ist A. die Ruhe im göttlichen Willen auf Grund der mystischen Wiedergeburt: βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι, θελήματι τῷ σῷ ἀνεγεννήθην (Corp. Herm. 1, 13, 20). A. wird sogar ehrender Beiname für die Götter, die beruhigen u. lindern, so für Prothyraia (ψυχῆς ἀνάπαυμα: Hymn. Orph. 2, 10), für Hygieia (Hymn. Orph. 68, 7) oder ganz allgemein (Synes. 3, 493), während andrerseits Helios bedauert wird, weil er nie zur A. kommt (so Mimnerm. frg. 10 [AnthLyrGr 1, 42 D.]). So ist A. bereits in der griechischen Welt ein Heilsgut, um das man zu den Göttern betet (Eurip. frg. 904, 12f; Hymn. Orph. 3, 6; vor allem Apul. met. 11, 2: pausam pacemque tribue, sit satis laborum, sit satis periculorum, oder Reitzenstein, Poim. 93: παῦε, παῦε τὴν ἀσυμφωνίαν τοῦ κόσμου). — II. Orientalisch. In der LXX steht unsere Wortgruppe für מְנוּחָה u. מָנוֹחַ u. hat folgende Bedeutungen: a. Ruheplatz (Num. 10, 33; Jes. 11, 10; 66, 1; 1 Chr. 28, 2); b. Zufluchtsort (Ps. 23, 2); c. Trägheit (Gen. 49, 15); d. Ruhe für den Müden (Jes. 28, 12; Jer. 45, 3; 1 Chr. 22, 9); e. Heimat (Dtn. 12, 9; Ruth 1, 9; 3, 1; 1 Reg. 8, 56; Jes. 32, 18; Thren. 1, 3; Mich. 2, 10; Sach. 9, 1; Ps. 95, 11; 132, 14; vgl. Sir. 24, 7). Im AT ist der Ruhebegriff immer mehr vergeistigt worden; aus der bloßen Ruhe vor äußeren Feinden wird nach u. nach ein wertvolles Heilsgut. Als solches ist sie immer göttliches Geschenk (Dtn. 3, 20; 12, 9f; Jos. 1, 15; 22, 4; 23, 1; Ruth 1, 9; Jes. 14, 3; Ps. 55, 19 u. ö.); daher enthält auch die feierliche liturgische Segensformel Num. 6, 26 die Friedensbitte. Umgekehrt ist Ruhelosigkeit Strafe u. Fluch Gottes (Gen. 4, 12; Dtn. 28, 65; Jes. 23, 12). Pflegt doch Gott selbst zu ruhen (Gen. 2, 2f). Damit wird ja auch die immer zunehmende Bedeutung des *Sabbats theologisch begründet. Diese Ruhe Gottes ist aber nicht transzendent; sondern seine wichtigste Hypostase, der Geist, ruht auf Menschen (Num. 11, 25; Jes. 11, 2). Endlich ist auch im AT A. die ersehnte Ruhe des Todes (Hiob 3, 13; Jes. 57, 2; Sir. 22, 11) u. der eschatologischen Erwartung, zumal da, wo in der Endzeit die Urzeit u. mit ihr die Sabbatruhe Gottes wieder erwartet wird (vgl. Ps. 95, 11). Besonders die apokryphe Literatur hat aus der Unrast ihrer Zeit heraus diese Gedanken unterstrichen (Belege: Volz 257. 384). — Als höchsten Wert betrachtet Philo die A.; nur der Unvernünftige ist ruhelos (post. Cain. 24). Gott aber ist echte Ruhe, nicht die Untätigkeit, sondern in müheloser Tätigkeit (Cherub. 87); er ruht, ohne müde zu sein (Cherub. 90); nur seine Ruhe ist wirklich schöpferisch (fuga et inv. 174). Diese Ruhe überträgt sich aber auf Grund des göttlichen Logos auf den frommen Menschen (somn. 1, 128. 174), so daß die Seele in Gott ruht (qu. Deus sit imm. 12). Der Typ des in Gott ruhenden Menschen ist Noa (leg. all. 77; Abr. 27), das Symbol der göttlichen A. die Siebenzahl (qu. Deus sit imm. 12; Abr. 28).

B. Christlich. I. Im NT bedeutet die Wortgruppe außer körperlichem Ausruhen (Mc. 6, 31; 14, 41; Lc. 12, 19; Apc. 4, 8; 14, 11) auch das Heilsgut der Ruhe in verschiedenen Schattierungen. Entweder ist es seelische Erquickung (Mt. 11, 28f; bei Paulus häufig für die durch Menschen bewirkte seelische Erquickung ‚im Herrn': 1 Cor. 16, 18; 2 Cor. 7, 13; Phm. 7. 20) oder die eschatologische Ruhe der Seligen (Apc. 14, 13; 6, 11; Act. 7, 49). Auch die atl. Vorstellungen vom Ruhen des Geistes auf dem Menschen (1 Petr. 4, 14) u. vom Ruhen Gottes (Act. 6, 11) werden übernommen. Selbst die bösen Geister sehnen sich in ihrer Ruhelosigkeit nach A. (Mt. 12, 43; Lc. 11, 24). In besonderer Weise hat Hebr. die Ruhe zum eigentlichen Heilsgut gemacht mit Hilfe allegorischer Auslegung von Ps. 95, 11 (Hebr. 3, 11. 18). Ruhelos ist der Ungläubige (3, 18), aber der Gläubige hat sowohl in der Gegenwart wie in der eschatologischen Vollendung die Ruhe Gottes (3, 7/19; 4, 1. 3. 9/11). Denn Gott ruht selbst, u. wahre Ruhe ist da, wo Gott ruht (4, 4. 7/10). — II. Diese Gedanken sind nun, zT. im Anschluß an das unter A Gesagte, von den alexandrinischen Theologen fortentwickelt worden (auch das ist eine starke Stütze für die Lokalisierung von Hebr. in Alexandrien). Clem. Al. unterscheidet jedoch ohne scharfen Gegensatz zwischen einer durch die Siebenzahl symbolisierten höchsten Ruhe der Zeit noch eine durch die Achtzahl dargestellte höhere Ruhe der Cherubim, die eine Art Synthese von höchster Ruhe

u. höchster Bewegung darstellt (strom. 4, 25, 158, 4; 4, 25, 159, 30; 5, 6, 36, 3; 6, 14, 108, 1; 6, 16, 140, 1). A. ist der selige Zustand des τέλειος u. γνωστικός (paed. 1, 6, 35, 1; strom. 2, 11, 52, 4; exc. ex Th. 18, 1; ecl. proph. 57, 2), der ἐν Χριστῷ erreicht wird (strom. 1, 5, 32, 4; exc. ex Th. 65, 2), denn nur Jesus belehrt über die τελεία A. (qu. div. 6, 1). Die durch Katharsis zur Ruhe gekommene Seele (strom. 2, 20, 108, 4) begehrt nichts anderes mehr (strom. 7, 13, 82, 4); sie hat die A. ζητήσεως (strom. 6, 15, 121, 4). Vor allem braucht Clem. den Begriff zur Spiritualisierung der Eschatologie; die wahre Ruhe ist ein eschatologisches Heilsgut (strom. 6, 16, 137, 4; 6, 16, 138, 1; 7, 12, 68, 5; paed. 1, 6, 45, 1; 1, 6, 36, 1; strom. 5, 14, 122, 3; 6, 16, 141, 3; exc. ex Th. 18, 1; 49, 2). Charakteristisch ist die Verbindung von A. und *Apokatastasis (str. 2, 22, 134, 4). So reich wird A., daß auch ethische Momente nicht dabei fehlen: der Eingang zur ewigen A. ist eng u. erfordert viel Wohltun u. Geduld (paed. 3, 7, 39, 2; strom. 7, 16, 93, 3; qu. div. 32, 6). Kurz, sie ist höchste Weihe, τέλος θεοσεβείας (paed. 1, 13, 102, 2), τελείωσις ἐπαγγελίας (paed. 1, 6, 29, 3; vgl. qu. div. 23, 3), wobei gelegentlich auf Plato Bezug genommen wird (strom. 5, 14, 106, 3). Sie ist die selige Ruhe, die die Engel im Anschauen Gottes genießen, der mitten unter ihnen ruht (eclog. proph. 56, 7; 57, 1), nicht untätig (strom. 6, 16, 137, 4), aber in der tiefsten Form des Geordnetseins, denn A. ist Ordnung (strom. 6, 16, 141, 7). — III. Origenes setzt das alles fort; die durch die Siebenzahl (in 1 Reg. 1, 18) oder durch Noah (in Gen. 2, 3) symbolisierte A. gewährt die sapientia Gottes (in Cant. 2, 9) dem, der sich vom Lärm der Welt in die quies silentii zurückzieht (in Ex. 3, 3) u. reinen Herzens den Geist Gottes auf sich ruhen läßt (in Num. 6, 3). Jeder wird durch Gottes Wort zur A. eingeladen (c. Cels. 3, 63). Die wahre A. wird freilich nur eschatologisch erlangt (in Luc. frg. 27. 77; princ. 2, 10, 1; in Jer. 8, 6; 14, 14; 15, 1); das Ruhen Gottes am 7. Schöpfungstag ist Vorblick auf sie (c. Cels. 6, 61); erreicht wird sie nur ἐν Χριστῷ (in Num. 16, 4; in Luc. frg. 58). Orig. ist dabei von Herakleon beeinflußt, der beweist, wie hoch auch die Gnosis die A. schätzte (Orig. in Joh. 13, 38, 247/49; 13, 41, 271; 13, 46, 299; 19, 19, 124). — IV. Allmählich wird A. die spezifisch christliche Bezeichnung für den Tod oder das Grab, sowohl literarisch (Mart. Mt. 30 [Δ]; Frg. Polycr. ep. ad Vict. 1: PG 5, 1360 A; Athan. apol. c. Ar. 87), wie vor allem auf zahlreichen christlichen Grabsteinen in Wendungen wie: μνήσθητι τῆς κοιμήσεως καὶ ἀναπαύσεως τῆς δούλης σου (Preisigke, Sammelb. 1, 1540 [408 p]) oder: κύριε, ἀνάπαυσον M. (ebd. 3910) oder: κύριε, ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ δεῖνα (ebd. 609, 1 u. ö.; andere, ähnliche Wendungen CIG 3, 4623; Preisigke, Sammelb. 1, 4214f. 4949, 24. 5020, 1 u. ö.). Ἀναπαυσάμενος ἐν κυρίῳ (ebd. 1, 3904f. 4214, 3 u. ö.) oder nur ἀναπαυσάμενος (ebd. 1, 1205, 3; 4779, 6; PMon. 11, 21. 13, 23; Maspéro 2, 67 156, 28 u. ö.) heißt einfach verstorben, A. Tod (PMon. 8, 2). Vor allem begegnen häufig Stiftungen, Testamente u. Votive (Maspéro 2, 67 151, 145; C. Wessely, Stud. z. Palaeogr. u. Papyrusk. 1 [1901] 7, 25; Preisigke, Sammelb. 5020, 1) mit der Begründung: ὑπὲρ ἀναπαύσεως ψυχῆς μου. — Sonst wird A. gern für Hilfe, Fürsorge, Erquickung besonders an Kranken oder zwischen Eltern u. Gatten in späteren christlichen Urkunden gebraucht (PLond 5 (1917) 1727, 10/6; Maspéro 2, 67, 154 verso 19). — Zum Ganzen *Requies, *Ruhe (ewige), *Tranquillitas animi.

O. Bauernfeind, Art. ἀναπαύω: ThWb 1, 352f; Art. καταπαύω: ThWb 3, 629f. – K. Heussi, Ursprung des Mönchtums (1936) 187. 205f. 235. 244. 267f. – W. Nestle, Der Friedensgedanke in der antiken Welt (1938). – G. v. Rad, Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes: Zwischen d. Zeiten 11 (1933) 104/11. – C. Schneider, Das Volks- u. Heimatgefühl bei Paulus: Christent. u. Wissensch. 8 (1932) 1/14; Paulus u. d. Gebet: Angelos 4 (1931) 15f. – P. Volz, Die Eschatologie d. jüd. Gemeinde (1934) 257. 384. *C. Schneider.*

Anaphora. Das als Fremdwort unverändert vor allem im Syrischen, doch auch im Koptischen, in der Form anfûra (seltener) im Äthiopischen wiederkehrende griech. Substantiv ἀναφορά bezeichnet wörtlich zunächst die Handlung, weiterhin den Gegenstand eines in die Höhe oder zurück bzw. an den Bestimmungsort Tragens, je nachdem, welcher Sinn der Präposition ἀνά vorwiegt. Von solcher Grundbedeutung her ergibt sich für ἀναφορά bzw. ἀναφέρειν eine Mehrzahl von Formen technischen Wortgebrauchs, bezüglich deren auf christl. Seite Zusammenhang mit Nichtchristlichem besteht. Der Begriff einer Meldung (A) liegt einer ersten, derjenige einer Darbringung (B) einer zweiten, besonders reichen u. wichtigen weiteren Bedeutungsentwicklung zugrunde, während es sich an dritter Stelle um den Begriff einer Eintragung (C) handelt.

A. ‚Meldung'. I. Nichtchristliches. Meldung oder Berichterstattung, meist an eine hochgestellte Persönlichkeit, bezeichnet ἀναφέρειν be-

reits Herod. 1, 47. 54. 66. 141. 213 u. 8, 69. Eine solche Berichterstattung erfolgt näherhin als Grundlage einer Beschlußfassung oder Entscheidung 3, 70: 7, 149 (ἐς [τοὺς] πλεῦνας); 3, 80 (ἐς τὸ κοινόν); Thuc. 5, 28 (ἐς τὰς ἀρχάς); Plato leg. 9, 864 D (τοῖς δικασταῖς). Einem Orakel gegenüber nimmt sie Herod. 1, 157; 6, 66 den Charakter einer Befragung an. Auf entsprechenden Gebrauch des Substantivs weist es schon zurück, wenn dieses wie PsAristot. rhet. ad Alex. 1 (ἡ ἀναφορὰ περὶ πάντων πραγμάτων εἰς τὸν δῆμόν ἐστιν) im Sinne letzter Entscheidung oder Zuständigkeit verwendet wird, wobei ἀ. ἐστιν oder γίγνεται (letzteres zB. Polyb. 6, 17, 6; 22, 13, 6; 25, 4, 1) zunächst als ein ‚Bericht ist zu erstatten' gefaßt worden sein muß. In der Tat läßt auch weiterhin eine Wendung wie ποιεῖσθαι τὴν ἀ. (zB. Polyb. 5, 26, 8; 28, 11, 12; Diod. 18, 4, 17 u. 16,6) gelegentlich einen Zweifel darüber zu, ob sie im Sinne einer Berichterstattung oder in dem grundsätzlicher Überlassung der Entscheidung zu verstehen ist. Inschriftlich wird durch ἀναφέρειν in Fällen wie Ditt. Syll.[3] 635, 24; 953, 73f amtliche Berichterstattung, in einem solchen wie ebd. 672, 21f Berichterstattung zwecks Einholung der Entscheidung einer höheren Instanz u. 578, 23 durch ἀναφορά diese zur Rechtsgültigkeit eines schon vollzogenen Vorgangs notwendige Einholung selbst bezeichnet. In einem inschriftlich erhaltenen Erlaß der Kaiser Marc Aurel u. L. Verus vJ. 162 oder 163 (Ditt. Or. 508, 6) werden als Gegenstand eines den römischen Prokonsuln gegenüber geschuldeten ἀναφέρειν die Schwierigkeiten oder Zweifelsfälle (περὶ ὧν ἠπόρεις) bezeichnet, die sich einem λογιστής der γερουσία von Ephesus in seiner amtlichen Tätigkeit ergeben. In der Sprache der Papyrusurkunden wird zunächst der im vorstehenden behandelte Gebrauch des Verbums weiter belegt (absolut bzw. PLond. 409, 30 mit dem Zusatz εἰς γνῶσιν; weiteres bei Preisigke, Wb. 111 nr. 11 [3. Jh. vC. bis 4. Jh. nC.]), sodann der vom 1. bis 3. Jh. nC. nachweisliche Gebrauch eines ἀναφόριον (Preisigke, Wb. 112; dazu PGreci e Latini 1159, 4; W. L. Westermann-L. J. Kraemer, Greek papyri in the library of Cornell University [New Y. 1926] 14, 9), schließlich besonders häufig die Verwendung von ἀναφορά selbst zur Bezeichnung einer an eine amtliche Stelle gerichteten Eingabe (Belege vom 3. Jh. vC. bis 1. Jh. nC. bei Preisigke, Wb. 111f nr. 1; dazu PGreci e Latini 767, 25). Daß diese Eingabe vielfach den Charakter einer Anzeige, Beschwerde oder Bittschrift trägt, ist dabei in den Verhältnissen begründet; eine den Adressaten unterrichtende Darlegung des Tatbestandes bildet aber immer ein bezeichnendes Moment (vgl. PFay. 129, 8f: ἵν' οὖν ἴδῃς ἀναφέρω).

II. Christliches. Das Fortleben des Sprachgebrauchs der Papyri bis tief in die christl. Zeit belegen für Verbum u. Substantiv Beispiele wie PMasp. 67029, 14 aus dem 6. u. PLond. 1084, 1 aus dem 7. Jh. bzw. PFlor. 364, 2 aus dem 6. Jh. neben POxy. 67, 4 vJ. 338. Daneben werden nun in der Martyrienliteratur, anschließend wohl an einen damit indirekt greifbar werdenden u. auch der Titelgebung des Apokryphons Ἀναφορὰ Πιλάτου ἡγεμόνος περὶ τοῦ δεσπότου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πεμφθεῖσα Αὐγούστῳ Καίσαρι ἐν Ῥώμῃ (Tischendorf, EvAp 435/49) zugrundeliegenden tatsächlichen Wortgebrauch der Verfolgungszeit, als ἀναφοραί die (fiktiven) auf Christenprozesse bezüglichen Eingaben röm. Provinzialbeamter an den Kaiser bezeichnet; so in den Akten des Kyprian u. der Julitta (Studia Sinaitica 8, 76; syr. Text ebd. 9, 274; übers. ebd. 10, 201), wo diese ἀ. ein kurzes Begleitbillet darstellt, mit dem die als ὑπομνήματα bezeichneten Prozeßakten u. die Angeklagten selbst dem Kaiser zugesandt werden; so in den originalsyrischen Akten des Ḥabib (W. Cureton, Ancient Syriac documents [London 1864] 74; Übers. 73, 12), wo mit einer ausführlicheren Berichterstattung die Bitte um Anweisung für das weitere Verfahren verbunden ist. Sodann ist in der Urkundenmasse von Konzilsakten des griech. Ostens ἀναφορά Bezeichnung für Eingaben, die seitens der Gesamtheit oder bestimmter Gruppen der Konzilsväter bzw. deren Führer an Kaiser u. Hof gerichtet werden u. auf Grund der gegebenen Sachlage inhaltlich vielfach den Charakter einer Beschwerde oder eines Gesuchs annehmen. Beispiele: AConcOec tom. I, 1, 3 p. 3, 2; 1, 3 p. 10, 25; 1, 3 p. 28, 20; 1, 3 p. 32, 15; 1, 3 p. 63, 22; 1, 3 p. 65, 1; 1, 5 p. 13, 24; 1, 5 p. 124, 29; 1, 5 p. 125, 23; 1, 5 p. 129, 26; 1, 5 p. 131, 7. 31; 1, 5 p. 133, 34; 1, 7 p. 69, 5; 1, 7 p. 78, 38; tom. 3 p. 62, 18; W. Cureton, Corpus Ignatianum (London 1849) 342. Dieser Sphäre stehen inhaltlich nahe die durch den Praeses der Thebais in der Sache des Nestorius an den kaiserlichen Hof gerichteten Schriftstücke, auf die Nestorius in einem Schreiben an den Hof als ἀνενεχθέντα sich beruft (Euagr. 1, 7), u. eine nach Cyrill. Scythopol. v. Sabae 54 (146, 26 Schwartz) an Kaiser Justinus ὑπὲρ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Σάβα καὶ τῶν λοιπῶν τοῦ ἐρήμου ἡγουμένων gerichtete ἀ., während Severian. Gabal. mundi creat. 1, 7 (PG 56, 438) mit dem Wort allgemein u. regelmäßig an den Kaiser erstattete Berichte der provinzialen ἄρχοντες zu be-

zeichnen scheint (darüber H. Valesius zu der Euagrius-Stelle). Grundsätzlich den engeren Begriff der Bitt- u. Beschwerdeschrift sichert für ἀ. im Sprachgebrauch des späteren byzantin. Hof- u. Ämterwesens Codin. off. 5, 65: ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων δέχεται τὰς τῶν αἰτούντων καὶ τῶν ἀδικουμένων ἀναφοράς. Als Wiedergabe von lat. suggestio bezeichnet dagegen in der griech. Übersetzung der afrikanischen Synodalakten des ausgehenden 4. u. frühen 5. Jh. ἀναφορά auch die mündliche Darlegung u. die Anträge einzelner Bischöfe (Coll. canonum eccl. Afric. 47. 57. 68. 100; dazu im gleichen Sinn 6: τὸ ἀνενεχθέν).

B. ‚Darbringung'. I. Nichtchristliches. Im Sinne eines Darbringens an eine übergeordnete Stelle wird ἀναφέρειν im profanen Bereich zur Bezeichnung der Leistung des Einzelnen an die Gemeinschaft (Diod. 5, 45), der Steuer- u. Tributzahlung (Polyaen. 1, 34 bzw. Appian. Pun. 54; ders. Maced. 2; ders. Syr. 38) gebraucht. Dem entspricht die Bedeutung einer Zahlung, näherhin (unter dem Einfluß des durch ἀνά ausdrückbaren Begriffes der Wiederholung) einer Zahlungsrate, die das Substantiv inschriftlich (Ditt. Or. 225, 17; zwischen 261 u. 246 vC.) u. im Sprachgebrauch der Papyrusurkunden besitzt (Belege vom 3. Jh. vC. bis 4. Jh. nC. bei Preisigke, Wb. 112 nr. 2, dazu PGreci e Latini 814, 12). Auf ein Darbringen an eine Gottheit bezieht sich das Verbum in einer PsAristot. oec. 21 erzählten Anekdote (angeblich auf Befehl der Demeter läßt Dionysios von Syrakus in deren Tempel Schmuck zusammenbringen, um sich dann selbst desselben zu bemächtigen); ferner in dem großen Kanopos-Dekret des Ptolemaios III Euergetes vJ. 238 (Ditt. Or. 56, 68: ein Opfer von Ähren wird zur Zeit der Getreideaussaat durch ‚hl. Jungfrauen' dargebracht u. beim Kultbild der Berenike niedergelegt). Im Sprachgebrauch der LXX bildete das Wort die gegebene Entsprechung des Kausativstammes der Wurzel עלה (emporsteigen), vor allem in der speziellen Bedeutung des Darbringens eines (besonders Brand-) Opfers, d. h. wörtlich seines Hinaufhebens auf den Altar. Neben dieser feststehenden u. durchgängigen Verwendung von ἀναφέρειν findet sich in der LXX auch noch eine allgemeinere; ἀ. erscheint da, wo es sich irgendwie um ein Darbringen an Gott handelt, so zur Wiedergabe von הִקְטִיר (rauchen machen) Ex. 19, 18. 25; 30, 27; Lev. 2, 11; 3, 5. 11; 4, 10. 19. 26. 31; 6, 15. 26. 35: 7, 20; 8, 16. 19f. 27; 9, 10. 20; 16, 25; Num. 5, 26; 18, 12; הִקְרִיב (nahe bringen) Lev. 3, 14; הֵבִיא (kommen lassen) 1 Reg. 18, 27; 1 Chron. 29, 21. 31. 37; ja sogar einfachem עָשָׂה (machen) 3 Reg. 12, 27; Jes. 66, 20. Das in Verbindung mit dem Kausativstamm der Wurzel עלה naturgemäß besonders häufige, weil selbst von ihr gebildete Objekt עֹלָה (Brandopfer) wird dagegen im allgemeinen in bloß sachlicher Entsprechung durch ὁλοκαύτωμα, ὁλοκαύτωσις, ὁλοκάρπωσις wiedergegeben. Nur Ps. 50 (51), 19 erfolgt eine Wiedergabe durch das wörtlich entsprechende ἀναφορά. Grundsätzlich hat diese wörtliche Entsprechung, wie die sämtlichen einschlägigen Zitate seiner Übersetzung (Gen. 8, 20; 2 Reg. 17; 4 Reg. 16, 15 ohne Namensangabe; Job 42, 8; Ps. 19 [20], 4; 50, 51, 8) erhärten, erst Symmachus gewählt, dessen Sprache u. Stil höheren Ansprüchen zu genügen suchen. In sakraler Bedeutung verwendet ἀ. (hart neben λιτανεία) auch das Zaubergebet PGM III 583f. 586/8, jedoch nicht so sehr im Sinn der Darbringung einer dinglichen Gabe, als in dem unmittelbar von der Grundbedeutung ausgehenden Sinn einer Erhebung des menschlichen Geistes zur Gottheit (587f: τὴν λ. ν., τὴν προσσ΄σ[τ]ασιν, τὴν ἀναφορὰν τοῦ πνεύματος τοῦ λεκτικοῦ).

II. Christliches. Den Sprachgebrauch der LXX setzen die von einem θυσίαν (bzw. θυσίας) ἀναφέρειν redenden ntlichen Stellen Hebr. 3, 27; 13, 18; 1 Petr. 2, 5 fort. Entsprechend dem hier für das Verbum vorliegenden allgemeinen Sinn wird Orig. comment. in Joh. 6, 15 (161, 20 Preuschen) auch unter Gebrauch des Substantivs die christl. ἀναφορά dem atl. Opferkult gegenübergestellt. Weiterhin eignet dem Substantiv dann aber eine speziell eucharistische Bedeutung, wobei näherhin eine Bezeichnung (a) der eucharistischen Opferhandlung, (b) des ihrem Vollzug zugrunde liegenden Liturgieformulars, (c) der dinglichen Opfergabe des eucharistischen Brotes u. (d) der dieses bedeckenden Hülle in Betracht kommt. — a. Als ein ἄρτον ἢ ποτήριον ἀναφέρειν wird anläßlich des Verbotes eines Vollzugs derselben durch den Diakon die Feier der Eucharistie Conc. Ancyr. 2 (2, 513 Mansi) bezeichnet, ein Ausdruck, dem anderwärts (zB. Conc. Nicaen. 18 [2, 676 Mansi]; Const. Ap. 8, 28, 4 [530, 19 Funk]) objektloses προσφέρειν entspricht. Auf einen gleichen absoluten Gebrauch des Verbums muß es zurückgehen, wenn neben dem zunächst in diesem Sinne häufigeren προσφορά (zB. Conc. Nic. 18; Laodic. 58 [Mansi 2, 676. 574]; Joh. Chrys. ep. ad Hebr. hom. 17, 2 [PG 63, 129]) auch ἀναφορά als Bezeichnung der Eucharistiefeier erscheint u. dementsprechend als Fremdwort von der syr. Lexikographie (Bar Bahlul ed. R. Duval 1, 142, 2. 143, 2. 196. 5f; Payne-Smith, Thesaurus Syriacus 274) in die-

sem Sinne erklärt wird, wobei die Wiedergabe eines ‚sacra Anaphora' auf ein besonders hohes Alter der originalen Vorlagen der syrischen Übersetzungstexte hinweisen dürfte. Einem Wortgebrauch im allgemeinen Sinne des heutigen ‚Messe' zur Bezeichnung des gesamten in der eucharistischen Mahlfeier zum Abschluß kommenden Gottesdienstes, wie er zB. bei Geront. v. Melan. 48 (Anal. Boll. 22, 93, 32f) u. wohl auch Can.Ap. 8 u. weiterhin bei Timotheos I v. Alexandria resp. can. (PG 39, 1301 C), Pallad. v. Chrysost. 10 (PG 47, 34) u. im griech. Text der Ep. 9 Martins I (PL 87, 171 A) vorliegt, steht ein spezieller gegenüber, nach welchem A. entsprechend dem römischen ‚actio' (vgl. infra actionem u. Canon actionis) nur den jene Mahlfeier vorbereitenden Hauptteil des Ganzen als eine Opferhandlung einführt, so Const. Ap. 2, 59, 4 (173, 9 Funk), wo die ϑυσίας ἀναφορά ausdrücklich von den vorangehenden προφητῶν ἀναγνώσεις καὶ Εὐαγγελίου κηρυκία u. der folgenden τροφῆς ἱερᾶς δωρεά unterschieden wird, u. dem Zusammenhang nach auch 8, 11, 11 (494, 16 Funk). Diesem letzteren Sprachgebrauch entspricht es, wenn innerhalb des liturgischen Formulars selbst den fraglichen Hauptteil ein für die syropalästinensische Liturgie durch Anastasius Sin. s. synax. (PG 89, 833 B), für die byzantinische durch Germanus hist. mystag. (JThSt 9 [1908] 392; in der lat. Übersetzung aus der Zeit Karls d. Kahlen: oblationem) erstmals bezeugter Diakonruf auffordert (Brightman 49, 12/9. 383, 28f): .. πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ (bzw. τὴν ἁ.ν ἀ.ν) τῷ ϑεῷ (bzw. ἐν εἰρήνῃ) προσφέρειν u. wenn in der ältesten Hs. der byzant. Liturgie Barb. gr. 336 des 8/9. Jh.s die εὐχή der Katechumenenentlassung als λεγομένη παρὰ τοῦ ἱερέως πρὸ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς bezeichnet wird. Bemerkenswert ist es, daß ἀναφορά dabei nur von der sakramentalen Opferhandlung, niemals wie προσφορά auch oder sogar ursprünglich von den Gaben der Gemeinde bzw. deren Darbringung gebraucht wird. — b. Das Formular, das dem Vollzug der im engeren Sinne A. genannten liturgischen Opferhandlung dient, die εὐχὴ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς oder die εὐχαὶ τῆς ϑεϊκῆς ἀναφορᾶς, wie Symeon Metaphr. v. s. Marci 7 (PG 115, 168 C) u. noch Joh. Mosch. prat. spir. 196 (PG 87, 3081 A) sich streng korrekt ausdrückt, wird alsdann selbst als A. bezeichnet, so von Joh. Mosch. aO. 25 (2872 A) u. 150 (3016 B) u. schon von Leontios c. Nestor. et Eutych. 3, 19 (PG 86, 1368 C), wie das gleiche in der Novelle 137, 6 Justinians u. bei Joh. Mosch. aO. (2869 D) mit dem ursprünglich als synonym empfundenen, späterhin zur Bezeichnung der Zubereitung der eucharistischen Elemente verwendeten προσκομιδή geschieht; vgl. Joh. Mosch. aO. 150 (3016 B): ἡ εὐχὴ τῆς ἁγίας προσκομιδῆς. A. als textliche Größe ist so von Haus aus das im Euchologion von Thmuis (Funk, Const. 2, 172, 4) die Überschrift εὐχὴ προσφόρου tragende eucharistische Hochgebet, das mit dem eucharistischen Dankgebet u. der allgemeinen Fürbitte den Einsetzungsbericht, die an ihn anschließende Anamnese u. die in der ‚Epiklese' vereinigten Bitten um den Wandlungsvollzug u. die Heilsfrüchte der Kommunion zusammen schließt. Entsprechend bieten dann auch noch die Barberini-Hs. u. die griech. Markusliturgie (Brightman 321, 27 bzw. 123, 16) hinter dem das eucharistische Hochgebiet enleitenden Dialog den Vermerk: ὁ ἱερεὺς (ἀπ)άρχεται τῆς (ἁγίας) ἀναφορᾶς, zu dem auch Nicetas Paphlago v. s. Ignatii (PG 105, 544 C) zu vergleichen ist. Einen weiteren Umfang hat der textliche Begriff der A. in der monophysitischen Liturgie Syriens u. Ägyptens gewonnen. Die als Anaphoren bezeichneten rund 70 verschiedenen syrischen Formulare der ersteren, deren älteste noch Übersetzungen aus dem Griechischen sind u. die großenteils auch von den Maroniten übernommen wurden, beginnen mit dem Vorbereitungsgebet zum Friedenskuß, u. noch etwas früher beginnt die koptische Anaphora unter dem Namen des Kyrillos (übersetzt bei Renaudot 1, 1/51; Brightman 158/88), um erst mit dem Dankgebet nach der Kommunion zu schließen. Sogar die ganzen dem Basilius u. Gregor v. Nazianz zugeschriebenen koptischen Meßformulare (übersetzt bei Renaudot 1, 1/37), werden in den Druckausgaben als Anaphoren bezeichnet. Seltener als die einheimischen Bezeichnungen akuatêta querbân (Lobpreisung des Opfers) u. qedâsse (Konsekration) ist fremdwörtlich anfûra für 15 äthiopische, in ihrem Umfang wesentlich mit den syrischen Anaphoren übereinstimmende Formulare. Wenigstens noch um ein Gebet weiter vorverlegt ist der Anfang des entsprechenden liturgischen Gebildes bei den Armeniern, die von einer größeren Zahl noch erhaltener einschlägiger Formulare nur mehr das eine Athanasius zugeschriebene gebrauchen (übersetzt bei Brightman 432/55), u. bei den Nestorianern bzw. unierten Chaldäern, bei denen sich unter der Bezeichnung qûddâšâ (Konsekration) oder qûrbânâ (Opfer) nur die drei ‚der Apostel', des Theodor v. Mopsuestia u. des Nestorios (übersetzt bei Renaudot 2, 578–632) erhalten haben. Über Ausgaben u. weitere Übersetzungen dieser orientalischen Texte

vgl. die Nachweise bei Baumstark, Lit. comp. 229. 231f. 234. 237. 240. 241f. 244f; speziell bezüglich der syr.-monophysitischen s. H. Fuchs, Die Anaphora des monophysit. Patriarchen Jôḥannān I (1926); Hanssens 3, 592/615 bzw. die Übersetzungen bei Renaudot 2, 1/543. — c. Im Begriff der A. als des eucharistischen ‚Opfers' war unmittelbar der der Opfergabe wie der der Opferhandlung gegeben. Doch ist in diesem dinglichen Sinn von Stellen wie Euseb. h. e. 4, 43, 18 u. dem eucharistischen Hochgebet des Serapion v. Thmuis (174, 9 Funk) an vorwiegend προσφορά gebraucht worden. Ein entsprechender Gebrauch des anderen Kompositums hat eine eigentümliche Verengerung dahin erfahren, daß A. wie das lateinische hostia zur Bezeichnung speziell des eucharistischen Brotes verwendet wird, so wenn Greg. Pachymeres Andronic. Palaeol. 1, 28 (2, 79, 1 Bekker) von dem am ‚Käsesonntag' für die Präsanktifikatenliturgien der folgenden Quadragesima vorgeweihten ἀναφοραί redet u. dann von einer einzelnen vom Vorjahr her in der Pyxis vorgefundenen ἀναφορά erzählt; so wenn der Lateiner Kardinal Humbert dialog. 38 (C. Will, Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saec. XI. composita extant [1861] 109, 25/27) im Anschluß an griech. Ausdrucksweise von dem Augenblick der Meßfeiern der Kirchen Roms u. Jerusalems redet: ‚cum ipsa sancta patina sanctam anaphuram, id est oblationem exaltant'. — d. Ausdrücklich als der Sprache des palästinensischen Ritus eigentümlich bezeugt auf griech. Boden eine Notiz des Sabastypikons (Dmitriewskij, Τυπικά 2, 14 nach der Hs. Sin. 1094 des 12/13. Jh. bzw. 608 nach dem Athostypikon einer Hs. von Panteleimonos aus dem J. 1841), die in die Präsanktifikatenliturgie des byzantin. Triodions (Ausg. Rom 1879, 134) u. Euchologions (Ausg. Rom 1879, 114) überging, die Verwendung von A. als Name der sonst gewöhnlich ἀήρ, aber auch νεφέλη u. ἀνώτατος πέπλος genannten größeren Decke (κάλυμμα) über Kelch u. Patene. Auf syr. Boden kehrt dieser, hier lexikographisch durch Bar Ali (bei Payne-Smith, Thes. Syr. aO.) bezeugte Wortgebrauch schon in den ältesten Hss. der syr. Jakobusliturgie (8/9. Jh.), bei Moses bar Kēphā in seinem Liturgie-Kommentar (R. H. Connolly-H. W. Codrington, Two Commentaries on the Jacobite Liturgy [London 1913] 36 bzw. 43) u. mit weitgehender symbolischer Ausdeutung bei Dionysios bar Salibi expos. lit. 9 (CSCO Syr. 2, 98, 47 bzw. 65) wieder.

C. ‚Eintragung'. I. Nichtchristliches. Von Eintragungen in irgendwelche listenmäßige Verzeichnisse wird das Verbum ἀναφέρειν zunächst im speziellen Sinn des Verbuchens einer Geldsumme zugunsten oder zu Lasten jemandes gebraucht, wofür urkundliche Belege auf Papyrus aus Ägypten (bei Preisigke, Wb. 111 nr. 9) vom 2. Jh. vC. bis zum 2. Jh. nC. vorliegen. Ein noch älteres Beispiel bietet eine Inschrift aus Priene aus der Zeit Seleukos' I (306/289): Ditt. Or. 215, 35 (ἀνενεγκεῖν τῇ πόλει ἐν λόγῳ). Um die Eintragung in eine Totenliste handelt es sich dagegen PLond. 218, 15 (ἐπιδίδωμι τὸ ὑπόμνημα ὅπως ἀνενεχθῇ ἐν τοῖς τετελευτηκόσι). Von Eintragung in Bücher sakralen Charakters redet Strabo 17, 1, 5: καὶ ταῦτα τῶν ἱερῶν φιλοπραγμονέστερον ἀναφερόντων εἰς τὰ ἱερὰ γράμματα.

II. Christliches. Angesichts dieses nichtchristlichen Wortgebrauchs muß es letztlich zweifellos auf den Begriff der Eintragung in die Namenliste der Diptycha zurückgeführt werden, wenn Verbum u. zugehöriges Substantiv als technische Ausdrücke im Zusammenhang mit der im Rahmen des liturgischen Fürbittengebetes erfolgenden namentlichen Kommemorierung bestimmter Persönlichkeiten erscheinen. In der Tat scheint denn auch ein Ausdruck wie ἡ αὐτοῦ ἐξεκόπη ἀναφορά (Petrus v. Antiocheia an Michael Kerullarios [Will aO. 193. 7]; entsprechend Kerullarios an Petrus 9 [Will 178, 23/5]) nur von der realen Tilgung jenes Eintrags verstanden werden zu können. Umgekehrt läßt sich verbales ἐν τοῖς ἱεροῖς διπτύχοις ἀναφέρειν (Petrus v. Ant. aO. 5 [Will 193, 1]) füglich nur von der dauernden Weiterführung des Eintrags oder sogar von seiner bei der Feier der Liturgie sich wiederholenden Rezitation verstehen. Ausschließlich das letztere ist möglich, wo vollends von einem ἀναφέρειν bzw. ἀναφέρεσθαι des Namens einer Person ἐν τῇ θείᾳ μυσταγωγίᾳ (Can. 14f der Synode des Photius in der Apostelkirche zu Kpel [PG 137, 1065C bzw. 1069A]) oder ἐν ταῖς ἱεραῖς ἁγιστείαις (Urkunde des Patriarchen Georgios Xiphilinos [1192/99] v. Kpel.: Johannis Leunclavii, Juris Graeco-Romani tam canonici quam civilis tomi duo nunc primum editi cura Marquardi Freheri [Frankfurt a. M. 1596] 298) die Rede ist. Nicht anders zu bewerten dürfte dann auch ein absolutes ἀναφέρειν sein, zu dem als Objekt unmittelbar die Person tritt, um deren Namensnennung es sich handelt (Theodor. Studit. ep. 1, 40 [PG 99, 1056A]; Zonaras über Can. 14 der genannten Synode [PG 137, 1065D]). Ebenso eindeutig im Sinne der Rezitation des in die Diptycha eingetragenen Namens gebraucht das Substantivum eine Urkunde des Patriarchen Nikolaos v. Kpel. aus dem J. 989 (G. Rouillard-

P. Collomp, Actes de Lavra 1 [Paris 1937] 23, 39). Im Sinne eines gelegentlich, so bei Nicolaus Mysticus ep. 53 (PG 111, 248D), dafür eintretenden ὀνόματος ἀνάρρησις wird denn auch hier ἀναφορά mit oder ohne Hinzufügung von τοῦ ὀνόματος (zB. in Urkunden der Patriarchen Germanos II [1222/40], Manuel Charitopulos [1215/22] u. Georgios Xiphilinos [Johannis Leunclavii aO. 205f. 243. 284]) zu fassen sein.

A. Baumstark, Die Messe im Morgenland (1906); Liturgie comparée, Conférences faites au prieuré d'Amay (o. J.). – F. Cabrol, Art. Anaphora DACL 1, 1898/918. – W. H. Frere, The Anaphora or great eucharistic prayer (Lond. 1938). – J. N. Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus 2/3 (Rom 1930/32). – H. Lietzmann, Messe u. Herrenmahl² (1926). – Pl. de Meester, Art. Grecques liturgies: DACL 6, 1591/662. – Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien u. kirchliche Überlieferung 1/3 (1914/16).

A. Baumstark.

Anargyroi (ἀνάργυροι) s. Arzt B, Arzthonorar, Kosmas u. Damianus, Kyros u. Johannes.

Anathema. A. Wortbedeutung. Das hellenistische ἀνάθεμα (v. ἀνατίθημι), im klass. Griechisch ἀνάθημα, bedeutet ‚Weihegeschenk', ‚Opfergabe'. Diese Bedeutung hat A. auch in der LXX (2 Macc. 2, 13; 9, 16; Judith 16, 19) sowie bei Lc. 21, 5, wo mehrere Hss. die Lesart ἀνάθημα bieten. Joh. Chrys. erklärt auch Rom. 9, 3 von dieser Bedeutung her (in Rom. hom. 16 [PG 60, 549]). — Sonst wird aber ἀνάθεμα von der LXX fast regelmäßig als Übersetzung von חֵרֶם gebraucht (Num. 21, 3; Jdc. 1, 17; Jos. 6, 17; 7, 12; Sach. 14, 11), dessen Wurzel ursprünglich ‚verbieten, absondern, weihen', weiterhin (im Hiph'il) ‚vernichten' bedeutet. Ein Gegenstand soll, ähnlich wie durch das lat. sacer esto, dem menschlichen Gebrauch entzogen u. dauernd der Gottheit zur Verfügung gestellt, bei gottwidrigen Personen u. Gegenständen der Vernichtung überliefert werden; in diesem Fall ist A. also ‚Banngelübde' oder ‚Bannfluch'. — Ähnliche Gebräuche wie der soeben bezeichnete werden auch von den Assyrern (Bann durch Vernichtung: 2 Reg. 19, 11), Römern (devotio: Liv. 8, 9, 5/8; 8, 10, 11/4; Weihe der zum Tode bestimmten Verbrecher an die unterirdischen Gottheiten: Dion. Hal. 2, 10), Kelten (Unantastbarkeit des den Göttern geweihten [ἀνατεθειμένος] Goldes: Diod. 5, 27; Vernichtung der lebenden u. Ansammlung der übrigen Kriegsbeute als Weihe an die Götter: Caes. b. Gall. 6, 17), Germanen (Weihe der Siegesbeute an Thor u. Wodan durch Vernichtung alles Lebenden: Tac. Ann. 13, 57) berichtet. — Das Wort A. selbst kommt allerdings auch außerhalb der Bibel vor. So auf einer Fluchtafel des 1. oder 2. Jh. nC. (CIA App. XIIIf; dazu Deißmann, LO⁴ 74); am Schluß steht hier in größeren Buchstaben ανεθεμα, außerdem findet sich noch dreimal αναθεματιζειν. Allerdings ist hier jüdischer Einfluß nicht ganz von der Hand zu weisen, zudem auch Z. 12 αβραικοις vorkommt. So gehört also der Ausdruck jedenfalls hauptsächlich dem biblischen (u. kirchlichen) Wortschatz an.

B. Altes Test. Im AT ist A. (bzw. ḥérêm) der Bann u. das Banngut. Der Bann unterscheidet sich vom Opfer u. von der Weihe dadurch, daß das Gebannte unmittelbar Gott überwiesen wurde u. unauslösbar war (Lev. 27, 28). Banngut konnten Personen u. Sachen werden. Das A. wurde namentlich im Kriege als Recht des Eroberers angewandt (Jos. 11, 21; 1 Sam. 15, 3. 9). Das Banngut fiel der Tötung (Lev. 27, 29; Dtn. 13, 16; Jos. 10, 28. 35. 39) oder der Vernichtung, meist durch Feuer (Dtn. 13, 17), anheim. Wegen dieser Wirkung wurde der eigentliche Inhalt von A. von der Vulgataübersetzung nicht erkannt u. farblos mit interficere, delere (Num. 21, 2f; Jdc. 1, 17), vastare (2 Reg. 19, 11) wiedergegeben; nur manchmal findet sich anathema (Jos. 6, 17; Dtn. 7, 26 u. ö.) u. einmal anathematizare (1 Macc. 5, 5). Doch gab es auch eine mildere Auffassung, wonach das A. den Priestern überwiesen (Num. 18, 14; Ez. 44, 29), Jungfrauen u. Kinder geschont wurden (Jdc. 21, 11). Wer sich Banngut aneignete (Dtn. 7, 26; Jos. 6, 18; 7, 10) oder sich weigerte, das A. zu vollstrecken (1 Reg. 20, 42), verfiel selbst dem Bann. — In der späteren Zeit bedeutet A. Ausschluß aus der Gemeinde mit Vermögenseinziehung (Esr. 10, 8); in diesem Sinne u. nicht als Synagogenbann (נדוי, vgl. Strack-B. 4, 1, 329/31; M. J. Döller, Der Bann im AT u. im späteren Judentum: ZkTh 37 [1912] 13f) sind auch die Ausdrücke des NT zu deuten: ἀποσυνάγωγον ποιεῖν (Joh. 16, 2), ἀποσυνάγωγον γενέσθαι (Joh. 9, 22; 12, 42; 16, 2) u. ἀφορίζειν (Lc. 6, 22). Justin. dial. 47 berichtet von den Verwünschungen der Juden gegen die Christen in den Synagogen (καταναθεματίσαντας καὶ καταναθεματίζοντας; sachlich ähnlich c. 16. 93. 96. 137). — Desgleichen waren den Juden Selbstverfluchungen geläufig, zB. Act. 23, 14: ἀναθέματι ἀνεθεματίσαμεν ἑαυτούς.

C. Neues Test. Im NT kommt A. in mehrfacher Bedeutung vor: 1. im Sinne von Weihegeschenk: Lc. 21, 5 (s. oben A); 2. als Fluchwort u. zwar a. im Sinne eines gewöhnlichen Fluchworts (1 Cor. 12, 3: ἀ. Ἰησοῦς); b. als Selbstverfluchung (so Rom. 9, 3: Paulus wünscht

selbst Gegenstand des göttlichen Fluches zu sein u. damit von Christus getrennt zu werden zur Rettung seiner Stammesbrüder; vgl. Gal. 3, 13; Mc. 14, 71); c. als wirklicher Bannfluch, der eine Scheidung von Christus nach sich zieht (so Gal. 1, 8. 9, wo sich schon die Formel εἴ τις . . , ἀ. ἔστω zeigt, die dann für die synodalen Anathematismen vorbildlich wird; 1 Cor. 1, 16: ἀ. ἤτω, wo der Zusatz μαρὰν ἀθᾶ spätere Kanonisten veranlaßt hat, ein besonderes A. Maranatha anzunehmen, das eine Aussöhnung für immer verhindert, zB. Bened. XIV syn. dioec. 10, 1, 7). Das paulinische A. im Sinne von c darf nicht mit der excommunicatio gleichgesetzt werden. Auch an eine unmittelbare Übernahme des atlichen Begriffs oder an eine bewußte Anlehnung an synagogale Bräuche ist nicht zu denken (vgl. Hinschius 4, 691_2). Es scheint geradezu Absicht zu sein, daß Paulus sich bei Zuchtmaßnahmen, die dem jüdischen Bann am meisten ähneln, des Ausdrucks A. nicht bedient (1 Cor. 5, 1/6; 1 Tim. 1, 19). Das paulinische A. ist eine sakrale Formel u. bedeutet die völlige Scheidung von Christus, den seelischen Tod, die Verdammnis.

D. Kirche. Im nämlichen Sinn geht A. auch in den kirchl. Sprachgebrauch über. Mit der Verfestigung u. Weiterbildung des kirchengemeindlichen Lebens tritt die Wirkung des A. auf die kirchliche Mitgliedschaft mehr in den Vordergrund, so daß A. gleichbedeutend wird mit *excommunicatio. Ein technischer Unterschied ist aber erst zu Beginn des MA wahrzunehmen (Syn. v. Tours II vJ. 527 cn. 24 [Mansi 9, 804]). Bezeichnend für den Sinneswandel des paulinischen A. ist das Synodalschreiben der in Serdica iJ. 343 versammelten Bischöfe, in dem die Leugner der Gottheit Christi von der kath. Kirche getrennt u. vom christl. Namen geschieden werden; sie sollen A. sein unter ausdrücklicher Berufung auf Gal. 1, 9 (Theodrt. h. e. 2, 8, 34. 35 [112 P.]). Auch in der Vorrede der Synode v. Gangra heißt es, der Ungehorsame werde ,als Häretiker anathematisiert und von der Gemeinschaft der Kirche geschieden'. Die 20 Canones dieser Synode haben die Formel: ,wenn jemand . . ,sei er Anathema' (Mansi 2, 1100/05; Lauchert 79/83). Insbesondere wird das A. zur Verurteilung u. Verdammung von Irrlehren u. Irrlehrern benutzt: zB. der Schluß des Symbolums von Nicaea (Thdrt. h. e. 1, 12, 8 [51 P.]); Syn. v. Laodicea cn. 29 (ἔστωσαν ἀ. παρὰ Χριστῷ. [Mansi 2, 570; Lauchert 75]); Syn. v. Elvira cn. 52 (Mansi 2, 14; Lauchert 21). — Als Strafe nur gegen Laien wird das A. verhängt von der Syn. v. Ephesus vJ. 431 (Cod. Iust. 1, 1, 3) u. v. Chalcedon iJ. 451 cn. 2. 27 (Mansi 7, 360. 369; Lauchert 89. 96), während den Geistlichen die *Absetzung angedroht ist. — Über A. als Akklamation vgl. *Akklamation C 4. — Zum Ganzen auch *Fluch.

J. Behm, Art. ἀνάθεμα: ThWb 1, 356f. – L. Brun, Segen u. Fluch im Urchristentum (1931). – A. Deissmann, LO[4], s. Register. – P. Hinschius, System d. kath. Kirchenrechts 4 (1888) 691/788. – F. Kober, D. Kirchenbann nach d. Grundsätzen d. can. Rechts (1857). – Ch. Michel, Art. Anathème: DACL 1, 2, 1926/40. – N. München, D. kanon. Gerichtsverfahren u. Strafrecht[2] (1866). – Suicer 1, 1728, 268/73.

K. Hofmann.

Anatomie. A. Methoden der Anatomie. I. Nichtchristlich. Die Lehre vom menschlichen Körper war in der Antike ein Teil der Philosophie. Die Vorsokratiker waren Naturforscher u. Ärzte (über Einzelheiten ihrer anatomischen Forschungen vgl. Sudhoff 56 und Hopf 74). Die Schlachtenschilderungen mit oft grausamsten Einzelheiten bei Homer u. den späteren Historikern zeigen, daß die Kenntnis des menschlichen u. tierischen Körpers nicht auf fachwissenschaftliche Kreise beschränkt war. Zur systematischen Erwerbung anatomischer Kenntnisse gab es verschiedene Möglichkeiten (vgl. Fuchs 236 u. Hopf 77): 1. mündliche u. schriftliche Überlieferung; 2. Zuschauen bei Opfern, Hausschlachtungen; 3. Zuschauen in der Palaestra (Galen. 2, 374); 4. Beobachtung der im Kampf oder durch Krankheit entstandenen Wunden, die oft auch Einblick in die Körperhöhlen gewährten, u. das Studium der inneren Organe erlaubten (Galen. 2, 224/5. 385/6. 632/4; Paus. 4, 9; Plin. n. h. 11, 70); 5. Besichtigung von unbeerdigten Leichen u. Leichenresten (Galen. 2, 221/2; Herodot 9, 83); 6. Sektion u. Vivisektion von Tieren; 7. Sektion u. Vivisektion von Menschen. Tiersektionen u. Tiervivisektionen waren im ganzen Altertum verbreitet. Alkmaion v. Kroton, Empedokles u. Pythagoras sezierten. Im Corp. Hippocr. ist die Tieranatomie an vielen Stellen nachweisbar (zB. carn. 17; morb. sacr. 3). Das einzige vivisektorische Experiment findet sich in der bezüglich ihrer Echtheit allerdings umstrittenen Schrift de cord. (9, 80 L.). Bei Aristot. ist kein vivisektorisches Experiment nachzuweisen, obwohl er nach Th. Meyer-Steineg (D. Vivisektion i. d. ant. Mediz.: Intern. Mschr. f. Wissensch., Kunst u. Techn. 6 [1912] 1491/1512) sicher seziert und viviseziert hat; vgl. jedoch W. Jaeger, Diokles v. Karystos (1938) 214_2: ,Vivisektionen wurden nicht gemacht.' Höhepunkt der antiken anatomischen u. vivisektorischen Technik bildet das Werk Galens.

Über Einzelheiten seines Instrumentariums, seiner Versuchsanordnungen, der von ihm bevorzugten u. nach bestimmten Gesichtspunkten ausgewählten Tiere vgl. Fr. Ullrich, D. anatom. u. vivisekt. Technik d. Galenos. Diss. Lpz. (1919). Das Mitleid mit den Tieren spielte weniger eine Rolle als die Furcht vor dem Spott der umstehenden Fachleute u. Laien beim Mißlingen der Experimente (Ullrich aO. 35/6). — Daß die reichen anatomischen Kenntnisse in den homerischen Epen nur durch Sektionen von Menschen gewonnen sein könnten, ist von O. Körner (Wie entstanden d. anatomischen Kenntnisse in Ilias u. Odyssee?: Münch. mediz. Wochenschrift 69 [1922] 1484/7) behauptet, von E. Fuld (Praehomerische Sektionen?: ebd. 1731) unter dem Hinweis auf Menschenopfer u. das Verschwinden der anatomischen Kenntnisse in der nachhomerischen Literatur widerlegt worden. Erst für Alexandria, für Herophilos und Erasistratos und nur für die von ihnen begründete dogmatische Schule ist uns die Vornahme von Sektionen und Vivisektionen am Menschen bei Corn. Cels. (med. prooem.) u. Tertullian (an. 10) bezeugt. Galen bestätigt (2, 895), daß Herophilos menschliche Leichen untersuchte. Der Wahrheitsgehalt dieser viel diskutierten u. oft angezweifelten Mitteilungen bei Celsus u. Tertullian wurde zuletzt von Edelstein (50/106) überzeugend bestätigt. Menschliche Sektionen wurden möglich, nachdem sich in der hellenistischen Philosophie die Lehre Platos vom Unwert des Leibes verbreitet hatte; sie wurden nötig mit dem gleichzeitig aufkommenden Mißtrauen gegen den Analogieschluß, der die Übertragung der an Tieren gewonnenen Ergebnisse auf den Menschen bis dahin gestattet hatte. Da Aristot., mit dessen Philosophie die Dogmatiker immer verbunden blieben, die Veränderung des Menschen im Tode lehrte, mußten die Dogmatiker folgerichtig auch zur Vivisektion am Menschen kommen, für die ihnen die Ptolemäer zum Tode verurteilte Verbrecher übergaben. In der Wandlung der philosophischen, nicht der medizinischen Anschauungen liegt der Übergang von der Tier- zur Menschensektion begründet. Ebenso erklärt die erneute Latinisierung des Imperiums, das Vorherrschen der Stoa u. die Ausbreitung des Christentums, daß menschliche Sektionen u. Vivisektionen seit dem 1. Jh. nC. nicht mehr stattfanden. Nur 2 Fälle aus späterer Zeit sind bekannt geworden: die Sektion des Hermogenes (O. Immisch u. L. Aschoff, Die Krankheit d. Hermogenes: PhW 42 [1922] 736/44) u. die bei Galen erzählte Sektion von im Kriege gefallenen Germanen (2, 385; 13, 604). — Zum Unterricht dienten neben den Tier- u. Menschensektionen auch plastische Nachbildungen aus Marmor, ähnlich den in großer Zahl erhaltenen u. für unsere Kenntnisse der antiken A. wichtigen *Weihgaben (vgl. Puschmann). Außerdem konnte Sudhoff in zahlreichen Einzelstudien nachweisen, daß die aus dem 9. bis 15. Jh. bekannten sog. Fünfbilderserien (Darstellungen des Venen-, Arterien-, Knochen-, Nerven- u. Muskelsystems) mit ihrem erklärenden Text, aber auch Darstellungen einzelner Organe, Augen- u. Kindslagenbilder, Laßstellen- u. Wundenmänner in ihren Quellen auf Alexandria oder die Spätantike zurückgeführt werden müssen u. durch direkte Überlieferung oder auf dem Umweg über die persische Medizin ins Abendland kamen (vgl. R. Fuchs, Anatomische Tafeln a. d. griech. Alterthum: Deutsche mediz. Wochenschrift 24 [1898] 12/4; ferner die Arbeiten K. Sudhoffs: AGM 1 [1908] 219/88. 310/5; 2 [1909] 422/5; 3 [1910] 353/68; 4 [1911] 109/28; 7 [1914] 363/6. 367/78, J. Hirschberg u. K. Sudhoff: ebd. 1 [1908] 316; J. Ilberg u. K. Sudhoff: ebd. 2 [1909] 426/8; E. Seidel u. K. Sudhoff: ebd. 3 [1910] 165/87; K. Sudhoff, Ein Beitrag z. Gesch. d. A i. MA, spez. d. anatom. Graphik [1908]).

II. Christlich. Das Christentum, die Erbin der antiken Philosophie, bot seinen Anhängern wie jede antike Philosophenschule auch die Lehre vom Bau des menschlichen Körpers. So ist die Stelle bei Greg. Nyss. zu verstehen (opif. hom. 30 [PG 44, 240 C]): ‚Wenn aber jemand wünschen sollte, die Kirche möchte auch in all diesen Dingen (der Anatomie) seine Lehrmeisterin sein, so daß er für nichts mehr einer von außen kommenden Stimme bedarf (denn das ist das Gesetz der geistigen Herde: wie der Herr sagt, auf keine fremde Stimme zu hören), so will ich auch darüber ein kurzes Wort einschalten' (vgl. Edelstein 69 u. Töply 34f). In der patristischen Literatur finden sich freilich auch feindliche, sogar gehässige Äußerungen gegen Anatomen. Tert. nennt an. 10 Herophilos ‚medicus aut lanius'. August. (civ. D. 22, 24) spricht von medicorum diligentia nonnulla crudelis, quos anatomicos appellant, die alles zu erforschen sucht in carnibus humanis satis inhumane. Aber es fehlt jeder Beweis für eine Hinderung oder ein Verbot menschlicher Sektionen durch die junge christliche Kirche. Vielmehr zeigt die durch das ganze MA hindurch an hohen weltlichen u. geistlichen Fürsten geübte Leichenkonservierung (Einbalsamierung u. Zerstückelung zu Trans-

portzwecken), daß das Christentum anatomischer Forschung nicht hinderlich sein konnte (E. v. Rudloff, Über das Konservieren von Leichen i. MA. Diss. Freiburg [1921] u. P. Diepgen, Über Leicheneinbalsamierung im MA: Janus 26 [1922] 91/4). Nur gegen Mißbräuche bei diesen Verfahren richtete sich eine 1300 von Bonifaz VIII erlassene Bulle (vgl. K. Sudhoff: Mitteilungen z. Gesch. der Medizin u. Naturwiss. 14 [1915] 92).

B. Anatomisches Wissen.

I. Nichtchristlich. Für alle Einzelheiten, auf die hier einzugehen unmöglich ist, muß zT. auf andere Artikel, zT. auf die am Schluß angegebenen Werke von Fuchs, Bloch, Töply, Hopf u. Sudhoff verwiesen werden. Hier sollen nur einige wichtigste Einzelheiten Platz finden. — 1. Gehirn. In das Gehirn verlegte Alkmaion v. Kroton den Sitz der Seele. Dieser Meinung folgten die Hippokratiker u. Plato. Im Corp. hippocr. ist das in zwei Hälften zerfallende, von der dura u. pia mater umgebene Gehirn eine Schleimdrüse, die den im ganzen Körper gebildeten Samen speichert u. nach den Hoden leitet. Nach Diokles v. Karystos dient die rechte Hemisphäre den sinnlichen Wahrnehmungen, die linke dem Verstand. Über die anatomischen Anschauungen des Diokles, der nach Galens Zeugnis als erster griechischer Arzt ein Werk über A. geschrieben hat, vgl. W. Jäger, Diokles v. Karystos (1938) 165/7. Daß Anaxagoras bereits die seitlichen Ventrikel entdeckt hat, konnte W. Sudhoff nicht bestätigen (Die Lehre v. d. Hirnventrikeln in textl. u. graph. Tradition d. Altertums u. MAs: AGM 7 [1914] 149/205). Erst Herophilos beschrieb sie (Galen. 3, 667), nahm in ihnen den Sitz der Seele an (Galen. 19, 315; vgl. Tert. an. 15, 5) u. wurde damit zum Ausgangspunkt der späteren Lehre vom Sitz der Seelenkräfte in den einzelnen Ventrikeln (s. u.). Dagegen nimmt Erasistratos, der Bewegungs- u. Empfindungsnerven unterschied, als Sitz der Seele die Hirnwindungen bzw. die Hirnhäute an. Von den Hirnnerven waren im Corp. hippocr. Trigeminus, Acusticus u. Vagus bekannt. Ruphos v. Ephesos beschrieb die Kreuzung der Sehnerven. Zur Neurologie von Corn. Cels. bis Paulus v. Aegina vgl. W. Creutz, Die Neurologie d. 1./7. Jh. nC. (1934); vgl. ferner Th. Beck, Die Galenischen Hirnnerven in moderner Beleuchtung: AGM 3 (1910) 110/4. — 2. Herz u. Gefäßsystem. Die hippokratische Schrift de corde kennt die beiden miteinander kommunizierenden Kammern, von denen die linke blutleer, schlaffer u. geräumiger als die rechte ist. Das Herz ist Receptaculum des Pneuma. Durch Galen, der die Bluthaltigkeit des linken Ventrikels beobachtete, wird die Ansicht von den zum Austausch zwischen dem Pneuma der linken u. dem Blut der rechten Kammer nötigen Poren der Herzscheidewand für das ganze spätere MA herrschend. Empedokles, mit ihm die sizilische Ärzteschule, Aristot. u. Diokles sahen im Herzen den Sitz der Seele, eine Ansicht, die sich neben der obengenannten hippokratisch-platonischen erhielt u. auch bei Tert. an. 15 zu finden ist. Während in allen vorhippokratischen u. hippokratischen Schriften der Kopf Ausgangspunkt aller Adern ist, wird mit der sizilischen Ärzteschule das Herz zum Zentralorgan des Gefäßsystems (vgl. dazu auch W. Jäger aO. 214_2). Φλέβες bezeichnet die blutführenden Adern, ἀρτηρία zunächst die Luftröhre, später die luftführenden Adern. Ein Unterschied zwischen Arterien u. Venen ist im Corp. hippocr. angedeutet, findet sich bestimmt aber erst bei Herophilos. Nach ihm führen die Arterien Blut u. Pneuma, die Venen nur Blut, nach Galen enthalten beide Blut u. Pneuma. Die hippokratische Osteologie unterscheidet lange u. breite Knochen, kennt Diaphyse, Epiphyse u. das Knochenmark. Galen beschreibt das Periost, Knorpel, Bänder u. Gelenkverbindungen. Die Schule des Marinos, aus der Galen unmittelbar hervorging (Töply 5), beschäftigte sich besonders mit dem Studium der Myologie (über Marinos: Galen. 2, 716; über Lykos: Galen. 18, 100). Über Magen, Leber, Milz u. Nieren als Verdauungs- u. Ausscheidungsorgane vgl. W. Basler, Die Theorie der Ernährung nach Ansicht der Alten: Janus 3 (1898) 248/55; 4 (1899) 595/603. 630/8. Ferner W. Artelt, Geschichte d. Anatomie d. Kiefer u. d. Zähne bis zum Ausgang d. Antike: ebd. 33 (1929) 199/212. 281/300. 310/36.

II. Christlich. Die Darstellung des göttlichen Schöpfungswerkes u. die Verteidigung der Lehre von der Auferstehung des Leibes erforderten von den christlichen Apologeten ein Eingehen auf menschliche Anatomie u. Physiologie (vgl. Harnack 69). Von Harnack in diesem Zusammenhang nicht erwähnt wird der Nachweis der menschlichen Natur Christi, zB. bei Tertullian de carne Christi 9: Considera singulas qualitates, musculos ut glebas, ossa ut saxa .. haec omnia terrenae originis signa et in Christo fuerunt. Über die Angriffe, denen die Lehre von der Auferstehung durch die Vorstellung von Verwesung u. Zerfall des toten Körpers ausgesetzt war, unterrichten zahllose Väterstellen (gesam-

melt bei J. H. Waszink, Carmen ad Flav. Felicem de resurrectione = FlP Suppl. 1 [1937] 68f). Für die Fragestellungen, die sich aus der Forderung der Auferstehung des Fleisches als realer Substanz ergeben u. ihre Lösung bei Augustin vgl. E. Dinkler, Die Anthropologie Augustins (1934) 214/6; s. auch Greg. Nyss. an. et resurr. (PG 46, 137/41); Tert. resurr. carn. 60: Quo enim .. spelunca haec oris, et dentium statio, et gulae lapsus .. cum esui et potui locus non sit? .. et ipsa autem liberata tunc vita a necessitatibus, liberabuntur et membra ab officiis (vgl. ebd. 63). Siehe ferner die realistischen Vorstellungen bei Hieron. c. Ioann. Hieros. ad Pamm. 28 u. 31. — Alle christlichen naturwissenschaftlichen Schriften sind wie die gesamte spätantike medizinische Literatur von der Teleologie Galens beherrscht, lassen aber daneben einen zweiten poetisch-ästhetischen Grundgedanken erkennen: ‚die Vorsehung ist nicht nur auf das Notwendige, sondern auch auf die Schönheit bedacht' (Dion. Al. nat. 4 [PG 10, 1261 A]; vgl. Harnack 74, wo der alle Glieder u. Organe unter diesem Gesichtspunkt abhandelnde Passus übersetzt ist). Ähnlich wird bei Lact. opif. Dei 5 die menschliche Gestalt u. das Knochengerüst nach Zweckmäßigkeit u. Schönheit dargestellt, ebenso Aug. serm. 243, 6: tamen invenimus aliqua quae Deus posuit in corporibus ad nullos usus, sed ad solum decus; ebd. 7: barbae quis usus, nisi sola est pulchritudo? mammillas viri quare habeant? Decet mammillatum pectus et viros (beide Beispiele auch civ. D. 22, 24). — Im einzelnen hat Töply die hierher gehörenden Schriften der griechischen patristischen Literatur nach ihren Quellen u. ihrer Abhängigkeit untereinander dargestellt. Greg. Nyss. gab opif. hom. (περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου) 30 die im Hexaemeron seines Bruders Basil. fehlende Darstellung des Menschen, ohne seine Quellen zu nennen. Er teilt die Organe ein in zum Leben notwendige (Gehirn, Herz, Leber), in Sinneswerkzeuge, Generationsorgane u. in zur Erhaltung der anderen Organe erforderliche (Magen, Lunge); vgl. Greg. Nyss. or. catech. 28. An Erasistratos erinnert die Vorstellung, daß die Hirnhäute lebenswichtiger als die Hirnsubstanz sind (Dion. Exig. gab eine lateinische Übersetzung dieser Schrift Gregors). Ambros. behandelt exam. 6, 9 den Bau des menschlichen Körpers. Des Nemesios Schrift de natura hominis verwendet die Tierkunde des Aristot. u. Galens anatomische Schriften u. wurde nach Töply in ihrer Bedeutung u. Originalität überschätzt. Über die von Nemesios durchgeführte Lokalisation der 3 aristotelischen Seelenkräfte (φαντασία, μνήμη, ἀνάμνησις) in den Hirnventrikeln, die Beziehungen zu gleichzeitigen Versuchen bei Poseidonios u. Augustin u. das Fortleben dieser Vorstellungen im späteren MA vgl. W. Sudhoff: AGM 7 (1914) 157f. Der byzantin. Mönch Meletios (8. Jh.?) hat für de natura structuraque hominis Basilius, Gregor Nyss., Nemesios, Soran u. auch die Tierkunde des Aristot. benützt. Die A. ist kurz nach dem Schema a capite ad calcem abgehandelt u. bildet nur die Grundlage für physiologische u. psychologische Darlegungen. Endglied dieser Reihe ist das nicht sicher datierbare, sich eng an Galens Schrift vom Nutzen der Teile haltende Werk des Theophilus de structura hom., in dem wie bei Meletios die A. hinter physiologischen Erörterungen zurücktritt. Über die ebenfalls mehr physiologische als anatomische Bemerkungen enthaltenden Schriften des Clem. Al. vgl. Harnack 71/3 u. St. d'Irsay. — Die umfangreichste, sich nur mit dem Bau u. den Funktionen des menschlichen Körpers befassende Schrift der lateinischen patristischen Literatur ist Lactant. de opificio Dei, ‚a self-conscious ancillary application of anatomy and physiology to theology' (d'Irsay aO. 537). Ausführliche Inhaltsangaben bei S. Brandt, Über die Quellen von L. Schrift de opif. Dei: WSt 13 (1891) 255/92; Harnack 88/92 u. d'Irsay aO. 537/42 erübrigen hier ein näheres Eingehen auf die alle Glieder u. Organe abhandelnde Schrift. Nichts Gewisses läßt sich nach Lact. über Bauchfell, Nieren, Leber, Herz u. Milz sagen. Er führt die Meinungen an, die in das Herz die Furcht, in die Galle den Zorn, in die Milz die Freude u. in die Leber die libidines rerum venerearum verlegen, entscheidet sich aber nicht: arbitror, ut supra hominem sit, ea liquido pervidere (c. 14). — Isidor behandelt orig. 11 die Naturgeschichte des Menschen. Das für die Entwicklung der A. sonst bedeutungslose Werk enthält Deutungen seltener, für die mittelalterliche A. aber wichtiger Namen (vgl. Töply 85f).

I. Bloch, Byzantin. Medizin: Hdb. d. Gesch. d. Med. hrsg. v. Neuburger u. Pagel 1 (1902) 492–568. – L. Edelstein, Geschichte der Sektion in der Antike: QuStGNMed 3 (1933) 50/106. – R. Fuchs, Geschichte d. Heilkunde b. d. Griech.: Hdb. d. Gesch. d. Med. hrsg. v. Neuburger u. Pagel 1, 153/402. – H. Haeser, Lehrbuch d. Gesch. d. Mediz. 1³ (1875). – A. Harnack, Medicinisches a. d. ältesten Kirchengesch. = TU 8 (1882). – L. Hopf, Die Anfänge der A. bei d. alten Kulturvölkern (1904). – St. d'Irsay, Christ. Medicine and Science in the third Century: JournRel 10 (1930) 531/3. – K. Sudhoff, Kurzes Handbuch d.

Gesch. d. Mediz.[3] (1922). – R. v. Töply, Studien z. Gesch. d. A. im MA (1898). *F. W. Bayer.*

Anbetung s. Gebet.

Anblasen (insufflatio) s. Hauch.

Andania s. Eleusis D.

Andersgläubiger s. Kultfremder.

Anfang s. Brumalia E.

Angelos s. Engel.

Angesicht Gottes. I. Biblisch. ‚A. G.' ist ein Anthropomorphismus, der von der bildlichen Darstellung der Gottheit, besonders vom Kultbild, ausgeht. Vor diesem erscheint nach der ägypt. u. babylon. Religionsübung der Betende, schaut hilfesuchend auf das göttl. Angesicht u. umfaßt unter Umständen das Gewand des Gottesbildes (Nötscher 66). — Trotz der Bildlosigkeit des Kults spielt der Ausdruck ‚A. G.' auch im AT u. NT eine Rolle. Der Begriff läßt sich hier nicht scharf umgrenzen, aber eine selbständige Größe neben u. im Unterschied von Jahwe ist ‚A. G.' auch im AT nicht; es bedeutet vielmehr ‚Jahwe in Person' (Ex. 33, 14f; Dtn. 4, 37; auch Jes. 63, 9 [nach der richtigen Lesart: ‚weder Bote noch Engel, er selbst in Person']). Die ‚Angesichtsengel' der Apokryphen (Hen. 40, 2ff; Jubil. 1, 27. 29; 2, 1; Test. Juda 25; Test. Levi 3. 18) verdanken der irrigen Auffassung von Jes. 63, 9 ihre Existenz. ‚Diener des A. G.' ist der Priester (Test. Levi 4); ‚Brot des Angesichts' heißen die Schaubrote des israel. Heiligtums (Ex. 25, 30 u. ö.), da sie vor der über der hl. Lade gegenwärtig gedachten Gottheit liegen. Durch das Attribut pn ba'al (Angesicht des Baal) soll die punische Göttin *Tanit als das getreue Abbild der männlichen Gottheit, die in ihr erscheint u. wirkt, bezeichnet werden (CIS 1, 287f; Répert. d Epigraphie sém. 2 [1907/14] 452; Nötscher 51). Nur Körperteil (im Gegensatz zu Rücken) ist ‚A. G.' Ex. 33, 23. — Über die Wirkung des A. G. gibt es im AT 2 Vorstellungsreihen: nach der einen muß, wer es mit leiblichen Augen sieht, ohne Rücksicht auf seine sittliche Beschaffenheit sterben; die Gottheit ist in sich unendlich erhaben u. unnahbar (Gen. 32, 31; Ex. 33, 20. 23; Jud. 6, 22f; 13, 22f; vgl. Jes. 6, 5; Hen. 14, 20f); um so mehr bedeutet das ‚zornige A. G.' für den Sünder Unglück u. Tod. Nach der anderen Vorstellung ist ‚A. G. schauen' höchste Sehnsucht u. größtes Glück, das ‚gnädige A. G.' bedeutet (auch in der babylon. Religion) Rettung u. Leben. ‚Abgewendetes', ‚verborgenes A. G.', ‚Weggewiesen werden vom A. G.' ist Entzug der Gnade. Die Frommen ‚suchen' Gott oder das ‚A. G.', indem sie seinen Willen erforschen oder ausführen, die Gottlosen, indem sie sich bekehren. Wer ein schlechtes Gewissen hat, beeilt sich, das ‚A. G.' zu ‚besänftigen' (wörtlich wohl ‚streicheln': 1 Sam. 13, 12; Mal. 1, 9 u. ö.) durch Opfer u. ä. ‚Erheben' u. ‚Leuchten (Licht) des A. G.' ist gesteigerter Ausdruck göttlicher Huld (Num. 6, 25; Ps. 44, 4). Das ‚leuchtende A. G.' erleuchtet auch den Menschen (Hen. 38, 4; Nötscher 144). — ‚Das A. G. schauen', ursprünglich konkret sinnlich auf das Gottesbild bezogen, erhält schon im Babylonischen, besonders in Personennamen, den Sinn ‚Hilfe suchen'. Im AT ist die konkrete Bedeutung verblaßt zu ‚den Tempel, das Heiligtum besuchen' (Ex. 23, 15. 17; Jes. 1, 12 u. ö.), obwohl dort kein Kultbild steht. Die LXX u. die jüd. Masoreten haben den Ausdruck als dogmatisch bedenklich abgebogen in ‚vor Gott erscheinen' (Nötscher 91f). Insofern der Tempel aber nur Symbol, nicht Erfordernis der Gnadennähe Gottes ist, wird ‚A. G. schauen' auch außerhalb des Kultes als mystisches Erleben möglich (ebd. 155). Schließlich wird alles, was im Auftrage, auf Veranlassung, in der Autorität, als Wirkung Gottes geschieht, als ‚vor Gott (vor dem A. G.)' geschehen bezeichnet (ebd. 102). All das ist aber diesseitig. Jedoch die Schwierigkeit, im Diesseits eine gerechte Vergeltung verwirklicht zu finden, führt zur Hoffnung auf ein jenseitiges ‚Schauen des A. G.', für das mit einiger Wahrscheinlichkeit Job 19, 26f; Ps. 11, 7; 16, 11; 17, 15 in Frage kommen. Sicher ist dies erst bei 2 Stellen im NT (Mt. 18, 10; Apc. 22, 4). Dabei ist die Analogie des Hofzeremoniells nicht ohne Einfluß gewesen, wonach ‚das Angesicht des Königs schauen' oder ‚vor dem König stehen' bedeutet: ‚Hofbeamter sein', ‚in königlichem Dienst stehen' (ebd. 77. 83). Die Engel, die das ‚A. G. schauen', sind sonach sozusagen die Hofbeamten Gottes (Mt. 18, 10); mit ihrem göttl. Dienst verbindet sich die Gottesgemeinschaft u. die Teilnahme am göttl. Leben (vgl. 1 Joh. 3, 2). ‚Gott schauen' u. ‚seliges Leben' im Jenseits werden Wechselbegriffe. Ähnlich verstehen das jenseitige Schauen des A. G. die Apokryphen (ebd. 170f; 4 Esra 7, 98; Midrasch zu Ps. 11, 7; slav. Hen. 20, 4; 21; 22, 4. 6 [21. 23 Bonwetsch]) u. der Koran (Sure 2, 274). Nach dem Avesta (Jast 19, 94: Darmesteter, Avesta 2, 639f) macht der Blick des Saoschyant (endzeitl. Messias) die gesamte stoffliche Welt unvergänglich.

II. Kirchenväter. Sooft die Väter sich der anthropomorphistischen Metapher ‚A. G.' (πρόσωπον τοῦ θεοῦ, facies Dei) bedienen, folgen sie offensichtlich nicht dem eigenen Sprachgeist;

sie wollen nur mit den Worten der Bibel reden. Wenn zB. Clem. Al. paed. 1, 70, 1 sagt: ,Wo das A. G. hinblickt, ist Friede u. Freude; wo es sich aber abgewendet hat, dringt unvermerkt das Böse ein', so ist das bloß auslegende Paraphrase zu Dtn. 32, 20. Nur Erklärung von Jer. 16, 17 ist es, wenn man bei Orig. in Jer. hom. 16, 3 (136, 15 vgl. 25 Kl.) liest: ,Die Bösen verbergen sich vor Gottes Angesicht.' Das A. G. finden u. schauen ist ewiges Leben; darum ist auch Christus, der dem Menschen das A. G. zeigt, der rechte Führer der Menschen; so meint Clem. Al. quis div. 23, 2 u. bewegt sich dabei offensichtlich in der Ausdrucksweise von Joh. 14, 8 u. Mt. 18, 10. — Immer wieder zeigen sich die Väter besorgt, die metaphorische Redeweise vom A. G. könnten die Gläubigen dazu verleiten, sich Gott als ein irgendwie körperliches Wesen vorzustellen. Daher betonen sie ausdrücklich, daß es sich nur um eine bildhafte, figürliche Rede handle; so zB. Aug. ep. 148, 13 (spiritualiter intelligendum) u. Joh. Damasc. fid. orth. 1, 11 (PG 94, 841c: συμβολικῶς). Oder sie erklären, wenn eine im AT erzählte Begegnung zwischen Gott u. Mensch ,von Angesicht zu Angesicht' zur Rede steht, der Mensch habe Gott nicht in seinem Ansichsein, sondern in einer imaginaria forma, also in einer von der menschlichen Einbildungskraft selbst erzeugten, menschenähnlichen Gestalt geschaut; so zB. zu Exod. 33, 11 Tert. adv. Prax. 14 (252, 15ff Kr.). — Einige Väter legen sich die Frage vor, was denn nun eigentlich genau genommen durch die Metapher A. G. an Gott bezeichnet werden solle. Die Antwort lautet verschieden, je nachdem die Väter im ,Angesicht' die aktive oder die passive Seite ins Auge fassen: das Antlitz, das selbst schaut, oder das Antlitz, das geschaut wird. Der erstgenannten Auffassungsweise entspricht es, wenn Greg. Naz. or. 31, 22 die wachsame Fürsorge Gottes (ἐπισκοπή) u. wenn Greg. M. mor. 2, 10, 18 u. 11, 29, 40 den gnädigen Blick Gottes (respectus gratiae; quasi corporaliter videntem faciem) durch die Metapher ausgedrückt findet. Die zweite Auffassungsweise geht von der Vorstellung aus, daß das Antlitz für den Beschauer zum Spiegel u. Ausdruck der verborgenen Innenwelt u. damit zum Inbegriff der Persönlichkeit des anderen wird. Daraus ergeben sich Deutungen wie die bei Aug. ep. 148, 13 u. Joh. Damasc. fid. orth. 1, 11 (PG 94, 841c) ausgesprochenen: der Ausdruck A. G. bezeichne Gott selbst, insofern er sich nach außen offenbare (notitia qua innotescit; τὴν δι' ἔργων αὐτοῦ ἔνδειξίν τε καὶ ἐμφάνειαν; vgl. auch Hilar. in Ps. 68, 25: vultus Dei forma Dei est). Da sich nun aber Gott in seinem Sohn geoffenbart hat, ergibt sich für einige Väter aus dieser zweiten Deutung sofort eine weitere Konsequenz: wo vom A. G. in der Schrift die Rede ist, kann der Logos gemeint sein. Daher erklärt Clem. Al. strom. 5, 34, 1: ,Der Sohn heißt Angesicht des Vaters, weil er, das Wort, das die Eigenart des Vaters verkündigt, durch die Fünfzahl der Sinne Träger des Fleisches geworden ist' (vgl. exc. ex Theod. 12, 1). Zu einer solchen Deutung sieht sich Clemens im einzelnen an folgenden biblischen Stellen durch den Kontext veranlaßt: Gen. 32, 30 (paed. 1, 57, 2); Ps. 23, 6 (strom. 7, 58, 3); Mt. 18, 10 (exc. ex Theod. 10, 6; vgl. 23, 5). Diese Vorstellung führt Prudentius weiter, wenn er psychom. 622 den Gläubigen als die facies Christi anspricht. Die Deutung A. G. = Logos begegnet auch bei Tert. adv. Prax. 14 (252, 15ff Kr.); doch entnimmt Tert. aus dem Vergleich von Exod. 33, 11 u. 20 ferner, daß das ewige Wort Gottes selbst auch den Vater als sein unsichtbares Antlitz bezeichnet habe. Dagegen folgert Cyrill. Al. thes. 34 (PG 75, 577 b) aus Ps. 138, 7, daß der Hl. Geist als das A. G. anzusprechen sei.

W. W. Baudissin, ,Gott schauen' in der atl. Religion: ARW 18 (1915) 173/240. – J. Böhmer, Gottes Angesicht (1908) 45/69. – P. Dhorme, L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien: RevBibl 30 (1921) 374/99. – E. von Dobschütz, Die 5 Sinne im NT: JBiblLit 48 (1929) 378ff. – E. Fascher, Deus invisibilis: Marburger Theol. Studien 1 (1931) 41/77. – F. Gulin, Das Antlitz Gottes im AT: Annales Acad. Fennicae Ser. B 17, 3 (1923) 26f. – G. Kittel, Religionsgeschichte u. Urchristentum (1932) 95/100. – H. Middendorf, Gott sieht. Diss. Freiburg Br. (1935). – F. Nötscher, ,Angesicht Gottes schauen' nach bibl. u. babyl. Auffassung (1924); hier ausführliche Belegstellen. – G. L. Prestige, God in patristic thought (Lond. 1936) 55f. 157/9. – ThesLL 6, 49.

I: *F. Nötscher;* II: *Th. Klauser.*

Anguilla s. Aal.

Anima s. Seele.

Anker. A. Griech.-röm. Der Gebrauch des Ankers (ancora, ἄγκυρα) ist der antiken Schiffahrt wohl vertraut. Zur Zeit Homers werden noch schwere Steine als A. verwendet (Il. 1, 436; Od. 9, 137), bei den Römern anfangs mit Steinen angefüllte Körbe (Arrian an. 5, 7, 2). Die Erfindung des eisernen A. wird König Midas zugeschrieben (Paus. 1, 4, 5; vgl. Plin. n. h. 7, 209). Man benutzte auch A. aus Holz (ArchAnz 1930, 338. 351). Der A. ist an einem Tau (Tac. hist. 2, 34) oder an eisernen Ketten (Caes. bell.

Gall. 3, 13, 5) befestigt u. wird vom Vorderdeck (Verg. Aen. 3, 227; Liv. 37, 30, 9) oder Hinterdeck (Vulg. act. 27, 29; Valer. Fl. 5, 72) aufs Land (Ovid. met. 1, 297; Mela 1, 32) u. ins Meer geworfen (Plin. n. h. 22, 3). Der A. war die letzte Hoffnung in der Seenot (Luc. Jup. trag. 51: ‚heiliger A.'; Joh. Chrys. i. Hebr. 11, 2 [PG 63, 91/2]). Wegen seiner großen Bedeutung wurde er das Zeichen der Schiffahrt (Quint. inst. 11, 2, 19). Er befindet sich auf Münzen griech. Hafenstädte (Münter 1, 28). Auf röm. Münzen ist er Zeichen des Neptunkultes (H. Mattingly-Sydenham, The Roman Imperial coinage 2 [Lond. 1926] 114. 119). Er ist auch Attribut der Annona neben Kornähren u. modius (Mattingly aO. 3 [1930] 131; PW 1, 2, 2320). Verständlicherweise erscheint das Bild des A. auf Grabsteinen von Seeleuten oder Fischern (Wilpert, Taf. 15, 7; vgl. Dölger, Ichth. 3 Taf. 39, 3) oder die Inschrift weist durch Erwähnung des A. auf den Stand des Verstorbenen hin (CIL 10, 2, 8119; vgl. Dölger, Ichth. 1, 197 Abb. 14; 2, 400f). Eine religiöse Idee liegt dabei nicht zugrunde (Bullettino 1882, 175). — Herakles gebrauchte einen A. als Waffe gegen Kyzikos (DS 1, 267 fig. 319). Als Brandmarke erscheint ein A. auf einem antiken Lampenfragment (Dölger, ACh 3, 59, Taf. 7). Ein Gießener Papyrus-Brief spricht von einer Geldsendung, die durch einen A. besonders gekennzeichnet war (H. Büttner, Griech. Privatbriefe = Mitteilungen aus der Pap.-Sammlung der Gießener Univ.-Bibl. 3 [1931] 15, 6). — Zum metaphorischen Gebrauch des Wortes: Die Weisungen des Mithras sind ein sicherer A. (Julian. symp. 336 C).

B. Semitisch. Auf punischen Votivsteinen weist der A. auf Rettung aus Seenot hin (Dölger, Ichth. 2, 276). Seleukos von Syrien trug einen Ring, auf dessen Stein ein A. eingraviert war (Justin. epit. 15, 3; Auson. c. 287, 11); er ist zugleich auch Stammeszeichen, das Seleukos u. seine Söhne u. Enkel auf dem Oberschenkel aufgeprägt tragen (Justin. 15, 5. 9; Dölger, ACh 3, 207f).

C. Christlich. Vom Hinterdeck des Schiffes, auf dem sich Paulus befindet, werden nachts zum Schutz 4 A. ausgeworfen (Act. 27, 29). Der A. ist die Hoffnun der Seele (Hebr. 6, 19). — Die spätere christl. Symbolik knüpft an die Bedeutung des A. als Retter in Seenot an. Gott ist der A. im Lebenssturm (Aug. s. 177, 8 [PL 38, 958]; Joh. Chrys. i. Ps. 9, 5 [PG 55, 129]), dem der Gläubige zusteuert (Clem. Al. strom. 4, 23, 152, 2). Wer ihn ergreift, ist vor Schiffbruch sicher (Joh. Chrys. i. Ps. 123, 2 [PG 55, 354/5]; vgl. Aug. i. ep. Joh. 2, 10 [PL 35, 1995]). In seiner Standhaftigkeit gegenüber anstürmenden Fluten ist der A. Symbol der Hoffnung (Aug. s. ad catech. 2 [PL 40, 680]; Joh. Chrys. i. Hebr. 6, 11, 2 [PG 63, 91]), insbesondere bezeichnet er die Hoffnung der Seele auf die ewige Seligkeit (Aug. i. Ps. 42, 2 [PL 36, 576]). Die Hoffnung auf Jerusalem verhindert wie ein A. die Auswanderung der Juden (Aug. i. Ps. 64, 3 [PL 36, 774]). Eiserne A. sind die Gebote Gottes (Hippol. antichr. 59; vgl. JbLw 12 [1932] 75_{243}). Clem. Al. sieht in der Vernunft den A., der die älteren Leute vor den Gefahren des Weines schützt (paed. 2, 2, 22, 4). Epiphan. verfaßt ein Kompendium der orthodoxen christl. Lehre, das den Gläubigen in den arianischen Streitigkeiten wie ein A. festen Halt bieten soll; daher gibt er ihm den Titel ‚Der Festgeankerte', wie er selbst haer. 69, 27, 3 erklärt. Paul. Nol. schließt das Lobgedicht auf den hl. Felix mit dem Wunsch, sein Lebens-A. möge in dem Heiligen festgelegt sein (c. 13, 36). — In der christl. Kunst ist der A. Symbol des Glaubens u. der Hoffnung auf die Auferstehung. In dieser Bedeutung begegnet er auf Grabsteinen der Katakomben von Domitilla, Agnese u. Callisto (de Waal 53), auf Dutzenden von Grabsteinen der Priszillakatakombe (Kirsch 2002. 2010 fig. 561), auf Gemmen (vgl. Clem. Al. paed. 3, 11, 59), Ringen u. Siegelsteinen (Wulff, Kunst Taf. 56, 1135; Kirsch 2010 fig. 560). Der A. tritt allein auf oder auch mit anderen Symbolen zusammen, wie zB. Fisch (Dölger, Ichth. 1^2, 319f; 2, 573; 3, Taf. 48, 2. 4, Taf. 174, 1; ACh 1, 298), Taube u. Lamm (DACL 1, 2, 2001/4; 2019/22; Besson 126; Hendricks 151 fig. 108; de Waal 53; C. M. Kaufmann, Christliche Archäologie^3 [1922] 295). Auf dem Sarkophag aus La Gayole, der Christus als Pädagogen zeigt, liegt neben der Betenden am Boden der Hoffnungs-A. (Wulff, Bildw. 1 Taf. 5, 1). Durch Hinzufügen einer Querstange unter dem A.ring oder in der Mitte entsteht (vielleicht im 2. Jh.?) das A.kreuz, das Symbol des Kreuzestodes Christi (de Waal 54 fig. 36; Garrucci Taf. 477, 31. 38; Kirsch 2021 fig. 577/8; O. Beyer, Die Katakombenwelt [1927] 126; Dölger, Ichth. 1^2, 319 nr. 46, Taf. 3. 4/5 a. 10f; ACh 1, 298; Bullettino 1872 Taf. 7, 3; Münter Taf. 1, 3; Wulff, Kunst Taf. 56, 1137). Das mit einem Delphin umwundene A.kreuz stellt vielleicht den Gekreuzigten dar (Dölger, Ichth. 1^2, 320 fig. 39; Münter Taf. 1, 21).

M. Besson, Saint Pierre et les origines de la primauté Romaine (Genf 1929) 5. 126. – F. J. Dölger, Eine griech. Grabschrift mit Anker u. Delphin:

ACh 3 (1932) 210f. – O. DOERING, Christl. Symbole (1933) 41f. – R. GARRUCCI, Storia dell'arte cristiana (Prato 1880) 30f. 38. – F. HENDRICKS, Het Christelijk Getuigenis der Catacomben (Hertogenb. 1926) 83. 145. 150/1. – J. KIRSCH, Art. A.: DACL 1, 2, 1999/2031. – P. MARANGET, Jésus Christ dans les peintures des Catacombes (Par. 1932) 55/8. – F. MÜNTER, Sinnbilder u. Kunstvorstellungen der alten Christen 1 (1825) 3f. 21. – C. SCHMID, Christl. Symbole (1909) 36/40. – A. DE WAAL, Art. A.: Kraus, RE 1, 52/5. *P. Stumpf.*

Annona. Die cura annonae, die Versorgung der städtischen Bevölkerung mit Lebensmitteln, besonders mit Getreide, im einzelnen Beschaffung, Transport, Preisgestaltung u. Verteilung, bildet im Altertum wie für jede Stadtbehörde, so besonders für den jeweiligen Herrn Roms von den Tagen des Augustus an eine Hau tsorge. Die Verteilung vollzog sich seit Claudius in der Porticus Minucia (Platner 424/26), seit Septimius Severus in den Magazinen (horrea) selbst; die Einführung der Brotverteilung, vermutlich durch Aurelian, bedingte die Schaffung von öffentlichen, gradus genannten Ausgabestellen. Die gesetzliche Regelung für die Form des panis gradilis besitzen wir im Cod. Theod. 14, 17; vgl. 15. 16. Naturgemäß verlangte die Verteilung immer eine Ordnung (CIL 6, 10211; Cod. Theod. 14, 17, 5: quibus [sc. gradibus] titulus figendus est aeneus, in quem et panis modus et percipientis nomen debebit incidi), aber erst Prud. bezeugt den Zusammenhang der gradus mit den städtischen Regionen (c. Symm. 2, 949f: quae regio gradibus vacuis ieiunia dira sustinet.. ?). Entsprechend war das dem praefectus annonae unterstellte Kollegium der Bäcker organisiert, in dessen Händen die Verteilung lag (ein Vitalis, Bäcker der 12. Region, ILCV 2115 vJ. 401; möglicherweise ein Laurentius der 2. Region aO. 622 vJ. 520). Die gradus, die in einem gewissen Umfang auch als Magazine eingerichtet sein mußten, können nicht weit von den Verarbeitungsstellen (pistrina) gelegen haben. Prud. c. Symm. 1, 582 (et quem panis alit gradibus dispensus ab altis) gestattet, uns den Vorgang nach dem Muster, wie römische Kaisermünzen die Spende des congiarium wiedergeben, zu veranschaulichen.— Zu Beginn des 5. Jh. liefen noch die Getreideflotten von Afrika, Sizilien u. Sardinien in Porto ein, um die Speicher Roms zu füllen, die Mühlen auf dem Janiculus mahlten noch u. der gesättigte Römer erfreute sich noch an den Zirkusspielen (Prud. c. Symm. 2, 937/50; Greg. M. ep. 1, 2: ad replendum sitonicum; 9, 115: curam sitonici). Schwieriger gestaltete sich die Versorgung nach der Zerschlagung Westroms durch die Reichsgründungen der Germanen. Sizilien trat als Versorgungsbasis für Rom notwendig in den Vordergrund u. auch hier haben die Raubzüge der seetüchtigen Vandalen manchmal störend gewirkt, so daß das Volk den Segen der starken u. friedlichen Regierung Theoderichs ganz besonders in den außerordentlichen Getreidespenden u. in der Niedrighaltung des Preises empfand (Anon. Vales. 67: MG auct. antiquiss. 9, 324: donavit populo Romano et pauperibus annonas singulis annis centum viginti milia modios, offenbar eine Zulage zum Armenbrot; Const. pragm. Justinians I vJ. 554 nr. 22 [Corpus iur. civ. 3: Novellae rec. Schoell-Kroll, 1912, 802]; Anon. Vales. 73: sexaginta modios tritici in solidum ipsius tempore fuerunt et vinum triginta amphoras in solidum). Des großen Gotenkönigs durch den Tod verhinderter Plan der Schaffung einer starken Flotte entsprang ebensosehr der Sorge um die Getreidezufuhr wie militärischen Beweggründen (Cassiod. var. 5, 16). Jahre des Mißwachses verschärften die unsichere politische Lage unter seinen Nachfolgern u. riefen Notmaßnahmen Athalarichs (ebd. 9, 5) u. Theodahads (ebd. 10, 27; 12, 27) zugunsten der hungernden Bevölkerung hervor. Dazu brach 535 der Krieg mit Byzanz aus, den Belisar mit der Wegnahme Siziliens begann. Nur mit Hilfe des sizilischen Getreides konnte dieser 537 Rom über ein Jahr lang erfolgreich gegen Vitiges behaupten (Procop. Caes. b. Goth. 1, 14; vgl. 3, 16), eine Tatsache, welche die Goten mit doppeltem Groll gegen die von ihnen geschonten u. trotzdem kampflos zum Feinde übergegangenen Inselbewohner erfüllte. Deshalb lehnte Totila, als 546 das belagerte Rom durch den Diakon Pelagius zu unterhandeln suchte, von vornherein jede Bitte um Schonung Siziliens ab (ebd. 3, 16). Die ausgehungerte Stadt mußte sich im Dezember ergeben, nachdem die Goten einen von Sizilien ausgelaufenen Getreidetransport in Porto abgefangen hatten (ebd. 3, 15). Nach der Gotenperiode setzen die regelmäßigen Verschiffungen aus Sizilien u. Afrika wieder ein; Kaiser Justin II veranlaßte eine außergewöhnliche aus Ägypten in einem Hungerjahre zwischen 575 u. 578 (Lib. Pont. 1, 308 D.). Am deutlichsten drückt sich der Niedergang der auf die Grenzen des ephemeren Germanenstaates eingeschränkten u. in den kriegerischen Zeiten meist ohnmächtigen Annona-Organisation in der veränderten Stellung ihres Präfekten aus. Während es im römischen Weltreich eines der wichtigsten

u. höchsten kaiserlichen Ämter war, kann der Wortreichtum des Bestallungsformulars aus der Zeit Theoderichs (Cassiod. var. 6, 18) über die Hohlheit u. in Kleinlichkeiten sich erschöpfende Tätigkeit des damaligen Amtsträgers nicht hinwegtäuschen: si quis populi quondam curasset annonam, magnus habebatur, nunc ea praefectura quid abiectius? (Boeth. cons. 3, 4; späteste Belege für das Amt ILCV 242 [vJ. 522]; 206 [5. oder 6. Jh.]; R. Kanzler: NBullettino 15 [1909] 135 nr. 60; J. Wilpert, Ein unbekanntes Gemälde aus der Katakombe der hl. Domitilla: RQS 1 [1887] 20/40; ders., Mal. Tf. 142. 194f; G. B. de Rossi: AnnInst 57 [1885] 230f [Glas]). – Dafür gewinnt der Bischof seit seinem Einbau in die kommunale Verwaltung in der Zeit Justinians I immer mehr an Bedeutung (Cod. Iust. 1, 4, 26; Cassiod. var. 9, 5; 12, 27). Gregor d. Gr. trägt mit den kaiserlichen Beamten gleiche Verantwortung, beim Prätor von Sizilien dringt er auf genügende Zufuhr (ep. 1, 2), wie er mit dem Präfekten von Afrika auf die sichere Ankunft der afrikanischen Sendung bedacht ist (ep. 10, 16). Der Papst verteidigt sich vor Kaiser Mauricius gegen den Vorwurf, durch Vernachlässigung der Getreideversorgung die Plünderung Roms durch Agilulf 593 oder 594 verschuldet zu haben (ep. 5, 36), er bemüht sich um die annona der byzantinischen Beamten in Rom (ep. 9, 106). Der Bischof ist zugleich Repräsentant der gewaltigen wirtschaftlichen Macht der Kirche, deren Erträgnisse prinzipiell Armengut sind, also der annona verwandten Zwecken dienen (E. Spearing, The patrimony of the Roman church in the time of Gregory the Great [Cambridge 1918]). Die römische Kirche hat ihre eigenen Getreideverschiffungen von Sizilien (ep. 1, 42. 70), in Sizilien wie in Rom ihre eigenen Magazine (ep. 1, 42; 9, 115; Greg. Tur. hist. Franc. 10, 1; Lib. Pont. 1, 315 D.). So verkörpert der Papst zwei Ordnungen, eine veraltete u. eine neue lebenskräftige, die sich gegenseitig ergänzen, aber auch in Zwiespalt geraten können. So segelt die sizilische Getreideflotte unter dem Schutz der Kirche (ep. 1, 70), der Staat lagert sein Getreide, weil die öffentlichen Speicher unzureichend u. ungeeignet geworden sind (ep. 5, 36), auch in den horrea ecclesiae (ep. 9, 115; vgl. 9, 5); in Neapel bedient er sich bei der Verteilung wenigstens zT. der Kirche (ep. 10, 8); umgekehrt dankt Gregor in warmen Worten dem Präfekten von Afrika für sein patrocinium in utilitatibus pauperum beati Petri (ep. 10, 16). Unfreundliche kaiserliche Beamte begegnen ep. 9, 115; 10, 8. Man kann begreifen, daß der Papst die Mitarbeit an der staatlichen Aufgabe als Last empfindet (ep. 9, 115; vgl. 5, 48). Aus dieser zeitweiligen Doppelstellung des Papstes, die spätere Geschlechter nicht mehr verstehen konnten, erklärt sich die Legende, die den Nachfolger Gregors, Sabinianus, aus einem Guttäter (Lib. Pont. 1, 315 D.; ILCV 991) zu einem Geizhalse umfälschte (Paul. diac. v. Greg. 29; der Abschnitt daher mit Recht in der Neurezension durch H. Grisar: ZKTh 11 [1887] 158/73 getilgt). Nicht nur das Amt des Annonapräfekten hat, wie Hartmann (45) urteilt, seit der justinianischen Zeit in Rom nicht mehr existiert, weil der Papst an seine Stelle getreten war, sondern auch die Aufgabe der annona fällt immer mehr der Kirche zu, die sie nach ihren Lebensgesetzen in der *Diakonie gelöst hat. Die statio annonae, den Amtssitz des praefectus annonae der späten Kaiserzeit glaubt man seit De Rossi mit guten Gründen in der Porticus gefunden zu haben, in die der älteste Teil der noch bestehenden Kirche S. Maria in Cosmedin hineingebaut ist (De Rossi, Le Horrea sotto l'Aventino e la statio annonae urbis Romae: AnnInst 57 [1885] 223/31; E. Stevenson, Scoperte a S. Maria in Cosmedin: RQS 7 [1893] 11/31; G. B. Giovenale, La basilica di S. Maria in Cosmedin: Annuario dell'Assoz. artist. fra i cultori di architett. 5 [1895] 19/24; ders., La basilica di S. Maria in Cosmedin [Roma 1927] 325/50; Platner 496f). Die Geschichte eines Magazins, der horrea Agrippiana zwischen clivus Victoriae u. vicus Tuscus am Palatin, in die das noch bestehende S. Teodoro hineingesetzt wurde, verfolgt bis ins frühe MA A. Bartoli, Gli Horrea Agrippiana e la diaconia di San Teodoro: MonAcLinc 27 [1922] 373/402.

D. van Berchem, Les distributions de blé et d'argent à la plèbe Rom. sous l'Empire (Genf 1939). – Cardinali, Art. Frumentatio: DizEpigr 3, 12, 224 ff. – Ch. Diehl, Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne (Par. 1888). – J. Gothofredus, Komm. zu Cod. Theod. 14, 17: Leipziger Ausgabe 5 (1741) 267 ff. – L. M. Hartmann, Untersuchungen z. Gesch. der byzant. Verwaltung (1889). – G. Humbert, Art. Annona: DS 1, 278 f; Frumentariae leges: ebd. 2, 1346 f. – Oehler, Art. A.: PW 1, 2316 ff. – M. Rostovtzeff, Art. Frumentum: PW 7, 172 ff; Gesellschaft u. Wirtschaft² (1929). – P. L. Strack, Untersuchungen z. röm. Reichsprägung d. 2. Jh. 1 (1931) 65/7. *A. Kalsbach.*

Annuntiatio festorum s. Festankündigung.

Anthologie s. Florilegium.

Anthropologie s. Mensch.

Anthropomorphismus. A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Die griech. Religion bildet in ihren primitiven Grundlagen ihre Götter

ebensowenig menschengestaltig wie andere primitive Religionen. Die meisten Götter haben ursprünglich entweder überhaupt keine Gestalt, sondern sind nur vage umrissene Mächte (so die vielen Κοῦρος- bzw. Κόρα-Gestalten) oder sie sind Tiere bzw. Fetische (so der Stier-Dionysos, der Phallos oder der Steinhaufen-Hermes). — Erst die merkwürdige Entwicklung des griech. Polytheismus, die in den großen Gedichten des Homeros u. Hesiodos ihren Höhepunkt erlebte, verlieh den Göttern eine bestimmte menschliche Gestalt, u. mit dieser menschliche Gedanken, Neigungen u. Fähigkeiten. Die ‚olympischen Götter' bilden ein Geschlecht mit vielen Verzweigungen, zusammengesetzt aus Männern u. Frauen, die in ihren Liebes- u. Kriegsinteressen, ihren Abenteuern u. Familienzerwürfnissen der irdischen Adelsgesellschaft sehr ähnlich sind. Der Vater der Götter u. Menschen, Zeus, ist das Oberhaupt einer ritterlichen Gesellschaft, die einen Stammbaum aufweisen kann gerade wie der irdische König. Hesiod, der Bauerndichter, ist anders eingestellt als der Rhapsode Homer. Aber beide zusammen haben, wie Herodot in einer sehr wichtigen Stelle schildert (2, 53), den Griechen ihre geordnete Götterwelt geschaffen, d. h. sie haben den Göttern einen Stammbaum, Namen, einen bestimmten Wirkungskreis u. eine eigene Gestalt gegeben. — Diese Götterwelt existiert neben der sich wie vorher an die Wald- u. Feldnumina, an die heiligen Gegenstände usw. wendenden primitiven Frömmigkeit u. neben der ekstatischen Mystik. Sie beruht auf einer eigenartigen Auffassung des Göttlichen, das, so menschlich es auch gedacht wird, trotzdem nicht weniger den Menschen ferngerückt ist. Der olympische Gott ist die ewige Gestalt des Menschlichen. ‚Ewige Menschen' nennt Aristoteles diese Götter (metaph. B 2. 997 b 11). Daran knüpft die bewundernde Verehrung des Griechen, darauf richtet sich aber auch seine Kritik. Theogonische Systematik u. rationalistisches Mißverständnis uralter Riten u. Mythen setzten die allzumenschliche Göttergeschichte in die Welt. Die Novellistik bemächtigt sich des Mythus. Typisch ist zB. das Motiv der eifersüchtigen Hera (zB.. Il. 1, 518ff) u. die Liebe der Aphrodite zu Aineias (Hom. hymn. 4, wozu Schmid-Stählin 1, 1 [1929] 239f). Während also die echt homerische Religion auf einen unüberbrückbaren Abstand zwischen Göttern u. Menschen besteht, führt doch ihre Menschlichkeit zur Götterkritik, wie sie sich am schärfsten bei Xenophanes u. an manchen Stellen der Tragiker, insbesondere des Euripides (zB. Heracl. 339ff. 1307ff. 1341ff; Bell. fr. 286. 292, 7; weiteres bei Wilh. Nestle, Euripides [1901] 87ff) äußert. Sarkastisch zieht daraus Xenophanes die Folgerung: Ochsen u. Pferde würden ihre Götter in Ochsen- bzw. Pferdegestalt bilden; er erkennt, daß ‚der Mensch sich in seinen Göttern' malt; denn die Äthiopier machen sie schwarz usw. (frg. 11. 14/16. 23 Diels; *Aufklärung). — Die Tragiker dagegen ringen von diesen Voraussetzungen her mit dem Problem der Theodizee, vor allem Äschylus, bei dem Zeus zu dem die Welt gerecht regierenden Allgott wird (Ag. 160ff. 182f. 1485ff; Hel. fr. 70; Wilh. Nestle, Griech. Religiosität [1930] 120ff). Und Herodot (1, 131) läßt die Verehrung der Götter in menschlichen Bildern durch den Mund der Perser für eine Narrheit (μωρίη) erklären.

II. Römisch. Die römische Religion hat nichts aufzuweisen, was der griech. olympischen Entwicklung ähnlich sieht. Die röm. Götter sind Rechts ersönlichkeiten, die, wenn man sie in den geeigneten Worten (conceptis oder certis verbis, in einem carmen), mit dem zuständigen Namen (indigitamenta) u. zu geeignetem Zweck anruft, automatisch sich betätigen. Eine Gestalt haben sie nicht, u. auch nur wenige Mythen umranken ihre Namen (obwohl immerhin mehr als man früher wohl meinte). Sie sind Mächte, deren Namen die für Gebet u. Beschwörung notwendige Handhabe bieten. Die eigentlich römischen Götter sind Haus- u. Sondergötter, deren Wesen sich in ihrer Funktion erschöpft. Auch Bilder der Götter fehlen ursprünglich. Später wird daraus sogar ein Verdienst gemacht: Varro meint, daß die Römer länger als 170 Jahre ohne Götterbilder ausgekommen sind, u. daß diejenigen, die diese einführten, civitatibus suis et metum dempsisse et errorem addidisse (Aug. civ. D. 4, 31). — Rein menschlich dagegen sind die Götter der Mysterien, die ein menschliches Los erleiden u. deren Leiden u. Freuden im Kult miterlebt werden.

B. Christlich. Grundlegend für die christliche Einstellung ist die auf Gen. 1, 26f (vgl. Jac. 3, 9) beruhende alttestamentliche Überzeugung, daß nicht der Mensch Gott nach seinem Bilde schafft, sondern Gott den Menschen nach dem seinigen. Damit ist auch der Ausdruck ‚Anthropomorphismus' verurteilt: der Mensch hat das Recht, sich Gott als menschlich zu denken, weil er ja nach seinem Bilde geschaffen wurde. — In der christlichen Predigt erhält dieser atliche Gedanke erst seinen eigentlichen Inhalt durch die Gleichsetzung Christus = Bild Gottes (2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15) u. die Verbindung des Bild-Gottes-Gedankens mit der Fleisch-

werdung: der in der Gestalt Gottes war, hat die Gestalt eines Sklaven angenommen (Phil. 2, 6ff). Wenn Gott Mensch wird, dürfen wir von Gott menschlich reden, Gott eine Gestalt zuerkennen. Während nun die christlichen Apologeten, Aristides (8ff), Athenagoras (15ff), Justin (1, 9), Minucius Felix (Oct. 23ff), Tertullian (apol. 10ff), zT. im Anschluß an die Götterkritik der griechischen Philosophen, den Heiden die Menschenähnlichkeit ihrer Götter zum Vorwurf machen, beantworten die Gegner des Christentums dies mit dem Hinweis auf den Anthropomorphismus des von den Christen aus dem AT übernommenen Judengottes, der nach der Weltschöpfung ‚ausruht wie ein müder Handwerker‘ (Cels. 6, 61), den sein ei enes Werk ‚reut‘ (ebd. 6, 53) u. der mit seinem Finger die Gesetze auf Tafeln schreibt (Porph. fr. 76 Harnack; vgl. Exod. 31, 18). Andererseits ist es von den obigen Voraussetzungen her vielleicht zu verstehen, daß Augustin sich in seiner Polemik nicht sowohl gegen die einflußreichen Götter der heidnischen Mysterien richtet als gegen die zu seiner Zeit zT. wohl schon belanglosen altrömischen ‚Sondergötter‘; u. sicher ist von hier aus auch der große Streit um die Bilder im Orient zu begreifen, in welchem das Recht der Bilder ausdrücklich mit Berufung auf Christi Menschengestalt verfochten wurde u. dem Kaiser, der die Bilder abschafft (Leo der Isaurier 726) nachgesagt wird, daß er σαρακηνόφρων ist. — Nebenher läuft nämlich der andere Gedankengang: Gott ist kein Mensch, er kann nicht abgebildet werden, u. man darf ihm nichts Menschliches nachsagen. Seine klassische Form erhielt dieser Gedanke im Ev. Joh. 4, 24 u. in der Areopagrede (Act. 17), in der freilich die Verwandtschaft des Menschen mit Gott unter Berufung auf Aratos (phaen. 5; vgl. Kleanthes, Zeushymn. 4) den Anthropomorphismus wieder einführt (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν), aber doch wohl nur im Sinn der Herkunft des Menschengeistes aus dem göttlichen Logos. Beide Gedankenreihen, die anthropomorphe u. die sich dagegen sträubende, finden wir schon im AT völlig entwickelt. — Einseitiger Widerstand gegen Anthropomorphismus ist immer ein Zeichen des Rationalismus u. des religiösen Zerfalls. Es ist dem Menschen nicht möglich von Gott in nichtmenschlicher Weise zu reden. Mit menschlicher Rede kann aber das Bewußtsein des Abstandes gar wohl zusammengehen. — *Audianer.

Altheim, Religionsgeschichte 1/2. – G. Bareille, Art. Anthropomorphites: DThC 1, 2, 1370/2. – A. Chollet, Art. Anthropomorphisme: ebd. 1367/70. – G. van der Leeuw, Het Beeld Gods (Amsterdam 1939). – H. Lindemann, Die Sondergötter in der Apologetik der Civ. Dei Augustins. Diss. München (1930). – W. F. Otto, Die Götter Griechenlands (1929). – Strack-B. 4, 2 Registers. v. – M. W. de Visser, Die nicht-menschengestaltigen Götter der Griechen (Leiden 1903). – Wilh. Nestle, Vom Mythos zum Logos (1940). – F. Vigouroux, Art. Anthropomorphisme de la Bible: DictB 1, 662/4.

G. van der Leeuw.

Anthropophagie (ἀνθρωποφαγία) = Essen von Menschenfleisch, auch Kannibalismus genannt (von dem südamerikanischen Indianerstamm Caribes = Canibes), geht wohl auf religiösen Totemismus zurück u. hängt mit dem Menschenopfer zusammen (*Opfer). Damit scheint die Vorstellung verbunden zu sein, daß dem Körper des Getöteten (des Feindes) oder des Verstorbenen (Stammesangehörigen) eine besondere Kraft innewohne, die auf den Inhaber der Körperteile, am besten auf den, der sie durch Verzehren in sich aufnimmt, übergeleitet werden kann. Die ältesten Spuren eines kannibalischen religiösen Ritus (Bauopfer) fanden sich (2500 bis 1500 vC.) in der Höhle von Gezer (R. Kittel, Geschichte d. Volkes Israel 1[6] [1923] 126f; vgl. auch P. Karge, Rephaim [1917] 114). Auch das Verwenden von Schädel- u. anderen Knochenteilen zu Gefäßen u. das Trinken aus Schädelschalen (Blutritus) scheint für diese Zeit bezeugt. — In der griech.-röm. Literatur gelten die Skythen als ἀνθρωποφάγοι: Herodot 4, 100/25 (der Häuptling des Menschenfresserstammes heißt dort bezeichnenderweise ʼΑνδροφάγος); Plin. n. h. 6, 53; 7, 11f; Gellius 9, 4, 6; Amm. Marc. 31, 2. Auch die Äthiopier werden genannt (Plin. n. h. 6, 195). — Die Apostel Matthias u. Andreas sollen von Bithynien u. dem angrenzenden Pontus (Sinope) aus auch Skythien als Wirkungsbezirk zugewiesen bekommen haben (vgl. Hennecke[2] 251), woraus die spätere Legende die Bekehrung der Anthropophagen herleitet. Erhalten sind uns Bruchstücke der Geschichte des Andreas u. Matthias in der Stadt der Menschenfresser in katholischer Bearbeitung (lat., kopt., syr., äthiop., angelsächs.; vgl. F. Blatt, Die lat. Bearbeitungen der Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos [1930]; dort weitere Literatur). — Weiteres *Thyesteische Mahlzeiten.

R. Andree, A. (1878). – P. Bergemann, D. Verbreitung der A. über d. Erde (1893). *A. Kurfess.*

Anthropos s. Mensch, Urmensch.

Antichrist.

Der Name, der im NT zum erstenmal in den johanneischen Briefen vorkommt (1, 2, 18. 22; 1, 4, 3; 2, 7), bezeichnet den oder die Feinde, die an oder vor dem Ende der Welt u. Zeit gegen Gott u. seinen eschatologischen Gesandten auftreten. In ähnlicher Bedeutung begegnen noch die Namen ‚Pseudochristus' (Mt. 24, 24; Mc. 13, 22) u. ‚Pseudoprophet' (Mt. 24, 11. 24; Mc. 13, 22; 1 Joh. 4, 1; Apc. 16, 13; 19, 20; 20, 10). Die Ausdrücke werden sowohl zur Bezeichnung einer einzigen Gestalt wie einer Gattung oder Tätigkeit verwandt. Die Vorstellung hat sich in allmählichem Wachstum aus verschiedenartigen Motiven gebildet, bei denen kosmologische Mythen fast aller antiker Religionen, jüdische u. christliche Enderwartungen u. Geschichtserfahrungen sich seltsam verschlingen. Im NT liegt noch vieles von diesem Gedanken- u. Überlieferungsgut ungeordnet nebeneinander; erst ein Ansatz zur Verschmelzung ist erkennbar; die alte Kirche hat dann alle überlieferten u. neu gewonnenen Motive zu einer einzigen Gestalt u. einheitlichen Anschauung verdichtet.

I Allgemeiner Hintergrund der A.vorstellung ist ein kosmologischer u. eschatologischer Mythus, der sich bei Babyloniern, Persern, Ägyptern, Griechen, Germanen in vielfältiger Abwandlung findet: im Anfang der Weltschöpfung kämpfte der Gott mit einem Ungeheuer (Tiamat, Drache, Python, Typhon, Midgardschlange), überwand u. band es; am Ende wird es noch einmal frei, erhebt sich zu neuem Kampfe wider die göttliche Welt u. wird nun endgültig besiegt, gefesselt oder vernichtet (Beisp. in Fülle bei F. v. d. Leyen, Der gefesselte Unhold: Prager Deutsche Studien 8 (1908) 7/35; K. Krohn, Der gefangene Unhold: Finnisch-ugrische Forschungen 7 [1909] 129/84; A. Olrik, Ragnarök, dt. v. Ranisch [1922]). Auch dem AT ist dieses Motiv nicht völlig fremd: Hiob 3, 8 spricht von dem *Leviathan, den Zauberer aus dem Schlafe wecken können (vgl. auch Jes. 27, 1; der Name hat sich in den Ras-Schamra-Texten wiedergefunden, Syria 12 [1932] 357); 7, 12 von dem Drachen, der von Wachen umstellt ist. Wie schon in alter Zeit dieses Ungeheuer, neben dem noch Behemoth begegnet, historisiert worden ist (Jes. 27, 1; vgl. O. Eißfeldt, Baal Zaphon, Zeus Kasios u. d. Durchzug durchs Rote Meer [1932] 24), so wird im 1. Jh. vC. noch von Pompejus als dem Drachen gesprochen (Ps. Sal. 2, 29). Stärker noch ist die Eschatologisierung des Mythus ausgeprägt: nach Dan. 7 steigt der Drache in vierfacher Gestalt aus dem Meere, er wird getötet u. sein Fleisch den Frommen zum Mahle vorgesetzt (4 Esr. 6, 21; syr. Bar. 29, 4; vgl. Ps. 74, 4). Aber diese Historisierung u. Eschatologisierung mythischer Vorstellungen weisen nur in die gleiche Richtung, aus der heraus in dem biblischen Schöpfungsbericht jede derartige mythische Anspielung vermieden oder getilgt worden ist. Der ‚Drache' wird, wie furchtbar er auch immer aufs neue geschildert werde, zu einer apokalyptischen Chiffre für konkretere widergöttliche Mächte u. Gestalten.

II. Eine dieser Gestalten ist der Satan oder, wie er in solchem Zusammenhange häufiger genannt wird, Beliar. Daß beide Namen den gleichen meinen, scheint noch Paulus zu bezeugen (2 Cor. 4, 4; 6, 15) u. hat sich bis in die apokalyptische Schrift ‚Fragen des Bartholomäus' (4, 25 Bonwetsch; etwa 3. Jh. nC.) erhalten. In doppelter Weise ist die eschatologische Rolle des Satans geschildert. Die erste ist deutlicher geschichtlich gebunden: Satan oder Beliar wird am letzten Tage, sei es von Gott (Ass. Mos. 10, 1) oder seinem Gesandten, bekämpft, weil er über die Bösen herrscht (Test. Dan. 4, 7; 5, 1; Test. Asser 1, 8); er wird gebunden (Test. Levi 18, 12), ins Feuer geworfen (Test. Jud. 25, 3), die geknechteten Seelen werden frei, die dem Beliar hörigen Geister bestraft (Test. Dan. 5, 10). Die zweite Form ist stärker apokalyptisch: Satan wird am Ende der Weltzeit sich erheben, um Gott von seinem Thron zu verdrängen, wie es am Anfang der Welt Lucifer tat (slav. Hen. 29, 4f; äth. Hen. 68, 4; vgl. auch Jes. 14, 13; Ez. 28, 2. 6). Spuren solcher Erwartung sind in die Geschichte von der Versuchung Jesu eingegangen (Mt. 4, 8f), sie liegt wohl auch in Lc. 10, 19 vor u. ist in Apc. 12, 1/9 zu dem großen Bilde des himmelstürmenden u. vom Himmel gestürzten Drachen geformt, der nach 20, 2 ‚Teufel heißt u. Satanas' (vielleicht auch in 11, 8).

III. Deutliche Hinweise auf die besondere Gestalt des A. begegnen zuerst bei Daniel, wenn sie auch noch nicht in sich ausgeglichen sind. Einmal spricht er von einem endzeitlichen, gottfeindlichen Herrscher, dem ‚König aus dem Norden' (11, 40); dieser verfolgt die Heiligen, tötet viele von ihnen (7, 25; 8, 10) u. stellt im heiligen Tempel ‚den Greuel der Verwüstung', d. i. ursprünglich einen heidnischen Altar auf. Den Anlaß solcher Visionen gab wohl die Verfolgung des jüdischen Volkes u. Glaubens durch den Syrerkönig Antiochus IV, der durch seinen Beinamen Epiphanes sich als den offenbaren Gott erklärte u. in der Tat einen heid-

nischen Altar im jerusalemischen Tempel zu errichten befahl. Indes wird dieser ‚König aus dem Norden', vielleicht unter dem Einfluß der Beliar-Erwartung (s. II), zu einem satanischen Wesen gottgleicher Macht erhoben. Neben dieser individuellen Vorstellung steht als Bild des 4. u. letzten Reiches ein schreckliches Ungeheuer (7, 7/12); es erhebt sich wider ‚den Alten der Tage', der ‚als ein Menschensohn' die Welt richtet, u. wird getötet. Dan. scheint damit das griechische Reich zu meinen; Or. Sib. 3, 388/400 deuten es auf das syrische; vom 1. Jh. vC. ab wird darunter das römische Imperium verstanden (vielleicht schon in Ass. Mos. 10, 8; dann 4 Esr. 12, 11f; auch 5, 3f; 11, 48ff; syr. Bar. 36/40; ebenso später Barn. 4, 4f; bei Hippol. antichr.; im Talmud [Aboda Zara 1b] u. ö.). Beide Arten der danielischen Visionen sind zu unveräußerlichen Bestandteilen der apokalyptischen A.erwartungen geworden.

IV. Richtete sich der Blick bisher vor allem auf das Ende der Völker u. Reiche, so beschränkt sich die Erwartung der ‚Pseudochristoi' u. ‚Pseudopropheten' fast ganz auf das jüdische Volk. Dieses letzte Motiv wird nur gelegentlich gestreift; es ist weder in seinem Ursprung noch in seinem Umfang mehr klar zu erkennen. Diese Gestalten der Endzeit haben die Aufgabe, die Gerechten zu verführen (Mc. 13, 22) durch Zeichen u. Wunder; sie scheinen jenen großen ‚Abfall' (2 Thess. 2, 4) zu bewirken, der als Vorgänger des letzten Gerichtstages ein notwendiges Glied in der Kette der eschatologischen Geschehnisse bildet. Neben dieser Mehrzahl der Pseudopropheten begegnet auch der eine, der Inbegriff satanischen Wirkens u. Wesens ist; das ‚Tier aus dem Lande' (Apc. 13, 11) mit der Furcht erregenden Zahl 666 (616) wird hernach nur noch ‚der Pseudoprophet' genannt (16, 13; 19, 20; 20, 10). Zu solchen Vorstellungen hat vielleicht die Erwartung beigetragen, daß der eschatologische Vollender als ‚der Prophet' kommen werde (s. W. Bauer, Komm.[3] z. Joh. 1, 21); vielleicht ist auch ein Hauptthema der atl. Religionsgeschichte, der Kampf zwischen wahrem u. falschem Prophetismus, eschatologisiert worden (vgl. Asc. Js. 2, 12ff; 3, 6ff; 5, 1ff) oder es spiegeln sich darin innere Lehrstreitigkeiten.

V. N. Test. Alle verschiedenen Motive aus kosmogonischen Mythen, politischen Erfahrungen u. religiösen Erwartungen, zusammengehalten allein durch den Ausblick auf den letzten Tag, haben auch im NT sich noch nicht zu einer deutlichen Gestalt u. einheitlichen Anschauung verdichtet, nur erste Ansätze sind vorhanden. Dazu hat wohl die Tatsache geführt, daß die divergenten Vorstellungen vom Teufel u. seinen Dämonen sich im NT zum Gedanken eines großen satanischen Reiches zusammengeschlossen haben, u. diese Vereinheitlichung scheint zu dem Glauben in naher Beziehung zu stehen, daß in Jesus der Herr der Endzeit erschienen ist. Erst von dieser Tatsache des einen Christus aus bildet sich die Erwartung des einen A. allmählich aus. Noch die johanneische Apc. spricht von dem Drachen, der das himmlische Weib verfolgt (c. 12); von dem Tier aus dem Meer, das wie geschlachtet ist, u. dem aus dem Lande, das Hörner hat wie ein Lamm (c. 13) u. hernach der Pseudoprophet heißt; von der alten Schlange, die der Satan ist (20, 2). So deutlich hier die A.motive sind, so deutlich ist auch das Vorwalten des apokalyptisch-mythischen Elements u. das Fehlen der A.gestalt; wie weit diese Bilder römisches Reich u. römischen Cäsar meinen, wie weit vor allem das Tier mit der Zahl 666 die Nero-Sage aufgreift, bleibt zum mindesten fraglich, wenngleich es oft genug als Tatsache behauptet wird. Die erste Zusammenfassung hat Paulus gegeben (2 Thess. 2, 4/12). Paulus nennt noch nicht den Namen A., sondern umschreibt ihn mit ‚Mensch des Frevels' (der Ausdruck verhüllt wohl den Namen Beliar, vgl. Dtn. 15, 9; 2 Sam. 22, 5 im hebräischen u. griechischen Text); er schildert ihn als ein satanisches Wesen, das im Tempel Gottes sich göttlich verehren läßt u. durch seine lügnerischen Zeichen und Wunder die Menschen verführt. Damit hat diese Gestalt Züge des danielischen ‚Königs aus dem Norden', des Pseudopropheten u. des Satans selbst (s. II/IV) erhalten; vielleicht ist ihr auch schon eine antijüdische Spitze gegeben, wie es auch Mc. 13, 14 par. geschehen ist: der heilige Tempel zu Jerusalem ist die unheilige Stätte des A. Sehr fraglich aber ist, ob unter dem κατέχων der römische Cäsar oder das römische Imperium zu verstehen ist, so daß eine gewisse prorömische Tendenz ausgedrückt wäre (vgl. Cullmann; *Katechon). Bezeichnender ist, daß diese Schilderung nicht von politischen Gesichtspunkten, sondern von denen der wahren oder falschen eschatologischen Offenbarung bestimmt wird. Ähnlich verhält es sich bei den wenigen Stellen des NT, in denen der Name ‚Antichrist' begegnet; es sind Irrlehrer gemeint, die das Bekenntnis zu dem ‚im Fleisch gekommenen' Gottessohn Jesus Christus verleugnen (1 Joh. 2, 18. 22; 4, 3). Hier ist die alte Vorstellung von dem Pseudopropheten (1 Joh. 4, 1) der

eschatologischen Tatsächlichkeit der urchristlichen Gemeinden anverwandelt; die Antichristen selbst aber erscheinen nur wie die Sendlinge des einen ‚A.', der, wie es einst von Christus hieß, ‚kommt u. jetzt in der Welt ist' (1 Joh. 4, 3). Auf diesen einen mag auch die Prophetie Joh. 5, 43 zielen (vgl. R. Bultmann, Komm. S. 203 z. St.).

VI. Das 2. u. 3. Jh. n C. haben die in spätjüdischer Apokalyptik u. im NT liegenden Motive weitergegeben, aber zugleich dem Druck der Verfolgung entsprechend, den die werdende Kirche von politischen Mächten ertrug, stärker mit politischen Tendenzen, sei es antijüdischen oder antirömischen, durchsetzt. Noch Did. 16, 3. 4 hält sich fast völlig in ntl. Linien, wenn der A., der ‚wie Gottes Sohn' erscheint, als ‚der Weltverführer' die Weltherrschaft voller Frevel u. Gottlosigkeit aufrichtet. Hernach aber verschmilzt die Vorstellung vom A. u. Beliar immer deutlicher mit der Geschichte u. Legende des Kaisers Nero, des lebenden (Or. Sib. 3, 63/74) oder des gestorbenen (Beliar kommt in seiner Gestalt Asc. Js. 4, 2/4) oder endlich des wiederkehrenden (Or. Sib. 5, 28/34. 214/27). Nero wird zu einem satanischen Ungeheuer, dem ‚purpurnen Drachen' (ebd. 8, 88; Purpur ist die Farbe der Imperatoren), Beliar u. A. zu dem einst vom Osten her auftauchenden Weltenkaiser Nero. Diese Verbindung wird durch die von Iren. ausgehende Deutung der antichristlichen Zahl 666 (die Zahl Christi ist 888) auf das ‚lateinische' Imperium oder auch wieder auf Nero selbst (Victorin. Pet., Commod.) bestärkt (vgl. Bousset, Charles, Lohmeyer in ihren Kommentaren zu Apc. 13, 18). Daher kann später im Armenischen das Wort Nero zur Bezeichnung des A. werden. Im Westen beginnt vom Anfang des 3. Jh. ab die Bedeutung der neronischen Legende u. damit das konkrete politische Verständnis der A.gestalt zu verblassen. Trotz der ungleich blutigeren Verfolgungen ist kein römischer Kaiser als A. bezeichnet worden, um so schärfer tritt das Bild des ‚Weltverführers' hervor. Es ist nach zwei Seiten hin genauer gezeichnet: einmal ist der A. der Pseudomessias der Juden; so geschieht es in den mancherlei Kommentaren zu Joh. 5, 43, bei Hippol. (antichr.), in der um den Namen des Syrers Ephraem sich sammelnden Literatur (vgl. Bousset [1895] 35ff) im Test. Dom., in der Apc. Eliae, auch bei Commod. (carm. apol.) und Lact. (div. inst. 7, 14ff). Damit hängt ein zweiter Zug zusammen, die immer schärfere Kontrastierung u. Parallelität zwischen Christ und A.; ein Beispiel ist Hippol. antichr. 6 (8 Achelis): ‚In allem will der Verführer dem Sohne Gottes gleich werden. Ein Löwe ist Christus u. ein Löwe der A., König ist Christus u. ein irdischer König der A. Es zeigte sich der Heiland wie ein Lamm, u. er (der A.) wird gleicherweise wie ein Lamm erscheinen, innen aber ist er ein Wolf. In der Beschneidung kam der Heiland in die Welt, u. er wird gleicherweise kommen. Es sandte der Herr die Apostel zu allen Völkern, u. er wird gleicherweise falsche Apostel senden. Es sammelte der Heiland die zerstreuten Schafe, u. er wird gleicherweise das zerstreute Volk der Juden sammeln. Der Herr gab ein Siegel denen, die an ihn glaubten, u. er wird es gleicherweise geben; in Gestalt eines Menschen erschien der Heiland, auch er wird in Gestalt eines Menschen kommen; es stand auf der Herr u. erwies sein heiliges Fleisch als einen Tempel, auch er wird in Jerusalem einen steinernen Tempel errichten.' In solchem Bilde ist, vielleicht die wichtigste Folge der eingetretenen Wandlung, das mythische Element getilgt. Nicht mehr widergöttliche Ungeheuer, sondern ein Mensch mit satanischer Macht oder ein satanisches Wesen in menschlicher Gestalt tritt dem Gottmenschen Christus gegenüber.

VII. Ein letztes Motiv, das die Verschmelzung christlicher u. antiker Elemente in der Gestalt des A. charakterisiert, beginnt vom Ende des 4. Jh. ab sich deutlicher herauszustellen u. zu dem reichen Bilde des MA vom ‚Endechrist' hinüberzuführen: das Kommen des A. wird an den Verfall des römischen Imperiums u. an die Vorstellung vom letzten Kaiser gebunden, in der besonders alte Züge der Alexandersage wieder aufleben (vgl. Kampers, Alex. 11. 14. 43). Nach dem Ende seiner Herrschaft wird der A. aus dem Osten kommen, als ein Jude aus dem Stamme Dan, wird im Tempel zu Jerusalem als Gott verehrt werden und durch seine ‚Diener', durch Schein- u. Schauwunder die Weltherrschaft aufrichten. Alle Menschen nehmen sein ‚Zeichen', die Christen aber werden verfolgt, bis der Erzengel Michael ihn vom Ölberg aus für ewig in den Abgrund schleudert. Die Hauptquelle für solche Vorstellungen sind die Bücher der sog. Tiburtinischen Sibylle, von denen uns Reste besonders bei PsMethod. (K. P. Caspari, Briefe u. Abhandlungen usw. [Christian. 1890] 208ff) u. dem mittelalterlichen Mönch Adso (bei G. Zezschwitz, Vom röm. Kaisertum dt. Nation [1877] 159) erhalten sind.

E. Bernheim, Mittelalterl. Zeitanschauungen 1 (1918) 70ff. – W. Bousset, Der A. in der Überliefe-

rung des Judentums, des NT u. der alten Kirche (1895); Art. A.: ERE 1 (1908) 578ff. – R. H. CHARLES, The Revelation of St. John[2] (1920) 76/87. – O. CULLMANN: RevHistPhilRel 16 (1936) 210. – M. DIBELIUS, An die Thessalonicher = Handb. z. NT 11[3] (1937) 47/51. – M. FRIEDLÄNDER, Der A. in den vorchristl. jüd. Quellen (1901). – H. FUCHS, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt (1938) 33/5. – J. GEFFCKEN, Die Sage vom A.: Preuß. Jahrbücher 99 (1900) 385ff. – A. JEREMIAS, Der A. in Geschichte u. Gegenwart (1930). – FR. KAMPERS, Die dt. Kaiseridee in Prophetie u. Sage (1896); Alexander d. Gr. u. die Idee des Weltimperiums (1901). – B. RIGAUX, L'Antéchrist (Gembl. u. Par. 1932). – E. STAUFFER, Die Theologie des NT (1941) 192/5. – E. WADSTEIN, Die eschatologische Ideengruppe: A., Weltsabbat, Weltende (1896). – Vgl. ferner die Komm. zur Apc. von Allo, Bousset, Charles, Hadorn, Lohmeyer. *E. Lohmeyer.*

Antidotum. A. Lexikalisch. Der Bildung nach Verbaladjektiv, begegnet ἀντίδοτος teils adjektivisch, besonders in Verbindung mit φάρμακον (Anth. Pal. 10, 118), meist aber substantiviert als ἡ ἀ., wozu wohl nicht δόσις (Pape, Liddell-Scott), sondern δύναμις (Strabo 13, 4, 14, p. 8, 13; Galen. antidot. 1, 1 [14, 1 Kühn]; Sophocles, GL s. v.) zu ergänzen ist; selten ist τὸ ἀντίδοτον (Anth. Pal. 9, 165, 1 [hier aber ‚Gegengabe'‍]) u. das Diminutiv τὸ ἀντιδότιον (Archigenes b. Philum. ven. 14, 7). — Das lat. Fremdwort begegnet ebenso häufig als Fem. antidotos, antidotus (PsCaper verb. dub. [GL 7, 107]: antidotus haec) wie als Neutr. antidotum. Isidor erklärt: Antidotum graece, latine ex contrario datum dicitur; contraria enim contrariis medicinae ratione curantur (orig. 4, 9, 7). — Synonym werden gebraucht: φάρμακον, ἀντιφάρμακον, ἀλεξιφάρμακον, ἀντιπαθές, ἀντιπάθιον, remedium.

B. Nichtchristlich. Galen. definiert den Sprachgebrauch seiner Zeit so: ‚Diejenigen Heilmittel, die nicht äußerlich aufgelegt, sondern in den Körper aufgenommen werden, nennen die Ärzte ἀντίδοτοι', beginnt aber die Einzelaufzählung mit den gegen Gifte wirkenden A. (aO. 1, 1 [14, 1 K.]); ferner: ‚Die neueren Ärzte pflegen ἀ. nicht nur die Heilmittel zu nennen, die sie gegen die todbringenden Gifte verabreichen, sondern auch die gegen die Bisse der giftigen Tiere u. außerdem die gegen Krankheiten der Eingeweide, besonders chronische, oder Geschwüre' (aO. 2, 6 [14, 135 K.]). Hiernach ist der weitere Sprachgebrauch der jüngere.

I. Im engeren Sinne bedeutet A. ‚Gegengift', ‚Arznei gegen Vergiftung'. Hieron. kennt eine sprichwörtliche Redensart: Prius antidotum quam venenum (adv. Ruf. 2, 34). Vgl. auch den Sprachgebrauch bei Phaedrus fab. 1, 14, 3. 8; Plin. n. h. 8, 91; 35, 34; 21, 152; Suet. Nero 34; Julius Victor rhet. 3, 2; Salv. gubern. 5, 4. — A. wandte man an gegen Schlangenbisse, Skorpionenstiche u. gegen giftige Spinnen (vgl. Corn. Cels. 5, 23; Galen aO. 2, 10/16 [14, 160/207 K.] passim; Plin. n. h. 20, 18; 21, 152; 29, 120); gegen den Biß toller Hunde (vgl. Corn. Cels. 5, 23. 27; Scrib. Larg. comp. 171/73. 176; Galen. aO. 2, 11. 15 [14, 171/75. 195/201 K.]); besonders auch gegen vergiftete Speisen, Getränke u. Medikamente (vgl. Scrib. Larg. comp. 200; Galen. aO. 2, 1. 5. 7/9. [14, 107/9. 134f. 138/58 K.]). Diese A. gebrauchte man teilweise zwecks spezifischer Wirkung gegen bestimmte Gifte wie Bilsenkraut, Mohnsaft, Pilze, spanische Fliege, Bleiweiß u. dgl. (vgl. Corn. Cels. 5, 27; Galen. aO. 2, 7 [14, 138/44 K.]; die hierher gehörigen A. waren meist von einfacher Zusammensetzung). Weit zahlreicher aber sind die A., denen man eine umfassende Wirkung gegen Gifte zuschrieb, sowohl in dem Sinne, daß sie alle bereits genossenen unschädlich machen, wie auch daß sie gegen alle etwa künftig zu nehmenden immunisieren sollten. Am berühmtesten war das Antidotum Mithridaticum (ἡ Μιθριδάτειος ἀ.), das der Überlieferung nach König Mithridates VI Eupator von Pontus erfunden u. zur Immunisierung gegen alle etwaigen Giftmordversuche täglich eingenommen hatte mit dem Erfolge, daß er am Ende seines Lebens kein Gift finden konnte, das ihm den Tod gebracht hätte (Plin. n. h. 25, 6; Galen. aO. 1, 1 [14, 2f. K.]; Jun. Justinus 37, 2, 6; Gellius noct. Att. 17, 16, 6). Nach Plin. n. h. 29, 24 war es aus 54 verschiedenen Stoffen zusammengesetzt. Seren. Samm. 1061/8 freilich spottet, die als so kompliziert berühmte A. Mithridatia habe sich, als man das Rezept fand, als vilis synthesis aus vulgata satis medicamina erwiesen (vgl. Plin. n. h. 23, 149). Tatsächlich liefen verschiedenartige Kompositionen unter dem berühmten Namen. Rezepte nach Andromachos, Antipater, Cleophantus, Damokrates u. Xenokrates überliefert Galen. aO. 2, 1. 2. 9. 10 (107/9. 115/7. 154f. 164f. K.); vgl. ferner Corn. Cels. 5, 23; Scrib. Larg. comp. 170. 194. Angeblich auf der Grundlage des A. Mithridaticum, indem er es namentlich durch Beigabe von Nattern (vgl. Plin. n. h. 29, 120) verbesserte, hat des Nero Leibarzt Andromachos die θηριακὴ ἀ., den Theriak, geschaffen, auch Γαλήνη genannt, aus 61 Substanzen bestehend, der jenes dann verdrängte; über den Theriak handelt Galen. aO. 1

(14, 1/105 K.), ad Pison. de ther. (14, 210/94 K.) u. ther. ad Pamphilian. (14, 295/310 K.). Eigentlich heißen diejenigen Arzneien θηρίακα, ‚welche die Bisse der wilden Tiere heilen' (Galen. in Hippocr. alim. 3, 7 [15, 279 K.]; Scrib. Larg. comp. 163. 165). Galen gebraucht das Wort nicht nur für die θηριακή des Andromachos, sondern überliefert auch abweichende Rezepte nach Damokrates, Kriton, Xenokrates, Demetrius u. Magnus (antidot. 1, 16. 17 [14, 99/105 K.]; ad Pison. de ther. 12 [14, 260f K.]); ja θηριακή wird sogar wie ἀντίδοτος gebraucht (vgl. Galen. antidot. 2, 10 [14, 162 K.]; Faust. Rei. s. 11 [CSEL 21, 264, 16]; Gregor. Tur. virt. s. Mart. 3, 60), u. Galen kann, obschon es seiner eigenen Angabe nach die θηριακή zZ. des Mithridates noch nicht gab (ad Pison. de ther. 16 [14, 283 K.]), doch anderwärts von Μιθριδάτου θηριακή reden (antidot. 2, 9 [14, 154 K.]). Ebenso kennt er außer der eigentlichen Μιθριδάτειος ἀ. (s. o.) noch andere dem gleichen Erfinder zugeschriebene A., wie die ἀ. Μιθριδάτου Εὐπάτορος ἡ διὰ σκίγκου λεγομένη (weil eine Eidechsenart, σκίγκος, dazu gebraucht wurde; antidot. 2, 9 [14, 152f K.]), die ἀ. ἡ διὰ τῶν λίθων, ὡς Μιθριδάτης, gegen Nierenentzündung (comp. med. 10, 1 [13, 329f K.]), eine πανάκεια Μιθριδάτειος (aO. 7, 2 [13, 54 K.], eine ἀ. Μιθριδάτου, ἀθανασία λεγομένη, für die er verschiedene Rezepte angibt (antidot. 2, 8 [14, 148f. K.]); vgl. ferner comp. med. 7, 2 (13, 23. 52 K.). Die Terminologie ist also keineswegs konstant.

II. Im weiteren Sinne bezeichnet man als A. Arzneien zum innerlichen Gebrauch (Priscian. eupor. 2, 101. 102: potiones vel antidota), vor allem gegen innere Krankheiten (Damokrates bei Galen. antidot. 1, 15 [14, 90/93 K.]; Andromachos nach Galen. aO. 2, 6 [14, 136 K.]: ‚kurz gesagt: gegen alle inneren Krankheiten'), aber auch gegen Verwundungen durch Stoß, Schlag oder Fall (Corn. Cels. 5, 23). Bezeichnend für die meisten ist ihre äußerst komplizierte Zusammensetzung. Bei Scrib. Larg. comp. 178. 200 werden die A. den simplicia medicamenta et propria remedia gegenübergestellt; Quintilian sagt inst. or. 1, 10, 6: ἀντιδότους .. ex multis atque interim contrariis quoque inter se effectibus componi videmus; eine Begründung gibt Galen. ad Pison. de ther. 3 (14, 219/25 K.). Wein, nach Galen am besten Falerner, u. Honig spielen zumal beim Theriak eine wichtige Rolle (antidot. 1, 3/5 [14, 13/32 K.]). — Auch diese A. waren zT. spezifischer Art, zB. Diuretica (Priscian. eupor. 2, 83), gegen Empyem (aO. 2, 67), Phthise (aO. 2, 62; Galen. antidot. 2, 3 [14, 119/22 K.]; Marcell. med. 16, 93), Nephritis (aO. 26, 31; Galen. comp. med. 10, 1 [13, 321 K.]) usw. — Sehr viele A. aber galten als Universalmittel gegen alle inneren Krankheiten, vor allem das Mithridaticum u. der Theriak (s. o.). Ein anderes berühmtes A. war die ἀθανασία. Sie wird zuerst bezeugt bei dem Komiker Antiphanes (um 387), nach Diodor. bibl. hist. 1, 25, 6 von den ägyptischen Ärzten der Isis zugeschrieben. Rezepte bei Galen. comp. med. 8, 7 [13, 203 K.] nach Andromachos, abweichend von der gleichnamigen ἀ. Μιθριδάτου (s. o.); Marcellus med. 20, 130; Alexander v. Tralles 5, 5; 9, 1. Auch unter diesem Namen sind also verschiedenartige A. im Gebrauch gewesen. Weitere Universalmedizinen: ἡ ἱερὰ ἀ., a. sacrum, propagiert vor allem durch den Philonidesschüler Paccius Antiochus (Scrib. Larg. comp. 97/106. 156 = Marcellus med. 20, 1/13; 25, 2); ἡ ἀ. ἑκατονταμίγματος, a. ex centum rebus constans (Galen. antidot. 2, 9 [14, 155/8 K.]; ἡ τελεία ἀ., a. perfecta, quia nihil ei deest (Scrib. Larg. comp. 177); a. Zopyri, Zopyrion (Galen. aO. 2, 1. 8. 16 [14, 155. 150. 204f. K.]; Marcellus med. 22, 18).

III. In übertragenem Sinne war der Begriff A. naturgemäß vielfacher Anwendung fähig u. muß auch als solcher allgemein geläufig gewesen sein. Auf das Weib wird er angewandt Anth. Pal. 9, 165, 1 (doch s. A); einen grausamen Doppelsinn hat die Frage des Caligula bei Suet. 29: A. adversus Caesarem? Doch erübrigt es sich, weiter hierauf einzugehen.

C. Christlich. I. Im rein medizinischen Sinne gebrauchen die christl. Autoren das Wort selbst verständlich genau so wie die heidnischen. Eine besondere Art von Anwendung liegt vor, wenn Gregor. Tur., durch Erde vom Grabe des hl. Martin von heftigsten Zahnschmerzen befreit, ausruft: O tyriacam (= theriacam) inenarrabilem! ... O antidothum laudabile! (virt. s. Mart. 3, 60).

II. Übertragener Sinn. Beliebt ist die Verwendung von ἀντίδοτος, antidotum in übertragenem Sinne, wobei nicht immer zu entscheiden ist, ob mehr an die Bedeutung im engeren Sinn ‚Gegengift' oder an die im weiteren Sinn ‚Arznei' gedacht wird; meist aber wird an erstere angeknüpft. — a. Mehrfach wird die Tatsache, daß man aus den Schlangen selbst das A. gegen ihr Gift gewann, auf das geistliche Gebiet angewendet (Ambr. expos. Ps. 37, 8; paen. 1, 13, 65; Aug. c. 2 ep. Pelag. 3, 7, 18). Als Gifte werden vor allem die Irrlehren bezeichnet; als A. gelten sowohl die fides salutaris im allge-

meinen (Coll. Avell. ep. 85, 2 [CSEL 35, 328, 23]), wie auch die dogmatischen Definitionen im besonderen, vor allem die gegen den Arianismus (Damas. ep. 1; Gelas. v. Cyc. 2, 11, 13), speziell das Wort ὁμοούσιος (PsFulg. fid. cath. adv. Pint. 2); Hieron. nennt Zensuren u. Bücher A. gegen die origenistischen Irrtümer (ep. 84, 7; adv. Ruf. 2, 34; 3, 43). Gift ist auch die Sünde; A. gegen sie sind die lex Dei (Salv. gubern. 5, 4) u. die austera praedicatio (Faust. Rei. serm. 11 [CSEL 21, 264, 16]). A. gegen das Gift des Götzendienstes ist das Martyrium (Tert. scorp. 5). Spottend nennt Tert. iei. 12 gewürzten Wein ein A. gegen das Verlangen nach dem Martertod. — b. Von der Wortbedeutung ‚Arznei' geht Clem. Al. aus, wenn er den Namen σωτήρ für den Logos damit erklärt, daß dieser alle der kranken Menschheit notwendigen A. zur Anwendung bringe (paed. 1, 100, 1); ähnlich spricht Fulg. Rusp. von antidota medelae spiritalis (rem. pecc. 1, 1), Gelas. I von nostrae salutis antidota (Coll. Avell. ep. 97, 50 [CSEL 35, 421, 11]). In einem ganz speziellen Sinne gebraucht Ign. Eph. 20, 2 das Wort, nämlich von dem eucharistischen Brote; er nennt es in Anspielung auf die bekannte Medizin (s. o.) φάρμακον ἀθανασίας u. erläutert das durch die Beifügung ἀντίδοτος ‚daß wir nicht sterben, sondern allezeit leben in Jesus Christus'. Hier zwischen einer Salbe (φάρμακον) u. einer Arznei (ἀντίδοτος) unterscheiden zu wollen (Schermann), wird weder durch den Sprachgebrauch noch durch den Kontext gerechtfertigt.

H. Bächtold-Stäubli, Art. Gift: Bächt.-St. 3, 848/50. – Th. Schermann, Zur Erklärung der Stelle ep. ad Eph. 20, 2 des Ignat. v. Antiocheia: φάρμακον ἀθανασίας κ. τ. λ.: ThQS 92 (1910) 6/19.

K. Th. Schafer.

Antiochia am Orontes. I Lage, Bevölkerung, Kulte. A. ist am Unterlauf des Orontes in günstigster Verkehrslage gelegen. Bei A. überwindet die von Kleinasien nach Syrien fuhrende Straße die letzten hohen Pässe (pylae Syriae) u. betritt nun syrischen Boden; von A. aus führen wichtige Straßen nach Osten in die Osrhoene, nach Mesopotamien u. Persien (E. Honigmann, Art. Syria: PW 4 A, 1645ff). ‚Dieser Durchbruch des Orontes durch den westlichen Gebirgsrand ist die wichtigste natürliche Verbindung der Mittelmeerküste mit Innerasien' (ebd.). Diese günstige Lage begründet die Stellung der Stadt als Metropole des Orients (Zos. 1, 27; Procop bell. Pers. 1, 17; Joh. Chrys. ad Antioch. hom. 2, 2) u. dritte Stadt der Erde (Liban. or. 20; Leon diac. 4, 11). — A. wurde gegründet von Seleukos I Nikanor als Hauptstadt des Seleukidenreiches (22. V. 300). Seit 64 gehört es mit ganz Syrien zum römischen Reich; 27 vC. bei der Teilung des Reiches zwischen Augustus u. dem Senat wird es kaiserliche Provinz mit dem Sitz eines Legaten. In der Spätantike ist es Metropole der Provinz Syrien unter einem Konsular (Amm. Marc. 14, 8, 8; Not. dign. 5 Boecking; Hierocl. 711, 1), der seinerseits dem Comes der Diözese Oriens untersteht (Not. dign. 55 B.). Justinian vereinigt beide Ämter in einer Hand (Nov. 8 cap. 5). — Die kirchl. Organisation entspricht der politischen; in der Diözese Oriens hat der Bischof von A. die Stellung eines Obermetropoliten. Die Anfänge dieser Ordnung reichen noch in vorkonstantinische Zeit zuruck (K. Lübeck, Reichseinteilung u. kirchl. Hierarchie [1901] 42f; Harnack, Miss. 2, 665_1); fest umschrieben erscheint sie dann in cn. 2 des Konzils von Kpel vJ. 381 (84 Lauch). Im 4. Jh. gehören etwa 220 Bistümer zum Bereich des Patriarchats A. Theodosius II trennt Palästina, Phönizien u. Arabien ab u. unterstellt sie Jerusalem. Doch kehren auf den Protest A.s Phönizien u. Arabien wieder in seinen Bereich zurück. Den Stand des 6. Jh. spiegelt die unter dem Namen Anastasios' I erhaltene Notitia Antiochena (E. Honigmann: ByzZ 25 [1925] 60/88). Vgl. dazu die Karte bei Honigmann 88 u. LThK 1, 493f. — Über die Einwohnerzahl der Stadt fehlen genauere Angaben. Joh. Chrys. gibt einmal (in Ignat. hom. 4) die Zahl von 200 000 (ohne Kinder u. Sklaven) an. Im ganzen ist sie mit 800 000 (Schultze) wohl kaum zu hoch angenommen. Darunter befinden sich (Joh. Chrys. in Mt. hom. 66, 3) ein Zehntel ganz Reiche (Handelsherren, Großgrundbesitzer) u. ein Zehntel Arme, der Rest gehört vor allem dem Kleinbürgertum an. Zahlenmäßig war unter dieser Bevölkerung wohl am stärksten das syrische Element vertreten. Mit ihm rivalisiert eine ansehnliche griechische Minderheit. Dazu kommen kleinere oder größere Gruppen von Arabern, Persern, Armeniern u. vor allem von Juden (C. H. Kraeling, The Jewish Community at Antioch: Journal of Biblical Lit. 51 [1932] 156/58; vgl. auch M. Simon, Polémique antijuive de S. Jean Chrysost.: AnnInstPhil 4 [1936] 408f). Alle diese Gruppen mischen sich in der mannigfachsten Weise. Das Ergebnis ist ein Volksschlag von außerordentlich wankelmütigem u. leicht zu beeinflussendem Charakter. — Das geistige Leben der Stadt ist griechisch. Griechisch ist die Umgangssprache der Gebildeten u. weiter Kreise der städtischen

Bevölkerung, griechisch die Sprache der christlichen Gemeinde u. der von A. ausgehenden Mission, griechisch sind die meisten Bischofsnamen der älteren Zeit. Man rühmt sich in A., Hellene zu sein (Liban. 2, 128), u. auch den Ostsyrern gilt die Stadt als Stadt der Griechen (Isaak v. A. carm. 15 [1, 294 Bickel]). Dagegen war die Sprache des niederen Volkes die syrische, ebenso die Sprache der Landbevölkerung (Joh. Chrys. de stat. hom. 19: ‚sie sind zwar der Sprache nach von uns verschieden'). — Zur Stadt gehört ein großes ländliches Territorium; Julian gibt 10000 Kleroi an (misop. 362 C). Zum größten Teil war es in der Hand reicher Großgrundbesitzer, die der städtischen Bevölkerung angehörten. Vom Umfang dieser Vermögen gibt Joh. Chrys. in Mt. hom. 63, 4 eine Vorstellung; außer Ländereien gehören ihnen 10/20 Häuser u. 1000/2000 Sklaven. Das Land wird von Pächtern u. Tagelöhnern bearbeitet, die in dörflichen Siedlungen leben u. sich in sehr bedrängter wirtschaftlicher Lage befinden (Rostovtzeff 2, 7/8). — Nur unzulänglich sind wir über die Kulte der Stadt unterrichtet. Die Mehrzahl der olympischen Gottheiten ist durch Tempel bei Malalas bezeugt. Ein alter Höhenkult lebt im Kult des Zeus Kasios fort (Salač: BCH 46 [1922] 160/89). Weltbekannt war das Heiligtum des Apollo in Daphne. Doch stehen die Olympien, die in jedem fünften Jahr im Oktober ebenfalls in Daphne abgehalten wurden, in keinem ersichtlichen Zusammenhang mit seinem Kult (A. Schenk Graf v. Stauffenberg, Die röm. Kaisergeschichte bei Malalas [1931] 412/43). Bezeugt ist ferner der Kult des Adonis (Amm. Marc. 22, 9, 15) u. der Isis. Ein alter syrischer Kult lebt in dem Majumasfest fort. Noch Joh. Chrysost. bekämpft es (PG 57, 79); erst unter Arcadius erfolgt ein Verbot (Cod. Theod. 15, 6, 2). Reste der Feier sind noch im 6. Jh. festzustellen (Mitteilungen u. Nachr. d. Paläst. Vereins [1901] 59, Nr. 22). — Zur Darstellung der Stadtgöttin (Tyche) von A. vgl. J. Leipoldt: Bilderatl. 9/11 (1926) XV u. Abb. 111f; H. Lietzmann: Hdb. z. NT 1, 2/3² (1912) 419 u. Taf. 2, 1.

II. Geschichte d. Christentums. Sehr früh faßt das Christentum in A. Fuß (zum Ganzen Harnack, Miss. 1, 57/69; 2, 660/74). Die Tötung des Stephanus u. die damit zusammenhängenden Ereignisse zwingen zahlreiche Christen zur Flucht aus Jerusalem. Ein Teil von ihnen wendet sich nach A. Neben einer judenchristlichen Gemeinde entsteht hier die erste heidenchristliche Gemeinde (Act. 11, 19ff). Sie erhält Zusammenhang mit der Urgemeinde in Jerusalem in der Person des Barnabas. Dieser ist es auch, der Saulus nach A. holt. Hier in A. erhalten die Christen, u. zwar von heidnischer Seite, zuerst ihren Namen (Act. 11, 26, *Christianus). Wenige Jahre darauf kommt es in A., nicht ohne neues Dazwischentreten zugereister Mitglieder der Jerusalemer Gemeinde, zu der bekannten Auseinandersetzung von Juden- u. Heidenchristentum, die dann zum *Apostelkonzil führt (Act. 15). Noch einmal wird das Zusammenleben der beiden Gruppen in Frage gestellt bei einem Aufenthalt des Petrus in A.; Paulus setzt die Anerkennung seines Standpunktes durch (Gal. 2, 11/14). Die Freiheit der Heiden vom mosaischen Gesetz wird die Grundlage einer ausgedehnten Missionstätigkeit, die von A. ausgeht u. die vor allem an den Namen des Paulus geknüpft ist. — Die Folgezeit der antiochenischen Kirchengeschichte ist arm an gesicherten Daten. In der Reihe der Bischöfe (Harnack, Chronologie 1, 208/18) hebt sich besonders *Ignatios heraus. In seinen Briefen tritt zuerst der Gedanke eines monarchisch organisierten Episkopats stärker hervor. Ign. starb als Märtyrer in Rom (s. u. III). Einer seiner Nachfolger, Theophilos, schrieb zur Zeit des Kaisers Commodus eine Apologie für die Christen. Ein Ereignis von hoher Bedeutung ist die Unterredung zwischen Julia Mamäa u. Origenes (Eus. h. e. 6, 21, 3). Auch mit Philippus Arabs stand Origenes in Verbindung; Eus. (h. e. 6, 36, 3) kennt Briefe an ihn u. seine Gemahlin Severa. Etwas unklar ist eine andere Überlieferung (ebd. 6, 34), daß Bischof Babylas dem Kaiser an der Ostervigil den Zutritt zum Gottesdienst versagt habe. Babylas stirbt selbst als Opfer der Verfolgungen unter Decius (ebd. 6, 39, 4). — In der zweiten Hälfte des 3. Jh. wird A. Schauplatz der christologischen Streitigkeiten, die sich an den Namen des Paulus v. Samosata knüpfen. Zwei Synoden, die über den Kreis der syrischen Bischöfe hinaus von Bischöfen aus Kappadokien, Pontus, Palästina u. Ägypten besucht sind, befassen sich mit der Angelegenheit. Paulus wird seines Amtes entsetzt, doch gelingt es erst 272 mit Hilfe Kaiser *Aurelians, ihn aus A. zu entfernen. Die kircheneigenen Gebäude, von denen wir bei diesem Anlaß erfahren, werden der Gemeinde zurückgegeben. Der Grund für das Einschreiten des Kaisers war offenbar ein politischer; Paulus war Beamter der Königin Zenobia. Die Regierung des Diokletian bringt eine neue Verfolgung. Unter den auf Grund des ersten Ediktes zerstörten Kirchen befindet sich auch die ‚Alte'. Der Diakon Romanos aus Caesarea wird damals ein Opfer der Verfolgung (Eus. mart. Pal. 2). Auch von ande-

ren Martyrien ist die Rede. In Nikomedien stirbt damals Lukian, der Gründer der antiochen. Schule (Eus. h. e. 9, 6, 3). — Das 4. Jh. ist eine Zeit stetigen Wachsens; auch Julian, der 362/3 acht Monate in A. weilt, bedeutet keinen ernsten Rückschlag. Joh. Chrys. predigt in einer wesentlich christl. Stadt (Harnack, Miss. 2, 669). Bibelstudium u. Theologie finden ihre Pflege in den Kreisen der antiochen. Schule (*Allegorese B II 4; *Exegese). Aus ihr stammt auch *Arius; er begann als Schüler Lukians. Die wechselvolle Geschichte des Arianismus in A. bei Schultze 110/25. Der Kampf um Ephesinum u. Chalcedonense erschüttert die antiochen. Kirche aufs schwerste. Er endet mit der Entstehung einer eigenen nestorianischen bzw. monophysitischen Kirche. A. verliert dadurch den größten Teil seines Einflußgebietes; der Rest gerät immer mehr unter den Einfluß von Konstantinopel (Ersetzung der eigenen Liturgie durch die der Hauptstadt).

III. Martyrien u. Gewaltakte. Soweit die Quellen erkennen lassen, bildete sich in A. bald eine größere Gemeinde. Trotzdem fehlte es nicht an Widerständen; die lange Liste der Märtyrer von A. legt sogar den Gedanken nahe, daß diese Widerstände nicht gering waren. Die Nähe der Zentralverwaltung, sowie die leicht erregbare Bevölkerung dürften beide das ihre getan haben, um die Lage der Christen zu erschweren. An Quellen stehen uns zur Verfügung: 1. die Kirchenhistoriker; 2. das syrische Martyrologium (ASS Nov. 2, 1 S. [LII]/[LXV]; bequem bei H. Lietzmann, Die drei ältesten Martyrologien = KlT 2 [1911]; eingehender Komm. dazu bei H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte u. ihr Wert = AbhG NF 3, 3 [1900] 30/71, bes. die Liste 44/45); 3. die Festpredigten des Joh. Chrys. u. des Severus (W. Wright, Catalogue of Syriac Mss. in the British Museum [Lond. 1870/2]; A. Baumstark, Das Kirchenjahr in A. zwischen 512 u. 518: RQS 11 [1897] 31/66 u. 13 [1899] 305/23). — In der langen Reihe dieser Martyrien (vgl. die Zusammenstellung bei Delehaye, Origines 192/206) ragen besonders hervor: Ignatios, der zweite Bischof von A., gestorben unter Trajan in Rom (s. o. II). Auf dem Wege dahin schrieb er die bekannten Briefe (Eus. h. e. 3, 36). Seine Gebeine wurden der Überlieferung des 4. Jh. zufolge nach A. zurückgebracht u. dort extra portam Daphniticam in coemeterio beigesetzt (Hieron. vir. ill. 16; Joh. Chrys. in Ign. 5). Theodosius II ließ sie in A. selbst im Tychaion beisetzen (Euagr. h. e. 1, 16). Festpredigten sind erhalten von Joh. Chrys. (BHG 816) u. Severus (Wright aO. 536. 538. 540). — Unter Decius starb Bischof Babylas im Kerker (Eus. h. e. 6, 39, 4). Sein Grab lag auf dem gleichen Coemeterium wie das des Ignatios (Pass. Artemii 55). Gallus ließ sie von hier nach Daphne überführen, wo sie in einem eigenen Martyrion in der Nähe des Apolloheiligtums beigesetzt wurden (Soz. h. e. 5, 19). Es ist die erste gut bezeugte Translation, von der wir wissen; sie wurde vorgenommen wohl, um die Bevölkerung vom Tempel des Apollo u. seinen Feiern abzulenken (vgl. H. Delehaye, Die hagiographischen Legenden [1907] 168f). Unter Julian werden die hl. Gebeine wieder in ihrem ersten Grab beigesetzt (De s. Babyla contra Julian. 16; weitere Quellen s. u.). Meletios baut ihnen jenseits des Orontes eine Kirche; dort findet auch er selbst kurz darauf (381) seine letzte Ruhestätte nahe beim Heiligen (Soz. 7, 10, 5; Joh. Chrys. de s. Babyla 3). Man glaubt diese Kirche in der Kreuzschiffbasilika jenseits des Orontes wiedergefunden zu haben (J. Lassus: Antioch-on-the-Orontes 2, 5/44): im Altarraum fand sich hier ein Doppelgrab, wie es für die Babylaskirche überliefert ist. Ein Homilie auf den Heiligen findet sich unter den Schriften des Joh. Chrys. (BHG 207). Vgl. P. Peeters: AnalBoll 48 (1930) 302/23; G. Downey: Antioch-on-the-Orontes 2, 45/48 (hier weitere Quellen). — Große Verehrung weit über die Grenzen A.s hinaus genoß der Diakon Romanos, der gleich zu Beginn der diokletianischen Verfolgung starb (Eus. mart. Pal. 2). Joh. Chrys. predigte in seiner Kirche (BHG 1601), Severus wurde in seiner Kirche inthronisiert u. predigte hier mehrfach beim Jahresgedächtnis dieses Tages (Wright 534. 536. 539). — Unter den weiblichen Märtyrern erfreute sich Drosis besonderer Verehrung. Über ihr Martyrium ist nichts bekannt. Ihre Grabkirche vor der Stadt war angefüllt mit Gräbern; wahrscheinlich handelt es sich wieder um das oben schon erwähnte ‚coemeterium' (Franchi 149). Festpredigten sind erhalten von Joh. Chrys. (BHG 566 n. 1) u. Severus (Wright 541/42). — Unter Julian fielen Juventinos u. Maximos (Theodoret h. e. 3, 15; Joh. Chrys.: BHG 975). Zwei Presbyter, Eugenios u. Makarios, wurden damals nach Ägypten verbannt, wo sie schon nach 40 Tagen starben (Philost. Anhang I/III Bidez). — Zu den christenfeindlichen Edikten Diokletians gehörte auch eines, das die Zerstörung der Kirchen anordnete (Eus. h. e. 8, 2, 4). Damals fiel in A. die sog. Alte Kirche; Theodoret 1, 3 berichtet von ihrer Wiederherstellung. Neue Gewaltakte bringt die Regierung Julians. Die

auf seine Veranlassung erfolgte Entfernung der Gebeine des Babylas aus seinem Martyrion in Daphne wurde schon erwähnt. Der Rücktransport wurde zu einer gewaltigen Demonstration gegen den Kaiser (Socr. 3, 18; Soz. 5, 19; Theodoret 3, 10; Joh. Chrys. de s. Babyla 3; Liban. orat. 60, 5; Amm. Marc. 22, 13). Als bald darauf der Tempel des Apollo abbrennt, wird die Große Kirche durch den Kaiser geschlossen, die Kirchenschätze werden beschlagnahmt (Amm. Marc. 22, 13, 2; Philost. 7, 8. 10; Theodoret 3, 12, 2). — Auch umgekehrt geschahen mancherlei Gewalttaten. Eine Bibliothek vorwiegend wohl antichristlicher Schriften, die Julian in dem Tempel Trajans eingerichtet hatte, wurde unter seinem Nachfolger niedergebrannt (Suidas s. v. Ἰοβιανός). Noch unter Julian wurde der berühmte Apollotempel in Daphne ein Raub der Flammen. Die Heiden gaben damals den Christen die Schuld; die sofort eingeleitete Untersuchung führte zu keinem Ergebnis. Der heilige Hain blieb noch lange geschützt (Cod. Theod. 10, 1, 12; Cod. Just. 11, 77, 2). Als nach dem Brande der Großen Kirche 526 die Kuppel erneuert werden muß, geschieht es mit Zypressenstämmen aus dem Hain in Daphne (Euagr. h. e. 6, 8). Hatte sich Gallus noch darauf beschränkt, dem hl. Babylas ein Martyrion gegenüber dem Apollotempel in Daphne zu bauen, so geht Theodosius einen Schritt weiter. Unter seiner Regierung wurden die Gebeine des hl. Ignatios in das Tychaion der Stadt übertragen, das damit zur Kirche des Märtyrers umgewandelt wird (Euagr. 1, 16; vgl. F. W. Deichmann: JbInst 54 [1939] 115 nr. 2). Schon vorher muß mancher andere Tempel gefallen sein; Libanios weiß in seiner Schutzschrift für die Tempel als unversehrt nur mehr die Tempel der Tyche, des Zeus, der Athena u. des Dionysos zu nennen (or. 30). Selbstverständlich sind auch die durch Reichsgesetz verfügten Opferverbote u. Tempelschließungen in A. zur Anwendung gekommen; doch erfahren wir an Einzelheiten sehr wenig. Die Prozesse wegen Superstition unter Valens (Amm. Marc. 29, 1f) haben einen vorwiegend politischen Hintergrund.

IV. L i t e r a r. P o l e m i k. Hand in Hand mit diesen Gewaltakten geht die literarische Polemik zwischen Christen u. Heiden. Aus den ersten drei Jhh. ist wenig erhalten. Zur Zeit des Commodus schrieb *Theophilos eine Apologie ad Autolycum. Für die besondere Situation A.s enthält sie nichts. Dagegen sind zahlreiche Streitschriften aus dem 4. Jh. erhalten. Der Hauptangriff erfolgt durch Kaiser *Julian. Während seines Aufenthaltes in A. (Winter 362/63) schrieb er seine drei Bücher contra Christianos. Sie veranlaßten eine Anzahl von Erwiderungen durch *Apollinarios v. Laodikeia, Theodoros v. Mopsuestia, Philippos v. Side u. Kyrillos v. Alexandreia; doch ist nur die letztere erhalten. Besondere Erbitterung rief das Unterrichtsgesetz des Kaisers hervor (Cod. Theod. 13, 3, 5; Cod. Just. 10, 53, 7). Über das Verhältnis der Christen A.s zur antiken Bildung Schultze 294/97. Wie spätere Legende das Bild des Kaisers verzerrt, zeigt ein syrischer Roman des beginnenden 6. Jh. (Th. Nöldeke: ZDMG 28 [1874] 263–292; F. Haase, Altchristl. Kirchengeschichte nach oriental. Quellen [1925] 14f. 165/68). Viel Polemik gegen die Christen findet sich in den Schriften des *Libanios; besonders or. 2, 18 u. 60 sind hier zu nennen (vgl. Labriolle, Réact. 429–433). Doch verurteilte er Ausschreitungen u. hat sich brieflich mehrfach für Christen verwandt (P. Allard, Julien l'Apostat 3² [1903] 98/102). Für die Tempel seiner Heimatstadt u. -provinz verfaßte er eine besondere Schutzschrift.

V. E n d e d e s H e i d e n t u m s. Die Zeit Julians u. des Libanios ist der Höhepunkt der Auseinandersetzung zwischen Heidentum u. Christentum in A. Joh. Chrys. predigt in einer im wesentlichen christlichen Stadt; nach Theodoret (h. e. 5, 37) ist in der Stadt nur mehr ein kleiner Rest von Heiden. Auf dem Kasios ist ein Heiligtum des hl. Barlaam entstanden (P. Peeters, S. Barlaam du mont Casius: MélBeyr 3 [1909] 808/9). Etwas länger hält es sich auf dem Lande. Zu den besonderen Aufgaben, die Joh. Chrys. dem Presbyter Konstantinos ans Herz legt, gehört auch die Ausrottung des Heidentums (ep. 221). Trotzdem ist zu Beginn des 5. Jh. auch der größte Teil der ländlichen Bevölkerung christlich. Reste des Heidentums halten sich sehr lange. Im J. 579 wurde durch die Aussagen von in Heliopolis gefolterten Heiden bekannt, daß in A. im geheimen noch eine heidnische Religionsgemeinschaft existiere. Ein gewisser Anatolius u. andere Schuldige wurden nach Konstantinopel geschafft u. dort hingerichtet (Euagr. h. e. 5, 18; Joh. Ephes. h. e. 3, 3, 27/34 [121/31 Schönfelder]). Es ist das letztemal, daß wir von heidnischen Kulten in A. hören.

VI. B a u t e n u. D e n k m ä l e r. An solchen hat der Boden A. bisher außerordentlich wenig hergegeben. Das, was wir aus den Quellen u. den wenigen noch stehenden Resten über die Topographie, die Mauern u. die Monumentalbauten des alten A. wissen, haben C. O. Müller u. R. Förster zusammengestellt. Dazu kommen heute

die Grabungen, die seit 1932 die Princeton University auf dem Boden des alten A. vornimmt. Bisher liegen zwei Publikationen vor: Antioch-on-the-Orontes 1 u. 2, dazu die fortlaufenden Berichte im AmJArch. Die Kirchen des 4. Jh. behandelte W. Eltester. Hauptquelle für die Folgezeit sind die Predigten des Severus (s. o. III). Wiederaufgedeckt wurde bisher nur die Kreuzschiffbasilika jenseits des Orontes (Antioch-on-the-Orontes 2, 5/44.) Ergänzend tritt hinzu die reiche Kirchenarchitektur des antiochen. Hinterlandes (M. de Vogüé, Syrie centrale [1865/77]; Syria, Publications of the Princeton University arch. exped. to Syria in 1904/5 and 1909). Einige Sarkophage veröffentlichte R. Förster: JbInst 13 (1898) 177; dazu G. Rodenwaldt: JbInst 45 (1930) 186. Zahlreiche Denkmäler der Kleinkunst, Elfenbeine u. a., die früher für antiochenisch galten, lassen sich heute nicht mehr mit der Stadt verbinden. Im weiteren Sinne antiochenisch ist vielleicht nur eine Gruppe von Silberfunden (Ch. Diehl, L'école artistique d'A. et les trésors d'argenterie syrienne: Syria 2 [1921] 81; ders., Argenteries syriennes: Syria 11 [1930] 209; F. Volbach, Metallarbeiten des christl. Kultes in der Spätantike u. im fr. Mittelalter [1921]; hier weitere Lit.). Zur Frage Antike u. Christentum sagen die wenigen Denkmäler nichts aus.

Antioch-on-the-Orontes 1 (Princeton 1934); 2 (ebd. 1938). – W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im altesten Christentum (1934) 65/71. 112/4 u. ö. – E. S. Bouchier, Syria as a roman province (Oxf. 1916); A short history of A. (Oxf. 1921). – G. Downey, Procopius on Antioch: Byzantion 14 (1939) 361/78. – W. Eltester, Die Kirchen Antiochias im 4. Jh.: ZNW 36 (1937) 251/86. – R. Förster, Antiochia am Orontes: JbInst 12 (1897) 103/49. – P. Franchi de' Cavalieri, Il κοιμητήριον di A.: Note agiografiche 7 = Studi e Testi 49 (1928) 146/53. – H. Leclercq, Art. Antiochie: DACL 1, 2359/2439. – C. O. Müller, Antiquitates Antiochenae (1839). – V. Schultze, Altchristliche Städte u. Landschaften 3: Antiocheia (1930). *J. Kollwitz.*

Antiochus IV Epiphanes s. Antichrist.

Antipathes (ἀντιπαθής) s. Koralle.

Antiphon s. Gesang.

Antiquitas s. Hochschätzung des Alten.

Antisemitismus. A. Äußere Geschichte. A. gibt es erst, seit es Juden in der Zerstreuung gibt. Den ältesten urkundlichen Beleg liefern die aramäischen Elephantine-Papyri: 410 vC. wurde in Elephantine ein Altar oder Tempel Jahves zerstört. Weite Verbreitung des A. bezeugt das Buch Esther (um 300 vC. ?). Der Ägypter *Manetho (um 260 vC.) kennt bereits eine Legende, die sich gegen die Juden wendet: sie stammten von Aussätzigen ab usw. In der frühen Kaiserzeit wissen wir über den A. des Kaisers *Claudius gut Bescheid (Act. 18, 2 usw.), auch urkundlich (PapLond nr. 1912; Text bei H. I. Bell, Jews and Christians in Egypt (Lond. 1924) 23/6; vgl. H. Janne: AnnInstphil 4 [1936] 273/95, St. Lösch, Epistula Claudiana [1930]). In diese Zeit gehören die im NT beschriebenen antisemitischen Ausbrüche (Act. 18, 12/7 und wohl auch 19, 33f); vielleicht auch die bekannte antisemitische Äußerung Senecas (Aug. civ. Dei 6, 11). Ein starkes Gegengewicht gegen den A. lieferte zunächst die erfolgreiche Weltmission der Juden, die viele Proselyten u. ,Gottesfürchtige' gewann u. in die höchsten Schichten eindrang (die Kaiserin Poppaea Sabina jüdische σεβομένη: Joseph. arch. 20, 8, 11 § 195; vit. 3, 16). Doch erwies sich auf die Dauer der A. stärker. Der Grund lag in den jüdischen Aufständen unter Nero, Trajan, Hadrian. Nunmehr erschienen die Juden weitesten Kreisen als gemeingefährlich. Ihre Missionsarbeit verlor Boden und wurde immer unbedeutender; auch deshalb, weil Jerusalem nicht mehr der äußere Mittelpunkt der Judenschaft war und diese genötigt wurde, ihre Einheit auf geistigem Gebiete zu suchen. Titus wagte nicht, die Jüdin Berenike zu heiraten (Suet. Tit. 7), und der A. der Schriftsteller kannte keine Grenzen mehr; ich verweise auf das Urteil so maßvoller kritischer Denker wie Tacitus (hist. 5, 2/5) u. Philostr. (v. Apoll. 5, 33). Allenfalls lobte man, daß die Juden an der Sitte ihrer Väter festhielten, war aber nicht bereit, diese Sitte gelten zu lassen (Celsus b. Orig. c. Cels. 5, 25). So konnte sich das Christentum dem A. nicht entziehen, begründete ihn aber anders u. gab ihm eine neue Wendung (s. u. C II).

B. Gründe. Rassemäßiges Empfinden wurde den Menschen der hellenistisch-römischen Zeit selten bewußt. Es schimmert nur zuweilen durch die antisemitischen Äußerungen durch (etwa Cic. prov. cons. 5, 10). Die Gründe für den A., die bewußt werden, sind von vielerlei Art. — I. Religionen, die sich ausbreiten u. überall Anhänger werben, werden leicht gehaßt u. verfolgt, besonders wenn sie auch einen fremden Eindruck machen u. Anlaß zu Mißverständnissen bieten; so die Gemeinden des *Dionysos (schon in der Zeit, in der wir den A. zuerst nachweisen können), der syrischen Göttin, der Isis; auch das Christentum (s. u. C I). Philosophische Weltanschauungen erfahren zuweilen dasselbe Schicksal (Epikur: Diog. L. 10,

3 usw.). — II. Damit ist freilich der A. nicht völlig erklärt: er ist gefühlsmäßig kräftiger als etwa der Gegensatz gegen Dionysos, und hält länger vor. Wilcken 784 gibt dafür mit Recht drei Gründe an. — a. Religiös erregten die Juden Anstoß, weil sie sich von den Nichtjuden möglichst absonderten. Der Jude hielt den Heiden für levitisch unrein und für einen Sünder, besonders für einen Götzendiener; die Folge war, daß er den Umgang mit Heiden weithin mied (jüd. Hauptquelle: Aboda zara u. Gemara; heidn. Urteil: zB. Tac. hist. 5, 5: adversus omnes alios hostile odium). In einer Zeit, die zum Monotheismus trieb u. den Begriff der Menschheit betonte, erschien das Verhalten der Juden unsozial (sehr deutlich Philostr. aO.). Tatsächlich war es oft unsozial. Die Jüdin darf sich im Notfalle die Hilfe einer heidnischen Hebamme gefallen lassen; aber sie selbst darf keiner Heidin Geburtshilfe leisten (Aboda zara 2, 1). Im ganzen entstand der Eindruck: der Jude befreunde sich mit dem Heiden nur, wenn er ihn bekehren könne (Hor. sat. 1, 4, 143; Juv. 6, 542/52 ironische Schilderung einer jüdischen ‚Missionarin'). Das Recht zur Mission gestand man aber dem Juden um so weniger zu, als man ihn für leichtgläubig hielt, also für einen Vertreter sinnlosen Glaubens (Hor. sat. 1, 5, 100). Denn auch andere Eigentümlichkeiten der jüdischen Frömmigkeit befremdeten. Der bildlose Gottesdienst konnte von den Philosophen gewürdigt werden; andere sagten, die Juden beteten die Wolken an (Juv. 14, 97) oder den Kopf eines Esels (Joseph. c. Ap. 2, 7, 80). Das jüdische Schweinefleischverbot erschien seltsam, weil das Schwein bei den Heiden ein beliebtes Opfertier war: man traute den Juden zu, daß sie das Schwein als Gott verehren (Plut. conv. 4, 5). Gar kein Verständnis hatte man für die jüdische Sabbatfeier; sie galt als ein Zeichen von Faulheit (zuerst Seneca aO.). Schärfster Ausdruck des religiösen A. ist die Behauptung: die Juden brächten Menschenopfer dar (Joseph. c. Ap. 2, 8, 91/6; ein ähnlicher Vorwurf wurde gegen die Gemeinden des Dionysos erhoben). — b. Politische Beweggründe hatte der A. vor allem auf dem Gebiete der Zerstreuung. Die Juden wohnten als Gäste in einem Volke, das ihnen fremd war. Sie bemühten sich in gewisser Weise, rechte Volksgenossen zu sein, beteten für das Wohl des Staates (zB. bab. Aboda zara 4a). Aber da die Juden sich absonderten, gewannen sie keine rechte Fühlung mit den Nichtjuden, erwiesen sich als Fremdkörper u. erregten Anstoß, wenn sie in der Öffentlichkeit eine Rolle spielen wollten. Das Jahveheiligtum in Elephantine wurde 410 vC. wohl deshalb zerstört, weil die Juden Freunde der persischen Fremdherrschaft, also Gegner der ägyptischen Selbständigkeit waren. Kaiser Claudius mußte den Juden der Stadt Alexandrien in einem Erlasse vorwerfen, sie wollten sich in die Kampfspiele der Gymnasiarchen u. Kosmeten eindrängen (41 nC.). Aber den griechischen Bürgern von Alexandrien war der Kaiser noch nicht entschieden genug. Der Gymnasiarch Isidoros schmäht ihn: der Kaiser sei als Sohn der Jüdin Salome natürlich Partei. Isidoros' Genosse Lampon erklärt den Kaiser für verrückt (Mitteis-Wilcken 1, 2 nr. 14). Der politische A. läßt sich in Alexandrien noch unter Trajan (POxy. 1242) u. Hadrian (Wilcken 808) nachweisen. Er trat dann zurück; in nachhadrianischer Zeit nahm der politische Einfluß der Juden ab oder wurde unsichtbar. — c. Wirtschaftliche Gründe des A. treten im Altertume weniger hervor, fehlen aber nicht. Das palästinische Judentum widmete sich wohl zumeist dem Landbau, solange es hier geschlossene jüdische Gemeinden gab (Gleichnisse Jesu vom Acker- und Weinbau). Die Rabbinen sahen diesen Zustand als erwünscht an (Traktate Pea in der Mischna usw.); denn die Gesetzgebung des AT war hauptsächlich für landwirtschaftliche Bevölkerung bestimmt. Aber in der Zerstreuung wurden die Juden mehr und mehr Handwerker (Act. 18, 3) u. Träger reiner Finanzberufe (zB. Steuerpächter). Vielleicht darf man sogar annehmen, daß die Wurzeln dieser Entwicklung in Palästina liegen; es fällt auf, daß die jüdische Frömmigkeit sich das Verhältnis zwischen Gott u. Mensch gern wie eine Verhandlung unter Kaufleuten vorstellt; Belege dafür schon bei palästinischen Rabbinen (Allegorie R. Akibas Aboth 3, 20: ‚Alles ist gegen Bürgschaft gegeben… der Laden ist geöffnet; der Krämer borgt' usw.); ja schon Jesus bekämpft diese Frömmigkeitsform (Mt. 18, 21/35). Anscheinend nützten die Juden ihr finanzielles Übergewicht bald u. unbedenklich aus; ein wichtiger früher Beleg Cic. Flacc. 28, 67. Unter Claudius (41 nC.) schrieb ein alexandrinischer Geschäftsmann Sarapion an einen verschuldeten Freund: wie alle, solle er sich vor den Juden hüten (ὡς ἂν ἅπαντες καὶ σὺ βλέπε σα[υ]τὸν ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων). Der Satz setzt voraus, daß eine allgemeine Mißstimmung gegen Juden als Geldgeber bestand (Mitteis-Wilcken 1, 2 nr. 60). Ein jüdisches Geschäft, bei dem nahezu 900% verdient wurden, schildert Josephus (vit. 13, 74/6). Es konnte überdies kaum verborgen bleiben,

daß manche Rabbinen gestatten, Zollbeamte zu betrügen (bab. Baba bathra 127b; bab. Baba qamma 113a). Der Apostel Paulus wußte, warum er den Juden vorwarf, daß sie stehlen u. sich am Götzendienste bereichern (Rom. 2, 21f). — Die Auseinandersetzung des Judentums mit all den erwähnten Anklagen vollzog sich auf doppelte Weise. Erstens gestaltete man Überlieferungen für den innerjüdischen Gebrauch, um die Juden über den A. zu trösten. Hier ist grundlegend das Buch Esther mit seinen späteren Weiterbildungen (LXX, bab. Megilla). Dabei werden die letzten Gründe des A. oft scharf herausgehoben (jüdische Absonderung: Esth. 3, 8 mit der bezeichnenden Weiterbildung bab. Megilla 13b). Zugleich kann diese Überlieferungsreihe nicht verleugnen, daß die Juden nach politischer Macht streben und bei erster Gelegenheit sich an den Vertretern des A. rächen. Zweitens versuchte man, durch apologetische Schriften des A. Herr zu werden (Hauptbeleg für uns: Joseph. c. Ap.). Dabei ergaben sich wirkungsvolle Einzelgedanken; eine Gesamtwirkung trat nicht ein; denn der Apologet ging an entscheidenden Fragen vorüber, weil er hier keine Entlastung bringen konnte. Vielleicht wurde die Apologetik auch dadurch gehemmt, daß die Juden meist in besonderen Vierteln wohnten, nicht nur in Alexandrien, sondern auch in dem kleinen Oxyrhynchos(POxy. 335). Die jüdischen Martyrien machten wenig Eindruck auf den A., obwohl sonst oft genug werbende Kraft von der Treue bis zum Tode ausgeht. Hier ist zu berücksichtigen, daß die jüdische Theologie bei einem qualvollen Tode den Schluß zog: der Sterbende müsse ein schlimmer Sünder sein. So kamen die Juden selbst erst spät zu einer Wertschätzung des Märtyrers (noch nicht Dan. 3. 6, auch noch nicht im 1 Macc., sondern erst 2 Macc. 6f); u. diese Wertschätzung war fast nie ungebrochen; man fragte gern nach den besonderen Sünden des Märtyrers, sah also in seinem Tode zunächst eine Strafe (bab. Taanith 18b; bab. Aboda zara 17b/18b).

C. B e d e u t u n g für die Geschichte der frühen Christenheit. Sie ist eine 2fache. — I. Die christliche Bewegung begann unter den Juden; unter den Heiden verkündeten zuerst geborene Juden das Evangelium. So war zu befürchten, daß man die Christen als Juden ansah u. mit den Waffen des A. bekämpfte. Aber das geschah selten. Wer die Christen kannte, stellte leicht fest, daß die Vorwürfe des A. auf sie nicht zutrafen. Wohl hatten sie einen bildlosen Gottesdienst. Aber wenigstens die Heidenchristen hielten das Gesetz nicht, sonderten sich also nicht ab. Juden- u. Heidenchristen erhoben keine politischen Ansprüche (die Judenchristen wanderten nach Pella aus, um sich am Aufstande unter Nero nicht zu beteiligen: Eus. h. e. 3, 5, 3) u. waren so arm, daß sie keine wirtschaftliche Macht darstellten (1 Cor. 1, 26). Wer den Christen ferner stand, beobachtete wenigstens, daß sie vom amtlichen Judentum überall belästigt u. verfolgt wurden. Die palästinischen Judenchristen wurden, wohl weil sie unter Nero nicht zu den Waffen griffen, von den Rabbinen in den Bann getan u. im Achtzehngebet von jedem frommen Juden täglich dreimal verflucht (bab. Berachoth 28b. 29a usw.). Gegen die Heidenchristen wandten sich die Juden in der Zerstreuung, wohl vor allem aus missionarischer Eifersucht (vgl. Act.); diese jüdische Haltung setzte sich auch im 2. Jh. fort, als die politische Macht des Judentums gebrochen war (Mart. Pol. 13, 1; Antimontanist bei Eus. h. e. 5, 16, 12). Von den bekannten Vorwürfen, die die Heiden gegen die frühe Christenheit erhoben, stammt wohl nur einer aus dem Arsenal des A., der der ,Gottlosigkeit' (Mart. Pol. 3, 2 usw.). Man könnte auch die Behauptung der *,Thyesteischen Mahlzeiten' von hier aus erklären (Eus. h. e. 5, 1, 14 usw.), wenn man Josephus vergleicht (c. Ap. 2, 8, 91/6). Indessen die Anklage wegen Θυέστεια δεῖπνα gehört schon der Form halber mit der anderen wegen Οἰδιπόδειοι μίξεις zusammen (Eus. aO. usw.). Der letztere Vorwurf dürfte aber im Kreise der Bestreiter des *Dionysos seine Heimat haben. Dort suche ich deshalb auch den Ursprung des Wortes von den Thyesteischen Mahlzeiten. So wurde das frühe Christentum durch den A. wenig gehemmt, in vereinzelten Fällen fast gefördert (Act. 18, 12/17). — II. Desto dringender erhob sich für den denkenden Christen die Frage nach dem inneren Rechte des A. Wahrscheinlich spielte sie bei den palästinischen Judenchristen noch keine Rolle; denn sie fühlten sich ganz als Juden. Aber Paulus empfand die Frage. In einem seiner frühen Briefe, in einer Lage, die das voll begreiflich erscheinen läßt, übernimmt er eine Formel des A. (1 Thess. 2, 15 Ende). Später sucht Paulus die letzten Gründe des A. auf (Rom. 2, 24). Selbstverständlich setzten sich die Christen mit den Juden sachlicher auseinander als die griechischen u. römischen Schriftsteller. Sie kannten das AT, vermieden die Haßlegende des A. Der Streit mit den Juden wurde ein Streit um das AT, seine Geltung u. seine Deutung. Die christliche Frühzeit ging von den verschieden-

sten Ansatzpunkten aus: man denke an Paulus, den Hebräerbrief, die Johannesschriften, den Barnabasbrief, an Markion u. die Gnostiker, aber auch an solche christlichen Aussagen, in denen einzelne Bestimmungen des AT übernommen werden (1 Clem. 43; Did. 13, 3/7 usw.). Liegt ein Einfluß des A. vor, wenn die Montanisten das himmlische Jerusalem nicht mit dem irdischen verbinden, sondern mit den phrygischen Kleinstädten Pepuza u. Tymion (Apollonios b. Eus. h. e. 5, 18, 2 usw.)? Zukunftsreich war die Vorstellung: die Christen (vor allem die Heidenchristen) seien das wahre Israel (ältester Beleg Gal. 6, 16). Folgerichtig mußte das Judentum als Synagoge des Satans erscheinen (Apc. 2, 9; 3, 9). Vom 2. Jh. an gibt es ein eigenes christliches Schrifttum, das der Auseinandersetzung mit dem Judentum dient (Katalog zB. bei A. C. Mc Giffert, Dialogue between a Christian and a Jew entitled Ἀντιπολὴ Παπίσκου [1889] 12/22); ältestes Denkmal vielleicht Ariston v. Pella, Jasons u. Papiskos' Unterredung über Christus (Cels. b. Orig. c. Cels. 4, 52 usw.); ältestes erhaltenes Denkmal: Justins Unterredung mit dem Juden Tryphon (A. Harnack, Judentum u. Judenchristent. in Justins Dial. = TU 39, 1 [1913] 47/92). Von anderen christlichen Bestreitern des Judentums nenne ich: die Gnostiker (scharf urteilt Basilides b. Iren. 1, 24, 4), Tert. (adv. Iud. u. sonst), Cypr. (ad Quir.), Orig. (c. Cels. 6, 27), den Vf. des Mart. Pionii, Joh. Chrys. (PG 48, 843; Vogt 69), Aug. (Praed. adv. Iud.: PL 42, 51); dazu die Syrer Afrahat, Afrem u. Jakob v. Serûg (C. Moß: Muséon 48 [1935] 94); vgl. auch A. Harnack, Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani = TU 1, 3 (1883). Vom Anfang des 4. Jh. an wirkt der A. auf die kirchliche Gesetzgebung ein (Syn. v. Elvira cn. 16. 49f. 78), dann, unter christlichem Einfluß, auch auf die staatliche, zuerst unter Konstantin d. Gr. Hier wurde an die Maßnahmen griechischer und römischer Herrscher der älteren Zeit (zB. Hadrians) angeknüpft. Konstantin ließ zB. nicht zu, daß Juden christliche Sklaven hatten (Eus. v. Const. 4, 27). Sein Sohn Constantius verbot die Ehe eines Juden mit einer Christin (Cod. Theod. 16, 8, 6; ebenso schon Syn. v. Elvira cn. 16), ferner die Beschneidung von Sklaven (Cod. Theod. 16, 9, 2; vgl. Hadrian: Hist. Aug. v. Hadr. 14). Honorius entfernte die Juden aus dem Heere (Cod. Theod. 16, 8, 16; schon die heidnischen Kaiser hatten kaum jüdische Soldaten, wegen des Sabbatgebots) usw. Julian Apostata bedeutete für die Juden nur eine kurze Entspannung (Vogt 46). Unter diesen Umständen trieb der A. auch das Volk zum entsprechenden Handeln. Mit Hilfe der christlichen Massen verwandelte Cyrill Al. die Synagogen der Stadt in Kirchen (Socr. 7, 13). Dergleichen kam häufiger vor; ein archäologischer Beleg, der vor kurzem bekannt wurde: in Gerasa wurde wohl im 5. Jh. nC. eine Synagoge errichtet; über ihr erbaute man 530/1 eine Kirche (J. W. Crowfoot, Churches at Jerash: Brit. School of Archaeol. in Jerus., Suppl. pap. 3 [1931] 16). Über die Art, wie die Juden den christlichen A. aufnahmen und sich mit ihm auseinandersetzten, ist bei den Rabbinen mancherlei zu lesen (zB. bab. Berachoth 7a; 10a; 17b; 58a). Im übrigen darf man nicht übersehen, daß die Kirche vom Judentum mancherlei übernahm, wohl vor allem in dem Jahrhundert nach dem Tode der Apostel. Man pflegt etwa anzuführen: die Predigt über Schriftstellen; den Ausschluß der Frau vom Dienst am Wort; bestimmte Gebetsformeln und -sitten; den Begriff des heilsnotwendigen Dogmas; die Betonung der bischöflichen Überlieferung; den Bann. Hier ist mancherlei unsicher. Aber die Vermutung scheint möglich, daß nach den mißglückten jüdischen Aufständen viele Anhänger des Judentums unter den Griechen den Weg zur Kirche suchten (*Judentum E II).

H. I. Bell, Juden u. Griechen im röm. Alexandreia (1926). – L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms 3⁹ (1920) 212f. – H. Fuchs, Die Juden Ägyptens (1924). – N. W. Goldstein, Cultivated Pagans and Ancient Antisemitism: JRel 19 (1939) 346/64. – I. Heinemann, Art. Antisemitismus: PW Suppl. 5, 3/43. – B. Jacob, Art. Antisemitismus: EJ 2, 956. – J. Juster, Les juifs dans l'empire romain (1914). – J. Leipoldt, A. in der alten Welt (1933). – H. Lietzmann, Geschichte 1, 78ff. – J. Parkes, The conflict of the church and the synagogue (Lond. 1934). – Th. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme (Par. 1895; stellt Teil der Quellen zusammen). – C. Schneider, Das Frühchristentum als antisemitische Bewegung = Schriftenreihe Kommende Kirche 8 (1940). – W. Graf Uxkull-Gyllenband, Ein neues Bruchstück aus den sog. heidn. Märtyrerakten: SbB 1930, 664/79. – J. Vogt, Kais. Julian u. d. Judentum = Morgenland 30 (1939). – U. Wilcken, Zum alexandr. A. = AbhL 27 (1909) 783/839. – A. L. Williams, Adversus Iudaeos (Cambr. 1935).

J. Leipoldt.

Antistes s. Bischof A II a.

Antitakten. Von A. wissen wir nur durch eine kurze Notiz des Clem. Al. (strom. 3, 4, 34 vgl. 38), die Theodoret wiederholt (haer. fab. 1, 16). Diese kleine gnostische (alexandrinische?) Sekte soll folgende ziemlich primitive Lehre aufgestellt haben: wir sind von Natur aus Kinder des höch-

sten Gottes, des Urhebers alles Guten; ein niedererer Gott (identifiziert mit dem Gott des AT) hat Unkraut gesät (Allegorie nach dem Evangelium), indem er in uns das Böse erzeugte, das uns in Gegensatz zum höchsten Gott bringt (ἀντιτάξας). Um zu unserem Ausgangspunkt zurückzukehren, müssen wir uns durch unsere Handlungen (ἀντιπράσσοντες) dem Demiurg entgegenstellen, vor allem müssen wir Unzucht begehen, die er verbietet. Die Lehre führt so zum Libertinismus. Da der Ausdruck ἀντιτάσσεσθαι von Clem. bezüglich der Enkratiten u. Marcions gebraucht wird (strom. 3, 9, 63; 3, 4, 25), könnte man daran denken, die Sekte der A. mit dem Marcionismus zusammenzubringen (Fehlen des Mythus, Ablehnung des Gottes des AT). Hilgenfeld (553) identifiziert ohne Grund die A. mit den Schülern des Prodikos, die sich auch Kinder des höchsten Gottes nennen u. sich nur nach dem Naturgesetz richten (Clem. Al. strom. 3, 4, 30).

A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte (1884) 552f. – G. Krüger, Art. A.: Herzog-H. 1, 598. *L. Cerfaux**.

Antitypus s. Typus.

Antoninus Pius, römischer Kaiser, von Hadrian adoptiert 25. II. 138 nC.; fast 52jährig am 10. VII. 138 Alleinherrscher; gestorben 7. III. 161.

A. Allgemeines. Die Überlieferung der Geschichte seiner Regierung ist besonders lückenhaft. Als Quellenschriften sind vor allem zu nennen: die Vita Pii der Hist. Aug., die ‚Selbstbetrachtungen' Mark Aurels (1, 16f; 4, 38), die knappe Charakteristik bei Pausan. 8, 43, 5f (einen Überblick über das Erhaltene gibt Hüttl 1, 15ff). Die Lückenhaftigkeit des Quellenmaterials macht die Beurteilung des Kaisers u. seiner Regierung zu ‚einem verzweifelten Problem für den Historiker' (Syme 554). So stehen sich in der modernen Forschung 2 Auffassungen gegenüber: 1. eine dem Kaiser gegenüber skeptische, ja ablehnende: W. Weber (vgl. auch A. Schenk Graf v. Stauffenberg: DLZ 60 [1939] 1597ff); 2. eine positiv-anerkennende: W. Hüttl. Das Urteil der Zeitgenossen u. der Nachwelt steht nahezu ausnahmslos auf seiten der letzteren Auffassung. — Die allgemeine Blüte des Zeitalters wird bezeugt durch die Rede des Aelius Aristides εἰς Ῥώμην (richtig gewürdigt erst von Rostovtzeff 1, 112ff) u. durch den Prolog zu Appians Römischer Geschichte. Kriegerische Verwicklungen (zudem ohne erheblichere Bedeutung) gab es nur an vereinzelten Grenzabschnitten des Riesenreiches (so nach 138/9 Antoninswall in Britannien; Vorverlegung des süddeutschen Limes bis zur Linie Miltenberg-Lorch u. a.). Im Innern herrschte ein dauerhafter, klug gewahrter Friede. Auch in dieser Hinsicht erinnert die Regierung des A. P. an die des Augustus, an dessen Tendenzen der Kaiser (im Gegensatz zu seinem Vorgänger) bewußt anknüpfte. — Mit der außenpolitischen Beruhigung kontrastiert die lebhafte Gärung im Innern. Das Zeitalter, dessen geistige Regsamkeit neben anderen die Namen Aelius Aristides, Arrian, Lukian, Epiktet, Apulejus, Appian, Claudius Ptolemaeus, Apollonios Dyskolos symbolisieren, erhält seine Signatur von der seit dem 2. Jh. nC. feststellbaren erheblichen Intensivierung der Religiosität u. dem mit ihr verknüpften verstärkten Eindringen orientalischer Gottheiten u. Anschauungen in Rom (vgl. Hüttl 1, 157ff). — Das Christentum hat damals gegen den Orientalismus den ersten schweren Kampf zu bestehen in der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus (136/40 Valentin in Rom; wahrscheinlich Nov. 144 Ausschluß Marcions aus der Kirche; um 154 erfolgreiche Predigten Polykarps in Rom gegen die Gnostiker).

B. A. P. u. das Christentum. Sehr wichtig für die Durchführung des entscheidenden Kampfes gegen die Gnosis war der Umstand, daß die Regierung des A. P. nach Ausweis der Überlieferung im großen u. ganzen eine Zeit verhältnismäßigen Friedens für die Christen gewesen ist (vgl. die Hinweise bei Hüttl 1, 219; A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer [1932] 37f). Um 140 richtete wohl Aristides von Athen seine Apologie an den Kaiser (so vor allem J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten [1907] 28/31; die Überlieferung, die in Hadrian den Adressaten sieht, verteidigte F. Haase: ThQS 99 [1917/8] 422ff), bald nach 150 Justinus Martyr die seinige ‚an A. P., Mark Aurel u. L. Verus, den hl. Senat u. das gesamte römische Volk'. Das Martyrium Polykarps in Smyrna am 23. II. 155 ist als außergewöhnliches Ereignis in dieser Zeit zu werten (Hüttl 1, 215; vgl. 2, 52 ff). — Trotz der (offensichtlich tendenziösen) Angabe des Melito v. Sardes (bei Eus. h. e. 4, 26, 7) muß es als so gut wie gesichert gelten, daß dem Kaiser keinerlei Sympathien für das Christentum zugeschrieben werden können. ‚A. P., der gute italische Bürger aus dem Senatorenstand, der keine geistigen Interessen hatte, wohl aber gesunden Menschenverstand u. Sinn für Humor besaß' (Rostovtzeff 1, 105), lebte ganz aus römischer Tradition u. römischer Frömmigkeit heraus, die gewiß bei ihm tief ging (vgl. Hüttl 1, 357: ‚Die religiöse Einstellung seines Seelenlebens ist der Angelpunkt für die Erklärung von Antonins Charakter'). Wie in der Außenpolitik hat er auch auf religiösem Gebiete an

das Vermächtnis des *Augustus mit voller Überzeugung u. Hingabe angeknüpft (vgl. auch F. Altheim, Die Soldatenkaiser [1939] 271; P. L. Strack, Untersuchungen z. röm. Reichsprägung des 2. Jh. 3 [1937] 67f). Gegen den um sich greifenden Aberglauben, namentlich die *Astrologie, verhielt er sich ablehnend (Hüttl 1, 186). Die altrömische Vorstellung einer Einheit von Staat u. Religion vertrat er wie seine Vorgänger. Schon deshalb war für ihn ein Paktieren mit den Christen ausgeschlossen. Aber wie *Hadrian hat er sich geweigert, der immer wieder aufflammenden Volksleidenschaft gegen die Christen freien Lauf zu lassen u. auf der Einhaltung eines geordneten Rechtsverfahrens gegen sie bestanden. Ein direktes Zeugnis für diese seine Haltung dürfte in dem merkwürdigen Reskript an den Landtag von Asien in Ephesos erhalten sein, das Eus. h. e. 4, 12f als von A. P. herrührend, freilich unter dem Namen Mark Aurels, mitteilt; eine etwas veränderte Fassung des Reskripts findet sich als Zusatz im Cod. Paris. Gr. 450 des Justin, eine lateinische, offensichtlich aus Euseb. übersetzte bei Rufin h. e. 4, 13. Bereits Melito v. Sardes (bei Eus. 4, 26, 10) bezeugt in seiner Apologie an Mark Aurel (um 172), daß A. P. in der Zeit von dessen Mitregentschaft geschrieben habe ‚an die Larissäer, Thessalonicher u. Athener u. überhaupt an alle Hellenen', sie sollten ‚gegen uns (sc. die Christen) keine neuen (nur Unruhe stiftenden) Maßnahmen inszenieren'. Der hier gebrauchte Ausdruck μηδὲν νεωτερίζειν berührt sich ganz eng mit μηδὲν ἐνοχλεῖν in dem Reskript bei Euseb. ‚u. bringt die Quintessenz der ganzen Politik Antonins dem Christentum gegenüber zum Ausdruck' (Hüttl 1, 211). Damit wird es höchst wahrscheinlich, daß dem in seiner Gesamtheit unmöglich echten Reskript des A. P. bei Euseb. ein echter Kern zugrunde liegt, der vor allem zu erkennen ist im vorletzten Abschnitt: ‚Bezüglich dieser (der Christen) haben bereits auch viele Provinzstatthalter an unseren göttlichsten (θειοτάτῳ) Vater berichtet. Und dieser befahl ihnen in seinen Reskripten, sie sollten jene nicht behelligen, es sei denn, daß sie ganz augenscheinlich etwas gegen die römische Staatsregierung unternähmen. Auch mir haben über jene viele berichtet; ich habe ihnen ganz im Sinne meines Vaters geantwortet.' Zu dem Epitheton θειότατος für Hadrian bemerkt Hüttl 1, 211, daß es ‚mit Rücksicht auf die Stellung des Christentums zum Kaiserkult unmöglich ein Christ geschrieben haben kann. Es verrät die Hand des Kaisers. Wie ein Christ schrieb, zeigt das venerabilis des Rufin'. Daß die Anstöße, die man aus der sprachlichen Fassung des Reskripts herleitete, nicht begründet sind, betont Hüttl 1, 209. Die Christen haben das Verhalten des Kaisers dankbar anerkannt; wie sich aus Tert. apol. 5, 5/8 ergibt, rechneten sie A. P. unter die guten Kaiser (vgl. Oros. hist. 7, 14, 1).

E. C. Bryant, The reign of A. P. (Cambr. 1895). – A. v. Harnack, Das Edikt des A. P. = TU 13, 4 (1895). – W. Hüttl, A. P. 1/2 (1931. 1936). – M. Rostovtzeff, Gesellschaft u. Wirtschaft im röm. Kaiserreich, dtsch. von L. Wickert 1 (1930) 104/114. – W. Weber: CAH 11 (1936) 325/340; Rom, Herrschertum u. Reich im 2. Jh. (1937) 228/81; dazu R. Syme: HistZ 158 (1938) 554/61. *H. E. Stier.*

Anubis. A. Nichtchristlich. I. Anubis ist ein altägyptischer Gott, dem die Obhut über die Toten u. ihre Gräber oblag; er wurde daher mit dem Kopf des um die Grüfte streifenden Schakals vorgestellt, den Griechen u. Römer wie zT. schon die Ägypter nicht vom Hunde unterschieden. In Lykopolis stand er neben Wep-wawet (Upaut), dem nach griech. Tradition der Wolf (Schakalwolf) gehörte (Diod. 1, 18, 1; A. Wiedemann: Proceedings Soc. Biblical Archaeol. 36 [1914] 56; E. Mahler: ebd. 143/64; G. Roeder, Art. Wep-wawet: Roscher 6, 505/8); sein Hauptkultort war Kynopolis, wo ihm die Hunde (bzw. die Schakale) heilig waren (Strab. 17, 812; Plut. mor. 368 F. 380 B C; Ael. nat. an. 10, 45; Chaerem. frg. 9; 12, 2 Schw.; Porphyr. abst. 4, 9; Steph. Byz. s. v. Κυνῶν πόλις; POxy. 10, 1256; U. Wilcken: ArchPapF 6 [1920] 222). Die Verehrung, die der *Hund überhaupt weithin in Ägypten genoß, wird von den Alten vielfach hervorgehoben, wobei zuweilen auch an den hundeköpfigen A. selbst gedacht sein mag (bezeichnend Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 3, 219). Als Totengott wurde A. schon früh in den Kreis der Isis u. des Osiris gezogen: nach Plut. mor. 356 E F. 368 E sollte er von Osiris mit Nephthys gezeugt, von Isis aber an Kindesstatt angenommen worden sein (vgl. R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen [1906] 104_1); seiner eigentlichen Funktion entspricht es, wenn ägypt. Quellen berichten, daß er den Leichnam des Osiris einbalsamiert u. behütet habe, während in griech. Quellen erzählt wurde, er habe die zerstückelten Glieder gesucht u. gefunden (Mart. Cap. 2, 126, 18/22; Zimmermann 52f; s. unten B), was andere wieder wirklichen Hunden zuschrieben (Diod. 1, 87, 3; Ael. nat. an. 10, 45; vgl. Plut. mor. 356 F). Gerade seiner Verbindung mit dem Isiskult verdankt er es, daß ihn in hellenist. Zeit auch die ägypt. Griechen in weitem Umfang verehren lernten (Preisigke, Sammelb. 2, 362; J.

Vogt, Die alexandrinischen Münzen [1924] 1, 91; 2, 182; El. Visser, Götter u. Kulte im ptolem. Alexandrien [Amst. 1938] 22. 24. 71f; Lucian. Tox. 28: ders. Icarom. 24 u. a.). Sie identifizierten ihn mit Hermes, dem er als Seelengeleiter (Stat. silv. 3, 2, 112; PGreci e Latini 28, 24 u. a.) entsprach (Plut. mor. 355 B; Lucian. dial. mar. 7, 2; sacr. 14; Serv. Verg. Aen. 8, 698; Mart. Cap. 2, 126, 18/22; Scholz 39. 51. 58), u. gaben ihm so u. a. auch das Kerykeion (zB. Apul. met. 11, 11). Aus dieser Verquickung entstand der Mischname Hermanubis (Plut. mor. 375 E; Porphyr. b. Eus. praep. ev. 3, 11, 43; Anth. Pal. 11, 360; Preisigke, Sammelb. 3482; Ch. Avezou-Ch. Picard: BCH 37 [1913] 94/7; als Menschenname Preisigke, Namenb. 104; Bilabel, Berichtigungsliste 2, 65, 540), den man allerdings auch auf Har-m-Anup (Horos als A.) zurückführt (Pietschmann 2647; Berreth 74 u. a.); es ist anscheinend gelegentlich sogar eine Differenzierung des A. u. des Hermanubis eingetreten (J. Vogt, Expedition E. v. Sieglin 2, 2 [1924] 14; vgl. noch A. Wiedemann: ARW 21 [1922] 471f). Doktrinäre Identifikation mit Kronos: Plut. mor. 368 EF. Im allgemeinen wurde A. aber auch in griech. Sprache mit seinem ägypt. Namen angerufen u. hat seinen fremden Charakter bewahrt, selbst als er über die Grenzen seines Heimatlandes hinausdrang (Wilamowitz, Glaube 2, 343f). — II. Seit dem 3. Jh. hat A. sich mit dem Kult der Isis u. ihren Mysterien von Alexandreia aus über die hellenist. Welt (besonders Delos) u. bald auch nach Italien verbreitet; auch in Rom hat er trotz wiederholten Einschreitens der Behörden festen Fuß gefaßt u. sich mit Isis u. Osiris (Serapis) samt Harpokrates bis zum Ende des Heidentums gehalten (s. Alföldi). In der großen Isisprozession schritt ein Priester, der sein Bild trug oder seine Maske angelegt hatte (Berreth 75f; vgl. Alföldi 45), s. Apul. met. 11, 11; Iuv. 6, 532/4 (vgl. Appian. bell. civ. 4, 200) u. a. (vgl. F. Cumont: RevHistLittRel 8 [1903] 421f; Berreth 74f); inschriftlich werden Anubiaci u. Anubofori genannt (Wissowa, Rel. 357_8). Vgl. P. Perdrizet, Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet (Nancy 1921) 57/60, dazu Revue égyptol. 1 (1919) 184/90. Rolle in den Einweihungszeremonien: Th. Hopfner, Art. Mysterien: PW 16, 1339. Daß Gläubige auch mit A. Vereinigung suchten, ergibt sich aus der Skandalgeschichte, die iJ. 19 nC. die Zerstörung des Isistempels zu Rom herbeiführte: der Ritter Decius Mundus hatte in der Maske des Gottes eine vornehme Dame im Heiligtum mißbraucht (Joseph. ant. 18, 65/80; Hegesipp. 2, 4; O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos [1911] 17/27). Für die ernste, ja pantheistische Verehrung, die ihm gezollt werden konnte, ist der Hymnos von Kios paradeigmatisch (W. Peek, Der Isishymnus v. Andros [1930], 137/42); vgl. Reitzenstein, Myst. Rel. [3](1927) 28. Ἀνουβιασταί in Smyrna: Ch. Michel, Recueil d'inscriptions grecques (Brux. 1900) 1223. Große Bedeutung im Zauberwesen besonders wegen seiner Beziehung zum Totenreich, s. besonders PGM IV, 340f. 1467f; V, 267; VII, 319/34. 540/78; XVIIa; XXXII; PGreci e Latini 28, 24; POsl. 1, 1, 237 (dazu S. Eitrem S. 92). 338; Suppl. Epigr. 8 (1937) 574, 3; Drexler 2313; Hopfner, OZ 1, 126. 173; 2, 125/31. 150f (s. ferner Indices); S. Eitrem: SymbOsl 12 (1933) 20_1. Traumglaube: Artemid. on. 2, 34. 39 (Dölger, ACh 2, 58f). Prodigium: Phleg. mir. 23. Verstirnung: F. Boll, Sphaera (1903) 178/81; W. Gundel, Art. Sirius: PW 3A, 320; AbhMJ NF 12 (1936) 118. 201. 219. 222f. 231. 236. 239. 259; F. Boll-W. Gundel, Art. Sternbilder: Roscher 6, 1000. Den Hundekopf des A. suchte man sich als Symbol seines Wächteramtes zu erklären (Diod. 1, 87, 2; Plut. mor. 356 F; Procl. Plat. rep. 1, 240 Kroll; vgl. Serv. u. Schol. Dan. Verg. Aen. 8, 698; anders Diod. 1, 18, 1; Plut. mor. 368 EF), aber er mutete doch fremd an: Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 3, 219 führt A. zum Erweise der Verschiedenheit der religiösen Vorstellungen an, u. auch Plin. n. h. 33, 131 empfindet seine Gestalt als typisch ägyptisch. Die offizielle Ablehnung spürt man, wenn Verg. Aen. 8, 698 unter den omnigenum deum monstra der Ägypter besonders den latrator A. als Schutzgott Kleopatras in der Schlacht bei Actium nennt u. entsprechend Prop. 3, 11, 41 den latrans A. in Gegensatz zu Iupiter stellt. Ohne einen deutlichen Unterton der Abneigung hineinzulegen, übernimmt Ovid. met. 9, 690 das Epitheton latrator, wenn er A. wie schon am. 2, 13, 11 als Trabanten der Isis einführt; vgl. noch Avien. Arat. 283; Querol. 31, 7 Peiper. Lucan. 8, 831/3 erwähnt die endliche Anerkennung des Kultes des A. in Rom (Wissowa, Rel. 353) mit Reserve, u. Lucian. deor. conc. 10f; Iup. trag. 8f (vgl. Hermot. 44; sacr. 14; dial. mar. 7, 2) behandelt ihn als κυνοκέφαλος, κυνοπρόσωπος, ὑλακτῶν mit unverhohlenem Spott, wie man ja schon in Sokrates' Schwur μὰ τὸν κύνα τὸν Αἰγυπτίων θεόν (Plat. Gorg. 482 B) eine scherzhafte Anspielung auf ihn wird sehen dürfen (vgl. Lucian. vit. auct. 16). Vgl. noch Lucill.: AnthPal 11, 212.

B. Christlich. Entsprechend seiner weiten Verbreitung, besonders in Italien, haben die

Kirchenväter, u. zwar vornehmlich die lateinischen, heftig gegen A. polemisiert. An den vielen Stellen, wo von der Heiligkeit des Hundes bei den Ägyptern die Rede ist, wird er allerdings nicht ausdrücklich berücksichtigt, auch nicht, wo Kynopolis besonders genannt ist (Clem. Al. protr. 2, 39, 5; Theodoret. Graec. aff. cur. 3, 85; Eus. praep. ev. 3, 4, 8; Hieron. adv. Iov. 2, 7; in Ies. 13, 46, 1f). Dagegen geschieht seiner innerhalb der Auseinandersetzungen mit dem Isiskult Erwähnung, indem seine Rolle in der Sage wie in den diese wiedergebenden Kulthandlungen hervorgehoben wird (Min. Fel. 22, 1; Lact. inst. div. epit. 18, 6 [zu 1, 21, 20/2]; Paulin. Nol. carm. 32, 117/27; PsAug. quaest. V et NT 114, 11). Bei Firm. Mat. err. 2, 2 wird sein Hundekopf daraus erklärt, daß er die Glieder des zerstückelten Osiris aufgespürt habe. Noch im 4. Jh. wird einem vom Christentum abgefallenen Konsular vorgeworfen, daß er in der Isisprozession als A. aufgetreten war (Carm. ad senat. 32: CSEL 3, 3, 303; 23, 228); selbst das abgelegene Tal der Anauner erschien wie ein zweites Alexandreia voll biformis Anubibus (Acta SS. 29. Mai S. 44 F). Gnostische Gleichsetzung mit Jesus (C. W. King, The gnostics² [Lond. 1887] 227/31. 293. 301f. 365/7; Dölger, Ichth. 2, 256) ist, besonders PGM XII, 192, unsicher. Als spät nach Rom gelangter Fremdling wird A. von Aug. civ. D. 2, 14; 3, 12 gekennzeichnet. Tert. ad nat. 2, 8 (S. 109, 5) bagatellisiert ihn als eine Gottheit von rein lokaler Geltung, aber ebd. 1, 10 (dazu apol. 6, 8) rühmt er nach Varro die Ausschließung der vier alexandrinischen Gottheiten vom Kapitol u. die nach einem erstmaligen Einschreiten des Senats trotz des Widerstandes der Popularen iJ. 58 vC. erneuerte Aufhebung ihrer Kultstätten (O. Seeck: Hermes 43 [1908] 642f) als eine heilsame Maßnahme der Vorfahren, die von den Nachkommen leider desavouiert worden sei. Anderseits führt er apol. 15, 1 als Beispiel der mangelnden Ehrfurcht der Heiden vor ihren eigenen Göttern an, daß A. in einem Mimos als Ehebrecher auftrat (CRF 372); vielleicht bezog sich dies Stück auf die Affäre des Mundus (Weinreich 25/7). An fast allen genannten Stellen wird die Mischgestalt des A. hervorgehoben, die sonst auch zum Gegenstande spezieller Polemik gemacht wird (Tert. ad nat. 1, 14; 2, 8; apol. 16, 13; Orig. in Ex. hom. 4, 6; Athan. c. gent. 9. 22; Hieron. Ioel 3, 1/3; Arnob. 6, 25; Theodoret. quaest. Ex. 38; Prud. apoth. 195f; Carm. ad pag. 95: PLM 3, 291; Sedul. pasch. carm. 1, 247; pasch. op. 1, 21; Nonn. abb.: PG 36, 1052; Cosm. Hierosol.: PG 38, 488). Tert. ad nat. 2, 8 aE. findet in A. das Inbild der hündischen Eigenschaften der Ägypter selber; Greg. Naz. carm. vita sua 837/40 vergleicht die Spione des Bischofs Petros v. Alexandreia mit ägyptischen Götzen vom Schlage der κυνώδεις δαίμονες A. u. Hermanubis. Gerne bezeichnet man A. ohne Nennung seines eigentlichen Namens einfach als Cynocephalus oder gibt ihm auch das traditionelle Epitheton latrator (Prud. c. Symm. 2, 532; Carm. ad pag. 95) oder latrans (Prud. apoth. 195f). Den Vergilvers selbst zitieren Hieron. Ies. 13, 46, 1f in einer Polemik gegen die Theriolatrie u. Aug. conf. 8, 2, 3 mit Bezug auf die einstige Anhängerschaft des Victorinus an den Isisdienst; Prud. c. Symm. 2, 528/32 betont im Anschluß an Vergil, daß A. samt Serapis die Niederlage der Ägypter bei Actium nicht aufhalten konnte, was die Römer jedoch, wie er 2, 354f sagt, nicht hinderte, seinen Kult von den Besiegten zu übernehmen (vgl. perist. 10, 258). Im hundsköpfigen hl. Christophoros lebt nach Saintyves u. Früheren A. fort; aber diese These ist in gar keiner Hinsicht verifizierbar (H. Fr. Rosenfeld: Acta Acad. Aboensis Hum. 10, 3 [1937] 353/7. 369f).

A. Alföldi, A festival of Isis in Rome under the Christian emperors of the IVth century (Budap. 1937). – J. Berreth, Studien zum Isisbuch in Apuleius' Metamorphosen. Diss. Tüb. (1931), 73/6. – W. Drexler, Art. Hermanubis: Roscher 1, 2300/14. – Gruppe 1562. – Th. Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter: DenkschrAkW 57, 2 (1914) 47/55; Fontes historiae religionis Aegyptiacae (1922/5). – G. Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie (Par. 1884) 260f. – R. V. Lanzone, Dizionario di mitologia egizia (Torino 1881/6) 64/72. – Ed. Meyer, Art. Anubis: Roscher 1, 386f. – R. Pietschmann, Art. Anubis: PW 1, 2645/9. – P. Saintyves, Saint Christophe, successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Héraclès (Paris 1936) = Rev. Anthropol. 45 (1935) 309/55. – H. Scholz, Der Hund in der griech.-röm. Magie u. Religion. Diss. Bln. (1937) 39. 51. 58. 60. – A. Wiedemann, Herodots 2. Buch (1890) 285/8. 295. 456. – Wissowa, Rel. 351/9. – F. Zimmermann, Die ägypt. Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller u. die ägypt. Denkmäler (1912) 51/3.

H. Herter.

Aoroi s. Biaiothanatoi.

Apamea (Phrygien) s. Arche VIII.

Apantesis s. Lichtmeß.

Apatheia (ἀπάθεια). A. Heidnische Philosophie. A. als Unabhängigkeit von jeder Erschütterung durch Affekte, Leid u. Wechselfälle des Lebens ist ein Grundbegriff des griech. Freiheitsideals (*Autarkie), wie es durch die Epikureer (Epic. ep. 3, 62; frg. 457; Sen. ep. 1, 9, 3; Diog. L. 7, 166), auch durch Skeptiker u. Akademiker (Cic. acad. pr. 2, 130; Sext. Emp. h. 3, 235 M.),

besonders aber, u. zugleich für die Folgezeit am nachhaltigsten, durch die Stoiker (Diog. L. 7, 117. 166; Cic. Tusc. 4, 37; Arnim 3, 443/5) vorgetragen wurde: ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν (Diog. L. 7, 117). Das Bekenntnis zur restlosen Durchsetzung des Logos im Ideal der A. (epikureisch auch: *ἀταραξία; verwandt: ἀλυπία, εὐστάθεια, εὔροια u. ä.) ist die orthodoxe Antwort der stoischen Schule im Streit um den Wert, die Mäßigung oder Ausrottung der πάθη gegenüber der peripathetischen Metriopathie oder auch der mittelstoischen Propathie (*Affekt). Deshalb erfährt der Begriff im Rahmen der Entwicklung der gesamten Affektlehre verschiedene Nuancierungen: Panaetius betont die Tatsache der unleugbaren Schmerzempfindung (Gell. 12, 5, 10; 19, 20); nach Seneca lassen die Stoiker seiner Zeit eine gewisse, allerdings kontrollierte Empfindlichkeit zu: vincit quidem incommodum omne, sed sentit (ep. 9, 3; v. 6, 4; const. sap. 8; tranq. an. 14); besonders will auch Epiktet die A. nicht mit Unempfindlichkeit verwechselt sehen (1, 4, 5; 2, 1, 31; 2, 18, 30; 2, 22). — Als Mittelsmann der A.-Lehre zur Patristik hin sind im Osten besonders Philo (*Affekt), im Westen Cicero u. Seneca zu nennen. Die Lateiner waren in großer Verlegenheit, das Wort A. richtig wiederzugeben; impatientia lehnt Seneca ausdrücklich ab (ep. 9, 2). Sie versuchen es mit Umschreibungen: omni animi perturbatione vacare (Cic. Tusc. 4, 4, 8), indolentia (aO. 3, 6, 12), invulnerabilis animus oder animus extra omnem patientiam positus (Sen. ep. 9, 2; vgl. ep. 85, 2: constans et imperturbatus); Gellius schreibt das griech. Wort mit lat. Buchstaben (19, 12, 2. 10). Später wagen Christen imperturbatio (Hieron. in Jer. 4 prooem.) oder impassibilitas (ep. 133, 3; Aug. civ. Dei 14, 9, 4).

B. Christliche Philosophie. Dem NT ist wie der spezifisch griechische Begriff von πάθος (*Affekt) auch der von A. fremd; es verwirft nur die sündhaften Affekte (*Lasterkataloge).— Seit Marcion u. den von der griechischen Denkweise (ἀπαθὲς τὸ θεῖον) herkommenden Apologeten dringt das Problem der A. in die theologische Welt ein, u. zwar im Rahmen der ausgedehnten Auseinandersetzung über die Affekte Gottes bzw. der Götter u. Christi (*Affekt; *Gott). — Unter dem Einfluß des so zugleich ethisch klargestellten Gottesbegriffs u. Bildes Christi sowie der stoischen Persönlichkeitslehre überhaupt kommt auch die A. des Menschen zur Sprache. Im selben Maße wie die Affekte in die christliche Sündenlehre einbezogen werden, wird auch die A., u. zwar im Osten fast durchweg, als sittliches Ideal verteidigt, so von Clem. Al. (besonders als Eigenschaft des Gnostikers: strom. 4, 9; vgl. qu. div. salv. 21; strom. 6, 16; 4, 22; 6, 9; 7, 3; verwandte Ausdrücke: paed. 1, 2: ἡ τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων ἀπαλλαγή; 1, 1: ἴασις τῶν παθῶν), Origen. (hom. in Jer. 5, 8: PG 13, 308; c. Cels. 1, 64), Athan. (incarn. v. 54), Basil. (spir. s. 18: PG 32, 110), Greg. Nyss. (hom. in Cant. 10: PG 44, 993c; beat. 6: 44, 1269c; or. catech. 6: 45, 29), u. besonders von den Theoretikern des Mönchtums. Euagrius Pont. bringt die A. mit den zentralsten christlichen Begriffen in Verbindung: mit dem Himmelreich (cap. pract. ad Anat. 2: PG 40, 1221), dem Gottesfrieden (probl. gnost. 335 [W. Frankenberg]), der pneumatischen Erkenntnis (aO. 349); nächstes Lebensziel ist die A. (H. Greßmann, Nonnen- u. Mönchsspiegel des Euagr. Pont. = TU 39, 4b [1913] 162 nr. 105; 158 nr. 67; Euagr. Pont. rer. mon. rat. 3: PG 40, 1253; Nil. Anc. ep. 2, 40: PG 79, 261f; Maxim. C. cap. de carit. 1, 36: PG 90, 968), bildhaft auch ‚Berg der A.' (Euagr. Pont. lib. pract. 58; PG 40, 1243; centur. 5, 21 [327 W. Frankenberg]; Nil. Anc. ep. 2, 120: PG 79, 252; ep. 2, 89: PG 79, 241). Der abendländische Zeuge desselben Mönchtums bezeichnet das nämliche Ziel mit ‚immobilis tranquillitas animi' (Cassian. coll. 9, 2; 1, 6; 1, 7). Im übrigen steht der die Affekte mehr bejahende Westen dem Ideal der A., das besonders im Zusammenhang mit den Erwägungen über *Zorn u. *Mitleid als Problem empfunden wird, kritischer gegenüber. Cyprian veranlaßt die A.-Lehre zu seinem Werk De bono patientiae. Mit Lact. div. inst. 6, 15/6 lehnen auch Hieron. (ep. 133, 3/5) u. Aug. (civ. D. 14, 9) auf Grund ihrer positiver ausgerichteten Affektlehre die A. weitgehend ab. Zum Ganzen *Ataraxia.

G. Bardy, Art. Apatheia: Dictionnaire de spiritualité 1, 727/46 (viele Belege aus den asketischen Schriftstellern). – A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet (1894) 46/9. – E. Bréhier, Les idées philos. et relig. de Philon d'Alex. (Par. 1908) 254. 285. – E. de Faye, Clément d'Alexandrie (Par. 1906) 293/300. – R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften (1883) 2, 452; 3, 15. – P. de Labriolle: A. Fliche – V. Martin, Histoire de l'Église 3 (1936) 336/8. – J. Lebreton, Hist. du Dogme de la Trinité 2 (Par. 1928) 402. – J. K. Mozley, The impassibility of God (Cambr. 1926). – D. Pire, Sur l'emploi des termes A. et Eleos dans les œuvres de Clém. Al.: Rev. des sciences philosoph. et théol. 1938, 427/31. – P. Pourrat, La spiritualité chrétienne 1[7] (Par. 1926), s. Reg. – M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes (1909), passim. – G. L. Prestige, God in Patristic Thought (Lond. 1936) 6ff. – M. J. Rouët de Journel, Enchiridion asceticon 1 (1936), Index

s. v. – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933) 265/76. – Zeller 3, 1, 8. *P. de Labriolle*†*.

Apertio aurium. Die erste Spur dieses Ritus findet sich bei Hipp. trad. ap. 20, 8, der für den Karsamstag, den Tag vor der Taufe, eine exsufflatio u. die consignatio von Stirn, Nase, Brust u. Ohren vorschrieb: cumque desierit exorcizare, in faciem eorum insufflet signetque (σφραγίζειν) eorum frontem, nares, pectus et aures iubeatque eos exsurgere (Textgestalt bei Capelle: RThAM 5 [1933] 139). Die exsufflatio u. die consignatio der Ohren scheint von Mc. 7, 33/5 angeregt zu sein. Wir finden diesen Ritus wieder bei Ambr. myst. 1, 3: aperite igitur aures et bonum odorem vitae aeternae inhalatum vobis munere sacramentorum carpite; quod vobis significavimus, cum apertionis celebrantes mysterium diceremus: Ephpheta quod est adaperire. Ebenso PsAmbr. sacr. 1, 1, 2: quae mysteria celebrata sunt apertionis, quando tibi aures tetigit sacerdos et nares? Der Zusammenhang mit Mc. 7 ist deutlich; das Ephpheta ist zur liturgischen Formel geworden. Jedoch wird nicht gesagt, ob die Berührung mit einer consignatio verbunden ist, u. ob sie mit Speichel oder mit Öl geschieht. Das Sacr. Greg. (54 Wilson) schweigt sich gleichfalls über diesen Punkt aus, ebenso das Miss. Goth. (75 Bannister), dessen Formel eine einfache consignatio voraussetzt. Petr. Chrys. (serm. 52 [Pl 62, 346]) spielt auf die Ap. aur. an, macht aber keine näheren Angaben. Indessen wurde diese consignatio in Rom im 6. Jh. sicher mit geweihtem Öl vorgenommen; vgl. Joh. Diac. ep. ad Sen. 4 (A. Wilmart, Analecta Regin. [1933] 173): tanguntur sanctificationis oleo aures eorum, tanguntur et nares. Die Anwendung des Öles wird ferner bezeugt bei PsMaxim. Tur. in bapt. 1 (Pl 57, 774), im Miss. Bobbiense (74 Lowe), für Spanien durch den Liber ord. (27 Férotin) u. Ildeph. (cogn. bapt. 29). Dagegen schreibt das Sacr. Gel. (79 Wilson) den Gebrauch des Speichels vor, der schließlich im römisch-fränkischen Ritus das Übergewicht erlangte. Nach sämtlichen ältesten Zeugnissen ist die Ap. aur. also der Ritus des Ephpheta, angeregt durch Mc. 7, 34 u. ausgeübt am Vorabend der Taufe als letzter exorzistischer Akt. Das Evangeliar von Lindisfarne (vgl. G. Morin, Liber Comicus [Mareds. 1893] 428) gibt für den Karsamstag noch Mc 7, 34f als Lesung an (sabbato sancto mane). — Dieser Ritus hat sich in allen römischen Urkunden, einbegriffen das Sacr. Gelas., unter den Riten, die unmittelbar die Taufe vorbereiten, behauptet; aber er hat seinen Namen zugunsten eines anderen verloren. Das Sacr. Gelas. (50 Wilson) hat für den Sonntag vor Ostern folgende Angaben: Expositio evangeliorum in aurium apertione ad electos. Dieser expositio folgte die des Symbols u. die des Paternoster. Der Ursprung dieses Ritus ist sehr dunkel. Die traditio symboli ist sicherlich sehr alt. Sie wird von Ambr. ep. 20, 4 bezeugt: sequenti die, erat autem dominica, post lectiones atque tractatum, dimissis catechumenis, symbolum aliquibus competentibus in baptisteriis tradebam. Für Rom ist die traditio symboli nicht ausdrücklich bezeugt; aber wir wissen, daß die redditio dort mit großer Feierlichkeit vorgenommen wurde (August. conf. 8, 2 [5]). Viele Predigten sind Erläuterungen des Symbols, zB. August. serm. 212/214; Maxim. Taur. hom. 83; Petr. Chrys. serm. 56/62. Anders steht es mit der ‚expositio' der Evangelien. Dafür gibt es sonst kein Zeugnis; es scheint sogar, daß die Katechumenen gewöhnlich der Lesung des Evangeliums beiwohnten u. erst nach der Predigt entlassen wurden (Didasc. 10 [103 Connolly]; Ambr. ep. 20, 4). Indessen findet man für den Brauch einen Hinweis bei Hippol. trad. ap., wo die Entlassung der Katechumenen nach dem Gebet angeordnet (19, 2) u. vorgeschrieben wird, die Taufkandidaten nach Prüfung ihres Lebenswandels das Evangelium anhören zu lassen (20, 2). Anderseits findet man bei Gregor d. Gr. ep. 11, 21 eine Anspielung auf die expositiones evangelii quae circa paschalem solemnitatem a sacerdotibus fiunt. Ebenso enthält das Sacr. Greg. (54 Wilson) eine oratio super infantes in quadragesima ad quatuor evangelia, die zu einem Ritus der expositio des Evangeliums gehören muß. Wie es mit dem Alter u. dem Ursprung dieses Ritus auch stehen mag, die Frage bleibt, warum man ihm den Namen eines ganz anderen, gar nicht mit ihm verwandten Ritus gegeben hat. Vielleicht darf man vermuten, daß in gewissen Kirchen die beiden Riten miteinander verbunden waren u. daß sich von diesen Kirchen aus der gemeinsame Name Ap. aur. auch bei den anderen durchgesetzt hat. Der Liber comicus (133 Morin) setzt das Evangelium Mc. 7, 34 für den Palmsonntag an, den Tag der traditio u. apertio, u. Ildeph. cogn. bapt. 29 scheint die Ohrensalbung zwischen die Zeremonien einzuordnen, die den Katechumenen konstituieren: nam convertenti ex errore gentili post exorcismos tanguntur auriculae oleo, ut accipiat auditum fidei et sit vere spiritalium dictorum auditor. Das Miss. Goth. (75 Bannister) erwähnt die consignatio

(signo te . . oculos . . aures . . nares) unmittelbar nach der consignatio der Stirn; dies scheint ebenfalls nahezulegen, daß dieser Ritus zu einer bestimmten Zeit zu den Riten der Zulassung zum Katechumenat gehört hat. In Sacr. Gelas. war die apertio (u. expositio) auf den Sonntag vor Ostern gelegt; ebenso in Miss. Bobb. (54 Lowe). Das Miss. Goth. (59 Bannister) gibt für denselben Tag nur eine Missa in symboli traditione an. Später, als die scrutinia vermehrt wurden, wies man dem Ritus den Mittwoch nach dem 4. Fastensonntag zu. Diesen Platz weist ihm auch das Sacr. v. Angoulême (47 Cagin) zu, das den Introitus Dum sanctificatus fuero angibt. Man hat die Homilie über die expositio symboli aus den Predigten Leos (vgl. de Puniet: RevHistEccl [1904] 770/84) u. die Predigt über das Pater von Chromat. v. Aquileia miteinander in Zusammenhang gebracht (de Puniet: RevHistEccl [1905] 304/15; H. Koch: RicRel 8 [1932] 333 n. 6). — Zur religionsgeschichtlichen Einordnung: *Ohr, *Beschwörung, *Salbung, *Sphragis.

F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual (1909) 118/159. – A. Dondeyne, La discipline des scrutins dans l'Église latine: RevHistEccl 28 (1932) 5/33. 751/87. – P. de Puniet, Art. Apertio aurium: DACL 2, 2523/2537. *B. Botte*.

Apex hat in der lat. Sprache verschiedene Bedeutungen.

A. Spitze, höchste Stufe. Im Sinne von ,Helmspitze': Verg. Aen. 12, 492; Isid. orig. 18, 14, 2. Bei Verg. findet sich aber auch schon die Bedeutung ,Helm': Aen. 10, 270. Der Begriff Spitze begegnet u. a. bei Varro rust. 1, 48, 1 (grani apex), später ebenso Tert. adv. Marc. 3, 19 (de apicibus crucis). Der Sternenhimmel als Spitze des Weltalls bei Prud. perist. 10, 1120 (ullus in caelis apex). Spitze des Sonnenstrahls: Tert. ad Prax. 8 (tertius est spiritus a deo et filio sicut . . tertius a sole apex ex radio). Grenze moralischer Werte: Tert. pud. 5 (inter duos apices facinorum). Weitere Beispiele für apex als Spitze der Berge, Obelisken, Waffen, Flamme u. a. ThesLL 2, 226.

B. Rute aus Ölbaumholz als Spitze des pilleus des Flamen Dialis (Jupiterpriester) u. der Salii. Trotz zahlreicher schriftlicher u. bildlicher Zeugnisse ist die Überlieferung nicht widerspruchsfrei. Die ältesten archäologischen Zeugnisse stammen aus der frühen Kaiserzeit, sie sind von Körte, Göttinger Bronzen (AbhG NF 16, 4 [1917] 22f), gesammelt worden. Die schriftlichen Zeugnisse bringt ThesLL 2, 226f. Unter ihnen sind Pauli exc. 10 (albogalerus: fiebat . . ex hostia alba Jovi caesa, cui adfigebatur apex virga olea lanata) u. Servius Aen. 2, 683 (apex proprie dicitur in summo flaminis pilleo virga lanata, hoc est in cuius extremitate modica lana est . ., modo autem summitatem pillei intellegimus; ebenso 10, 270 u. Gloss. 4, 430: apex improprie virga pilleo flaminis eminens) die wichtigsten. Unter den Denkmälern sind die Reliefs der Ara Pacis Augustae (ArchAnz 1937, 402; NotScavi 1937, 37, 13/9 vC.) am aufschlußreichsten. Die flamines tragen eine eng anliegende Lederkappe, die die Ohren frei läßt. Zu beiden Seiten der Ohren halten je eine Schnur als Kinnriemen die Kopfbedeckung fest. Die Rute (virga olea) kommt aus einer runden Scheibe heraus. Eine Flocke Wolle des Opferschafes ist an der Spitze der Rute jedoch dort nirgends zu sehen, so daß schon Körte die Vermutung ausgesprochen hat, daß die in den Texten genannte ,modica lana' an der Scheibe zu suchen ist. Entweder ist sie selbst oder die Rute mit Wolle umwickelt gewesen, zumal die gesamte Kleidung des Flamen Dialis keinen Knoten haben durfte (Gellius 10, 15, 9; J. Heckenbach, De sacris vinculis [1910] 75). Auch die Darstellungen der claudischen Zeit, die statt der Rute eine Metallspitze mit einer zweiten Scheibe kurz unter der Spitze zeigen, lassen kein Wollbüschel erkennen, so daß die Deutung einiger etruskischer Wandmalereien in Tarquinia durch Dieterich (156f) ebenso irrig ist, wie die Ableitung des römischen Apex von dem hethitischen Königshut durch Helbig (SbM 1880, 487f). Zwar führt formal der Weg von der hohen Mütze der Gestalten der Tomba degli Auguri u. Tomba della Pulcinella (F. Weege, Etrusk. Malerei [1928] Taf. 90 u. 95; F. Messerschmidt, Beiträge zur Chronologie der etruskischen Wandmalerei [1926] 61, 12 u. 14) zu der späteren Bischofsmütze (Helbig: SbM 1880, 548f), bzw. von dem hethitischen Königshute zu der etruskischen Priestermütze (Helbig Taf. 1; Körte Taf. 4, 5); beide haben aber nichts mit dem römischen pilleus mit apex (lanigeri apices), sondern nur mit dem Tutulus gemein. Das Entscheidende bleibt stets (soweit die Bildwerke reichen) die Rute, die in allen Texten mit der Wolle des Opfertieres verbunden ist. Daß der Wolle (Verg. Aen. 8, 664: lanigerosque apices) ein hoher Wert dabei zukam, beweist die Erzählung, daß der Flamen Dialis statt des Apex (d. h. nach der jüngeren Bezeichnung pilleus mit Spitze) eine Wollschnur oder Binden um das Haupt tragen konnte, aber niemals ohne beide erscheinen durfte, wollte er nicht wie C. Sulpicius 211 vC. sein Priesteramt

verlieren (Plut. Marcell. 5; Valerius Maximus 1, 1, 5; zur Schnur: Fahz, De poetarum Romanorum doctrina magica 202 [1904]; zu den Binden: Samter: Philol. NF 7 [1894] 535f; ders., Familienfeste der Griechen u. Römer [1901] 37f; PW 6, 2487f; zur Wolle: J. Pley, De lanae in antiquorum ritibus usu [1911] 37/40, mit zahlreichen falschen Annahmen). Die Deutungen der Ölbaumrute u. der Schafwolle führen dabei zu dem gleichen Ergebnis. Ovid (fast. 2, 21/6) berichtet, daß die Wolle reinigende Bedeutung (februa) habe. Darin stimmt die römische Sitte mit der griechischen überein, wo nach Clem. Al. (7, 4, 26) rote Wolle bei den Reinigungsopfern verwendet wurde (für den hebräischen Ritus vgl. Hebr. 9, 19). Zweitens berichtet Plut. Thes. 18, daß Theseus vor dem Antritt seiner schicksalsschweren Reise nach Kreta dem Apollon einen mit Wolle umwundenen Ölzweig als Bittopfer darbringt; ebd. 22 berichtet Plut. in Übereinstimmung mit Scholion Clem. Al. protr. (1, 299 St.), daß in einer Prozession in Athen am 7. des Monats Pyanopsion durch einen Amphithalés zu Ehren Appollons ein Ölzweig mit wollenen (bzw. leinenen) Binden u. frischen Früchten getragen wurde, ihr Sinn war Fülle u. Fruchtbarkeit (Frazer 6, 238; Deubner, Feste 199. Suidas u. Eiresione. Pease: PW 17, 2017). In Rom hatte der Ölbaum reinigende Wirkung. So tragen die ministri triumphantium Ölbaumkränze, ebenso die römischen Ritter bei der transvectio equitum (Dion. Hal. 6, 13; Plin. n. h. 15, 19). Einen Ölzweig trägt der römische Priester bei dem Opfer in der Hand (Verg. Aen. 7, 750f; 6, 808f; ders., Ciris 147 Attribut [virga] des Flamen Dialis. Paul. exc. 56, 29), desgleichen die Teilnehmer der Ambarvalia (Tib. 2, 1, 16) u. die einer Beerdigung, stets als Symbol der Reinigung. Nach diesen Ergebnissen kann die Einführung der Ölbaumrute mit Wolle in den aus der Haut des Opfertieres gefertigten pilleus (Paul. exc. 10) des Flamen Dialis erst erfolgt sein, als in den römischen Kultus griechische Gebräuche aufgenommen wurden. Etruskische Parallelen sind unter dem reichen Denkmälerschatz bis heute nicht nachzuweisen. Diesen Schluß empfehlen auch die sehr gesuchten Etymologien der späten römischen Erklärer für apex u. flamen. Unter ihnen erklärt Servius Aen. 8, 664 flamines = filamines wegen der wollenen Schnur (filum), die der Flamen Dialis gelegentlich statt des pilleus tragen durfte. Paulus, Isidor (18, 14, 2 u. 19, 30, 5) u. Servius (10, 271) deuten apex durch apere = ligare = comprehendere vinculo, wobei sie sich jedoch im Gegensatz zu den kultischen Vorschriften für den Flamen Dialis befinden (Frazer 174; E. Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe [1925] 59f; besonders Gellius 10, 15, 6), es sei denn, daß an die Stelle der meist übernommenen Deutung ,Kinnriemen' die griechische Erklärung des übelabwehrenden Bindens tritt. Unter diesen Umständen sind einige ältere Theorien unserer Handbücher u. Lexika unhaltbar geworden: 1. Der Stachel', habe übelabwehrende Bedeutung (Trendelenburg: ArchAnz 13 [1898] 230 mit dem Gedanken an die Vogelabwehrstacheln der griechischen Statuen; Keller: JbKlPh 133 [1886] 261: apex = apis, also Bienenstachel). 2. Die Ableitung des römischen Priesterhuts u. seines Namens aus dem Etruskischen (Müller: Philol. 78 [1923] 265; Ernout: Bull. de la Soc. linguistique 30 [1930] 106_2). Von den Thesen W. Helbigs (SbM 1880, 487ff) hat jedoch so viel Bestand, daß die etruskische spitze Priestermütze (Körte: AbhG NF 16, 4 [1917] 1917) in einigen Formen auf den assyrisch-babylonischen Königshut, bzw. die Tiara des Großkönigs (Xen. anab. 2, 5, 23; Kyrup. 8. 3, 113; Amm. Marc. 18, 5, 6) zurückweist, somit auf einen ganz anderen Kreis als den der griechischen Ölbaumrute u. der Wolle der Opferschafe. 3. Die Erklärung von apex als Haltekinnriemen.

C. T i a r a, Krone. So seit Cicero (leg. 1, 4 zur Krone des Tarquinius). Gleiche Bedeutung bei Liv. 1, 34, 8; Hor. carm. 1, 34, 14. 3, 21, 20: regum apices. Spätere Zeugnisse Tert. apol. 15, 7: sub iisdem vittis et apicibus et purpureis. Isidor 19, 23, 6: eminent apicibus fastigatis Alani. Ennod. spricht von dem pontificalis apex = Episkopat (1, 9; 49, 80; 51, 3); 226, 1 heißt es vom Papste: caelestis imperii apicem regitis. Ebenso spricht Corippus (Joh. 1, 101) von dem imperialis apex = Kaiser. Die Ann. ord. Benedictini gebrauchen apices im Sinne von Abt, Bischof usw. (5, 664). Die gleiche Entwicklung bezeugt Varro (LL 7, 44) für den tutulus: tutulati dicti hi qui in sacris in capitibus habere solent (tutulum) ut metam. Ebenso Tert., pall. 4.

D. L ä n g e z e i c h e n in der Literatur (Grammatiker); Isidor 1, 4, 18: apicem dictum pro eo quod longe sit a pedibus et in cacumine litterarum imponitur. Davon abgeleitet die Bedeutung ,hl. Schriften' (Cod. Theod. 16, 2, 7: lectores divinorum apicum; Damas. carm. 3, 2: divinos apices sacro modularis in ore; Prud. apoth. 598: rutilos apices submissus adoro). Auch Erlasse werden apices genannt.

A. Dieterich, Pulcinella (1897) 166. – Habel,

Art. A.: PW 1, 2699/700. – ThesLL 2, 226/8. – Wissowa, Rel. 499. – Walde, Wb 1, 57.

F. Messerschmidt.

Apfel. A. Nichtchristlich. Unter μῆλον, malum verstanden die Griechen u. Römer alle apfelartigen Früchte (Olck 2700; Saglio 1151; Hehn 245. 615_{101}), vorwiegend jedoch den eigentlichen A., die Quitte u. den Granat-A.: μῆλον ohne den Zusatz von κυδώνιον (Quitte) bezeichnet meistens den gewöhnlichen A. (Olck 2701). An sonnigen Stellen werden 2mal im Jahre Ä. geerntet (Plin. n. h. 16, 114). Außer den Sommer- u. Herbst-Ä. erwähnt Athen. (3, 20) noch eine 3. Sorte, δελφικόν, die bei den pythischen Spielen als Kampfpreis diente (Luc. Anach. 9. 10. 13). Durch Pfropfen erhielten die Ä. eine rote Farbe (Plin. n. h. 15, 52). Die Alten rühmten vor allem die auf Quitten gepfropften (Geopon. 10, 20, 1; 76, 3) Honig-Ä. (Diosc. 1, 161), μελίμηλα, γλυκύμηλα, mala mustea (Martial. 1, 44; Plin. n. h. 15, 51; Olck 2704) wegen ihrer außerordentlichen Süße; in Wein eingemacht hatten sie ein feines Quittenaroma (Hehn 246). Der A. war Speise von arm (Ovid. met. 8, 677; Cato 143, 3; 7, 3) u. reich (Varro r. r. 1, 59, 2; Hor. sat. 1, 3, 7; vgl. Olck 2708). — Der Granat-A. galt als Symbol der Fruchtbarkeit u. Liebe (vgl. Marzell 511/15). In Athen teilen u. essen die Neuvermählten beim Betreten des Brautgemachs einen A. (Plut. quaest. Rom. 65). Wenn im Demeterhymnus (372. 412) erzählt wird, Persephone habe in der Unterwelt einen A.kern essen müssen, so heißt das: sie ergab sich dem Aidoneus. Nana, die Tochter des Sangarius, wird durch einen Granat-A. (malum Punicum) geschwängert (Arnob. 5, 6). — Als Symbol der Liebe ist der A. Attribut der Aphrodite (Roscher 1, 412; Dümmler: PW 1, 2740/1; Gruppe 1, 384_7). Hippomenes besiegt Atalante mit Hilfe der von Aphrodite erhaltenen Liebes-Ä. (Hehn 245; Kaerst: PW 2, 1890). Der A. ist ferner Attribut der Demeter, die in Megara als μαλοφόρος verehrt wurde (Paus. 1, 44, 3; Callim. hymn. Cer. 137; vgl. Kruse 919). Endlich ist der A. auch Attribut des Dionysos (Steier 941; vgl. Lenormant: DS 1, 623). Auf der Kypseloslade ist der Gott mit Ä. dargestellt (Paus. 5, 19, 6). Aphrodite pflückt Ä. aus seinem Kranz (Philetas i. Schol. Theocr. 2, 120; vgl. Kaerst 1890); auch Liebes-Ä. weihte man ihm (Olck 2704). Man glaubte, der Granat-A.baum sei aus dem Blut des Dionysos entsprossen (Clem. Al. protr. 2, 19, 3; vgl. Arnob. 5, 6); daher aßen die Frauen an den Thesmophorien keine auf die Erde gefallenen Granatapfel-Kerne (Clem. Al. aO.). Ä. spielen auch in den Dionysosmysterien eine Rolle (Clem. Al. aO. 2, 18; Arnob. 5, 19; H. Hepding, Attis, seine Mythen u. sein Kult [1903] 204) u. werden von Hepding (aO.) für Abbilder der Hesperiden-Ä. gehalten (vgl. dagegen Ehrenreich 78). Das Verbot des Essens von Ä. in Eleusis u. beim Haloenfest (Arbesmann 76. 94) u. ähnlicherweise im Kybele-Attiskult (Arbesmann 84; Hepding 203. 156. 204_1) hängt mit ihrer Fruchtbarkeitssymbolik u. der kultischen Heiligkeit zusammen (Julian. or. 5, 176). — Die nie welkenden Ä. im Hain des Sonnengottes im Osten (Lact. Phoen. 29f) sind Symbol der Sonne (vgl. Gruppe 1, 385_3). — Wer einen Granatapfelzweig in der Hand hält, verscheucht damit Schlangen (Plin. n. h. 23, 109). Wenn jemand alle Bindungen (Gürtel, Schuh, Ring u. ä.) abstreift u. den Blütenkelch eines Granatapfelbaums abstreift, damit die Augen berührt u. ihn, ohne an die Zähne zu kommen, verschluckt, bleibt er das ganze Jahr von Augenübeln verschont (ebd. 110). Beim Liebesorakel schnellt man A.kerne an die Decke (Poll. 9, 128) u. glaubt dabei, der Geliebte komme von da her, wohin sie treffen (Hor. sat. 2, 3, 272/3). — Die verschiedenen A.sorten werden von der Volksmedizin verwendet. Die Quitten, roh gegessen, nützen bei Blutspeien, Ruhr, Gallensteinen u. schlechter Verdauung (Plin. n. h. 23, 100); aufgelegt helfen sie Fiebernden, Magenleidenden (ebd. 101) u. Glatzköpfigen (ebd. 102). Der Saft wird erfolgreich bei Milzleiden, Engbrüstigkeit, Wassersucht, Feigwarzen, Krampfadern, Unverdaulichkeit u. Leberleiden verwendet (ebd. 102). Die Blüte heilt Augenschmerzen, Blutspeien u. Mensesstörungen (ebd. 102). Die Wolle beseitigt Brandschäden (ebd. 101). Der Granat-A. wirkt harntreibend, befestigt wackelnde Zähne, fördert die Verdauung (ebd. 107), hilft bei Wund-, Nasen- u. Ohrleiden, beseitigt Hornhautflecken u. Geschwüre (ebd. 108). Der Saft macht immun gegen das Gift des Meerhasen, lindert Hodenschmerzen, Eiterung, Tränenfluß, Bauchgrimmen (ebd. 109). Die Blüte ist gut gegen Fleischauswüchse, Entzündungen, heilt Skorpionbisse u. Zahngeschwüre (ebd. 111). Aufgelegt heilt der A. Frostbeulen (ebd. 109). Die Kerne helfen bei Magenleiden u. Durchfall (ebd. 113). Der Rauch angebrannter Schalen verjagt Schnaken (ebd. 114). Die Wurzel lindert Brandwunden (ebd. 113). Die getrockneten Blüten helfen bei Mensesstörungen, Mundgeschwüren, Blutspucken u. Geschlechtsleiden (ebd. 112). Honig-Ä. öffnen den Leib (ebd. 104). Kreis-Ä. lindern Durchfall, Erbrechen u. wirken harntreibend. Holz-Ä. lin-

dern Durchfall (ebd. 104). Zitronen-Ä. sind ein gutes Gegengift (ebd. 105); ihr Same nützt bei Magenschwäche.

B. Jüdisch. In der vom Herrn vorgeschriebenen Priesterkleidung soll der untere Saum des Oberkleides mit Granatäpfeln u. goldenen Glöckchen in abwechselnder Folge verziert sein (Ex. 28, 33f; vgl. 39, 24). Die 12 Kundschafter, die auf Moses' Befehl das verheißene Land erforschen, finden im Traubental Reben, Granat-Ä. u. Feigen (Num. 13, 24). Goldenen Ä. auf silbernen Schalen gleicht das zur rechten Zeit gesprochene Wort (Prov. 25, 11). Die Granat-Ä. des Paradieses sind die guten Werke der Braut (Cant. 4, 13; vgl. 7, 12); sie will ihren Bräutigam mit Most von Granat-Ä. bewirten (ebd. 8, 2). Ihre Wangen werden mit Scheiben von Ä. verglichen (ebd. 4, 3; vgl. 6, 10; 7, 8).

C. Christlich. Im Gegensatz zu der antiken Fruchtbarkeitssymbolik baut die christl. Symbolik nur auf folgenden natürlichen Charakteristika auf: 1. der A. ist Frucht, die am Baume hängt; 2. er hat lieblichen Wohlgeruch; 3. er ist Speise voller Süße. Christus hing wie ein A. am Baum (Ambr. i. Ps. 118, 5, 9. 16; PsGreg. M. i. Cant. 8, 5 [PL 79, 541]). Er hat odoram gratiam (Ambr. i. Ps. 118, 5, 9; vgl. Orig. i. Cant. 2, 6, 6 [15, 12 Lomm.]); er haucht am Kreuze den odor bonus redemptionis aus, vernichtet den foetor peccati u. vergießt das unguentum potus vitalis (Ambr. i. Ps. 118, 5, 9. 16). Er ist cibus suavis (Ambr. i. Ps. 118, 5, 9), cibus salutis (PsGreg. M. i. Cant. 2, 3), fructus dulcissimus et suavissimus (vgl. Orig. i. Cant. 2, 6, 6 [15, 12 Lomm.]). Christus ist der A., der die Ecclesia labt (Ambr. i. Ps. 118, 5, 16. 18; vgl. ebd. 5, 9), zuweilen auch der A.baum (Orig. i. Cant. 2, 6, 6 [15, 10/1 Lomm.; PsGreg. M. i. Cant. 2, 3; Ambr. i. Ps. 118, 5, 9). A.bäume sind die Seelen, die sich täglich nach dem Bilde Christi erneuern (Orig. i. Cant. 3 [15, 29 Lomm.]) u. die Vollkommenen (perfecti fideles), die die Frucht der guten Werke gebracht haben (PsGreg. M. i. Cant. 2, 6). Daß die Montanisten die Äpfel mieden, ist aus Tert. an. 48, 1 zu erschließen.

P. R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen u. Römern (1929) 60. 76. 84. 94. – V. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere (1902) 245/7. – H. Hepding, Attis, seine Mythen u. sein Kult (1903). – Kruse, Art. Malophoros: PW 14, 919. – Marzell, Art. A.: Bächtold-St. 1, 510/20. – Olck, Art. A.: PW 1, 2700/8. – Saglio, Art. Cibaria: DS 1, 1141/69. – Steier, Art. Malum punicum: PW 14, 928/42. – Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult (1910) 106f.

S. Zenker (E. Stemplinger).

Aphrodisiacum.

Aphrodisiacum bezeichnet, im eigentlichen Sinne genommen, in der neueren Literatur ein Mittel zur Erregung u. Steigerung des Geschlechtstriebes u. zur Erhöhung der geschlechtlichen Potenz; die Alten brauchten dafür vor allem die Ausdrücke φίλτρον, philtrum, amatorium. Die Grenze gegen den *Liebeszauber ist nicht immer scharf zu ziehen, da sich dieser vielfach stimulierender Mittel bedient hat. Abzusondern sind auch solche Mittel, die Beliebtheit im allgemeinen verschaffen, wie sie besonders von den Magiern empfohlen wurden, so das Aeizoon, das deshalb Stergethron genannt wurde (Diosc. 2, 247 = PsApul. 211, 1 How.) u. viele Edelsteine (Orph. lith. 30ff). Auch Aristoph. Ach. 1065 f gehört kaum hierher. Von vornherein sei bemerkt, daß die moderne Medizin sich gegen die Wirkung der Medikamente, die im folgenden zur Sprache kommen sollen, u. die von Medikamenten überhaupt ablehnend verhält (Reallex. d. gesamten Heilk. 1^4, 694; 7^4, 297f). Wir haben es also, wie so oft auf sexuellem Gebiet, mit Aberglauben im weiteren oder engeren Sinn zu tun. Das hat nicht verhindert, daß die zünftige Medizin von diesen Mitteln Notiz nahm.

A. Griechisch-römisch. I. Eigentliche Aphrodisiaca. 1. Ursprung. Athen. 7, 325 d zitiert einen Terpsikles περὶ ἀφροδισίων; auch der ebd. 2, 69f genannte Diphilos war Arzt. Galen nennt mehrere den Samen vermehrende Mittel: Spargel 6, 653; Zwiebel 11, 851 (vgl. Plin. n. h. 10, 182 u. ö.); Kichererbsen 6, 533. 791; Pastinak 11, 862; Rauke 6, 639; 11, 808; Minze 11, 883; Rübensamen u. Rübenwurzel 11, 861. Die vielen in unseren Hauptquellen, Plin. u. Dioscur. (vgl. bes. π. ἁπλ. φαρμ. 2, 201), aufgezählten Mittel stammen meist aus dem in der ersten Kaiserzeit schreibenden Sextius Niger, den Plin. 28, 120; 29, 76 ausdrücklich für solche Rezepte anführt. Auf ihn wird das Zitat des Diocles ebd. 20, 19 (vgl. 22, 71) zurückgehen; wir kommen also bis ins 4. Jh. vC. Der Historiker Phylarchos (2. Hälfte des 3. Jh.) berichtete von aufreizenden A., die der indische König Sandrokottos an Seleukos schickte. Aber die Hauptquelle für solche Mittel waren abergläubische u. paradoxographische Schriften: Ostanes u. die Magier werden in diesem Zusammenhange von Plinius zitiert (28, 256. 261; 30, 141); neben ihnen ist der falsche Demokrit (Bo-

los) stark ausgenutzt worden. Die aus ihnen stammenden Mittel, besonders die tierischen, verraten sich zT. durch ihre ausgeklügelte Künstlichkeit. — 2. Klassifizierung. a. Volkstümliche Aphrodisiaca. Volkstümlich werden namentlich pflanzliche A. gewesen sein, die entweder scharfe Säfte enthielten oder deren Name aphrodisische Assoziationen bot. Zu letzteren gehört das horminum, dessen Namen man mit ὁρμᾶν in Zusammenhang brachte (Plin. 22, 159; Diosc. 3, 129, der empfiehlt, es mit Wein zu trinken); das Satyrion (satureium), das an die Satyrn erinnerte (Galen. 12, 118; Plin. 26, 96; Diosc. 3, 128, der von einer Art behauptet, sie wirke schon in die Hand genommen; Martial. 3, 75); die ὄρχις, Hode (Plin. 26, 95; cynosorchis ebd. 27, 65; Diosc. 3, 126f); in diesem Falle (wo Plin. es ausdrücklich sagt) u. vielleicht auch in einigen anderen wirkt die hodenförmige Gestalt der Wurzelknollen mit. Das κραταιογόνον hatte nach Plin. 27, 62f; Diosc. 3, 124 Einfluß auf die Empfängnis u. die Erzielung männlicher Kinder. Daß die κραταιγίς zu großen Leistungen befähigte, steht schon bei Theophr. h. pl. 9, 18, 6 (= Plin. 26, 99); völlig Fabelhaftes über die Wirkung eines indischen Mittels ebd. § 8. Auch die buprestis (Plin. 22, 78) verdankt ihren Ruf dem Namen. — In anderen Fällen ist es die Schärfe des Saftes, auf der der Erfolg beruht. So Pfeffer mit Brennesselsamen u. pyrethrum mit Weißwein, beide von Ovid ars 2, 415 für zu scharf erklärt; Zwiebel (Ovid rem. 797. Plin. 20, 105 u. ö.); Schnittlauch (Plin. 20, 47 = Diosc. 2, 149, 2); Knoblauch (Plin. 20, 57); ocimum (Basilienkraut), wo vielleicht Assoziation mit ὠκύς einwirkt, übrigens auch Hetärenname (Plin. 20, 123); Anis (Plin. 20, 196; Diosc. 3, 56); Terebinthensamen (Plin. 24, 27. Diosc. 1, 71); Betonica (Vettonica), zB. Append. PsApul. 287, 8 How. Wenn empfohlen wird, *Abrotonon unter das Kissen zu legen (Plin. 21, 162), so war wohl dessen angenehmer Duft maßgebend. Oft wird nicht festzustellen sein, worauf der Glaube beruht; so bei der Malve, die auch nur angebunden auf Frauen stark wirken sollte (Xenokrates b. Plin. 20, 227); Schilf in Wein getrunken (Plin. 24, 87); Clematisblätter mit Essig gegessen (ebd. 140). Die Steigerung durch Zusätze, besonders Wein, findet sich häufig; eine Mischung von *Asphodelos mit Wein u. Honig trinkt man oder reibt sich damit ein (Plin. 22, 71). Werden die Rezepte umständlich, so entfernen wir uns deutlich vom Volksglauben; so findet sich eines betr. Mischung von euzomon mit Pfeffer u. Honig in Cyranid. 5, 4 (16, 25 M.-R.), wo ein zweites für ältere Männer folgt. — b. Pseudodemokriteische Aphrodisiaca u. a. Wo die Einwirkung des Ps-Demokrit u. verwandter Literatur beginnt, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen; wird er doch Plin. 20, 28 für ein gewiß volkstümliches Mittel (Rettich) zitiert. Mit Wahrscheinlichkeit wird man ihn da erkennen dürfen, wo tierische Mittel in künstlicher Aufmachung oder Anwendung erscheinen; dazu rechne ich nicht Galen 14, 241, wo das Sprungbein (ἀστράγαλος) des Rindes empfohlen wird. Die rechte Hälfte eines Elefantenrüssels mit lemnischer Erde sich anzubinden empfiehlt Plin. 28, 88; Genitalien einer Hyäne ebd. 99; Zähne aus der rechten Kinnlade eines Krokodils an den rechten Arm gebunden ebd. 107. Schnauze u. Füße des scincus (einer Eidechsenart), in Weißwein getrunken, besonders aber mit Satyrion (s. o.), Eruca u. Pfeffer zu Pasten verarbeitet, erregen die Wollust (ebd. 119, vgl. 8, 91; Diosc. π. ἁπλ. φαρμ. 2, 101). Eine ganze Reihe solcher Mittel stehen 30, 141/3, wo vorher die Magier (d. h. Ostanes) zitiert werden, zB. Geierlungen, in der Haut eines Kranichs rechts angebunden; die Dotter von 5 Taubeneiern mit etwas Schweinefett in Honig. Die Asche einer Eidechse, in Leinwand gewickelt, soll in der linken Hand getragen den Trieb reizen, in der rechten ihn unterdrücken. Dachshoden in Honig gekocht nennt der Anon. de taxone (CLM 4, 231, 69 H.). — Das Hippomanes, einen von brünstigen Stuten abgesonderten Stoff, kennt bereits Aristot. h. an. 6, 18 als im Zauber verwandt; doch mag er an Liebeszauber denken; meist ist von seiner Wirkung auf Hengste die Rede, doch wird sie auch auf Menschen übertragen (Plin. 28, 261; PW 8, 1879; Wellmann: SbB 1928, 78). — Außer der Reihe steht der Glaube, daß der Biß einer Spinne u. das Unterlegen von Schwämmen aufreizende Kraft habe (Plin. 24, 62; Athen. 1, 18 d). Wenn Plin. 22, 86 eine Distelart in Wein zu trinken rät, so scheint das auf dem Mißverständnis einer Hesiodstelle (op. 582) zu beruhen. — 3. Weitere Einzelheiten. Unter den Aphrodisiaca sowohl des Volksglaubens wie der naturkundlichen u. medizinischen Literatur spielen eine wichtige Rolle die Hoden von Tieren, die als besonders geil galten; dazu gehören Stiere, Hirsche, Füchse, Falken, Dachse u. insbesondere Hähne (vgl. vor allem Galen 6, 675f; weitere Belege Hopfner 276/8. 280f). Starke Wirkung wird auch dem Hasenfleisch zugeschrieben (Philostr. imag. 1, 6; Athen. 14, 642). Ferner gelten als erregend Eier, insbesondere Eier von Hühnern, Tauben, Spatzen (zB. Athen. 2, 64; Hopfner 279/81). Auch Honig

(Porph. antr. nymph. 17 [vgl. 16. 18]), Salz (Plut. conviv. disp. 5, 10, 2. 4), Zwiebeln (Athen. 1. 5; Hopfner 286), Äpfel (Porph. abst. 4, 16), Wein (Hopfner 297/9) u. Hülsenfrüchte gelten als Stimulantia, unter den letzteren besonders Bohnen (Joh. Lyd. mens. 4, 42), Linsen (CAF 1, 396ff). — 4. Zauberhandlungen. Eigentliche Zauberhandlungen zur Wiederherstellung der Manneskraft scheinen nicht üblich gewesen zu sein; doch wird eine solche bei Petron. 131, 3f beschrieben unter Anlehnung an Schilderungen der hellenist. Poesie.

II. Gegenmittel. Diese sind hier wenigstens kurz zu berücksichtigen. Die Berührung mit dem Liebeszauber dürfte bei den Gegenmitteln stärker sein als bei den eigentlichen A., da es oft darauf ankam, einen Rivalen impotent zu machen, wofür wir in Zauberpapyri u. Fluchtafeln allerlei Belege haben. Vgl. Marcell. 33, 69: si quem voles per noctem cum femina coire non posse, pistillum coronatum sub lecto illius pone; s. auch Ovid amor. 3, 7, 27; Tib. 1, 5, 41. Die Furcht vor der Anwendung solcher Mittel bezeugt zB. Plin. 21, 162 (über das deutsche Nestelknüpfen vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie [4] [1875/8] 923). Wir streifen hier auch das Gebiet des Kultus, in dem häufig außer anderen die ἁγνεία angehenden Vorschriften auch sexuelle Reinheit gefordert wird (E. Fehrle, Die kult. Keuschheit im Altertum [1910] 42). Galen 11, 807 sagt vom Keuschlamm (ἄγνος), es befördere in jeder Form angewandt, auch nur untergelegt, die ἁγνεία; deshalb legten sich die Frauen an den attischen Thesmophorien Agnoszweige unter (dgl. Ael. h. a. 9, 26. Diosc. 1, 103, 3). — Jedoch können wir bei den meisten derartigen Mitteln solche Gedanken ausschalten u. sie ebenso beurteilen u. einteilen wie die eigentlichen A. Von der beruhigenden Wirkung des Lattichs sprach schon der Komiker Amphis (CAF 2, 241) u. Callim. fr. 371; der Arzt Lykos (bei Athen. 2, 69 e) gibt die Beinamen an, die eine gewisse Lattichart von dieser Eigenschaft bekam (vgl. Plin. 19, 127; Diosc. 2, 136, 1. 3). Viele pflanzliche Mittel nennt Plin. in den medizinischen Büchern (mit dem Index der Ausg. von v. Jan leicht festzustellen): Minze (noch heute im bayrischen Volksglauben: G. Lammert, Volksmedizin in Bayern [1869] 152); Portulak; Hanf (= Diosc. 3, 148); pesoluta; Weidenblätter (vgl. H. Rahner: ZKTh 56 [1932] 231/53); vitex, wohl mit ἄγνος (s. o.) identisch; Efeufrüchte (= Theophr. pl. 9, 18, 5); Schierling (Einreibung damit in der Pubertät ertötet die Manneskraft: 25, 154); nymphaea (25, 75; 26, 94 = Diosc. 3, 132, 2), wo Zusammenhang des Glaubens mit dem Namen deutlich ist. Die Raute nennt Ovid. rem. 801. Dauernde Impotenz erzielt man nach Theophr. 6, wenn man die Pflanze Klymenon 30 Tage lang mit Weißwein zu sich nimmt. — Auch hier begegnen viele ‚sympathetische' d. h. PsDemokriteische Mittel. Der Wein, in dem eine Barbe ertränkt ist, macht Männer impotent, Frauen unfruchtbar (Athen. 7, 325 d); ähnlich wirkt ein Stück Krokodilhaut von der linken Stirnseite, an die Leisten gebunden (Plin. 28, 121); Asche der Krallen des Luchses, die mit dem Fell verbrannt sind (ebd. 122); Taubenmist mit Öl u. Wein; Hoden eines Kampfhahnes, mit Gänsefett bestrichen u. in Widderfell angebunden (30, 141f); Galle einer lebenden Zitterroche, auf das Glied gestrichen (32, 139, wo mehr von dieser Art). Ein anorganisches Mittel stellen aufgelegte Bleiplatten dar; der Redner Calvus soll es angewandt haben (34, 166). — Kurz erwähnt sei, daß man solche Mittel auch gegen wollüstige Träume gebrauchte (ὀνειρώξεις); s. etwa v. Jans Register zu Plinius s. v. somnia.

III. Aphrodisiaca bei Tieren. Auch bei Tieren wandte man aphrodisische Mittel an; zB. gab man Zuchthengsten Kichererbsen (Galen 6, 533); träge Widder, Ziegenböcke u. sarmatische Hengste wurden durch satyrion angestachelt (Plin. 26, 98).

IV. Gesetzgebung. Die Bestimmungen der Lex Cornelia de sicariis et veneficis vJ. 81 vC. (Dig. 48, 8) richteten sich nur gegen eigentlichen Liebeszauber; doch wird Dig. 48, 8, 3 ausdrücklich von den Formen des Liebeszaubers gesprochen, der sich aphrodisischer Mittel bedient.

B. Orientalisch. Gen. 30, 14/6 bemüht sich die unfruchtbare Rachel um die von Ruben gefundenen Liebesäpfelchen der Mandragora (דּוּדָי; zur Auslegung vgl. DictBibl 4, 654). Cant. 7, 13 ist von dem Duft der Mandragora die Rede (*Alraun). Nach manchen Auslegern ist Cant. 2, 3. 5 von aphrodisischen Mitteln zu verstehen.

C. Christlich. Die Kirche hat offenbar keinen Anlaß gefühlt, die Anwendung von Aphrodisiaca u. Sedativa im Rahmen des ehelichen Lebens zu beanstanden; daher sind ausdrückliche Erwähnungen bei Kirchenvätern u. in Konzilsakten unseres Wissens nicht zu finden. Stellen wie Irenaeus 1, 7, 4 (121 H.); 1, 16, 3 (194 H.); 1, 20, 1 (206 H.), wo verschiedenen Gnostikern die Anwendung von φίλτρα, ἀγώγιμα u. χαριτήσια nachgesagt wird, beziehen sich nach dem Kontext auf den *Liebeszauber (der natürlich, wie schon erwähnt, auch aphrodisische Mittel heranzog). Im gleichen Sinne sind die von

A. Delatte, Anecdota Atheniensia 1 (Liège 1927) gesammelten magischen Rezepte zu verstehen (s. Register s. v. φίλτρον). Wenn Joh. Chrys. von φίλτρα redet, meint er nicht Aphrodisiaca, sondern Abtreibungsmittel. — Im 13. Jh. faßt Albertus M. das antike Wissen von den stimulierenden u. sedativen Wirkungen der Pflanzen in seinem Buch De vegetabilibus Libri VII (ed. Jessen 1867) zusammen; er schöpft vor allem aus PsAristot. plant. Bemerkungen über die stimulierenden Wirkungen macht Albert zB. aO. 6, 1, 27, 152; 6, 2, 2, 273; 6, 2, 2, 281; 6, 2, 2, 298; 6, 2, 4, 299; 6, 2, 4, 302. Von der sedativen Wirkung der Pflanzen ist die Rede zB. 6, 1, 5, 24; 6, 1, 30, 197; 6, 1, 32, 219; 6, 2, 4, 302.

Th. Hopfner, Das Sexualleben der Griechen u. Römer I, 1(1938) 276/99; 307/14. – L. von Jan, Pliniusausgabe 6 (1865) Register s. v. coitus, generatio, genitura, libido, satyrion. – B. Karle, Art. Aphrodisiaca: Bächtold-St. 1, 522/38. – J. Murr, Die Pflanzenwelt der griech. Mythologie (1890) 199ff. – O. F. Scheuer, Art. Aphrodisiaca: Handwörterbuch d. Sexualwissenschaft² (1925) 33/5. *W. Kroll* †.

Aphrodite s. Venus.

Apis s. Religion (ägyptische), Sarapis.

Apocrisiarius, auch apocrisarius (von ἀποκρισιάριος, ἀπόκρισις, ἀποκρίνεσθαι; daher auch der lat. Titel responsalis, ad responsum, pro responsis), bedeutet: Abgesandter zur Berichterstattung u. Erledigung von Angelegenheiten, Geschäftsträger (vgl. διακονεῖσθαι ἀποκρίσεσι: Euagr. 4, 38 [PG 86, 2776 A = 187, 20 B.-P.]; ἐξέρχεσθαι εἰς ἀπόκρισιν: Nov. des Heraclius (Ius Graeco-Romanum 3, Coll. I, Nov. 25, 2 [46 Zachariae v. Lingenthal; 37 Zepi]). Ähnliche Ausdrücke sehr häufig (vgl. Pargoire 2538). Apocrisiarii gibt es im kaiserlichen u. im kirchlichen Dienst.

A. Kaiserliche. Apokrisiare erscheinen 1. im Zivildienst als Boten des Hofes u. der Kanzlei im Innern des Reiches (auch veredarii genannt; vgl. Pargoire 2538f u. Emereau 291f). — Sie erscheinen 2. im militärischen Dienst. Ein Gesetz Anastasius' I (491/518) bestimmt zur Vereinfachung der militärischen Rechtsprechung, daß Rechtsstreitigkeiten nicht mehr bei dem magister militum per orientem, sondern bei den duces der einzelnen Abteilungen ausgetragen werden sollen. Dazu soll der ,ad responsum', der bisher vom magister militum praesentalium zum magister militum per orientem entsandt wurde, direkt zu den duces der Abteilungen gesandt werden (Cod. Iust. 12, 35, 18). Auch als in den Provinzen Militär- u. Zivilgewalt vereinigt wurde, blieben die A. πρὸς τὴν στρατιωτικὴν εὐκοσμίαν (Nov. Iust. 25, 1; vgl. 24, 4. 26, 2. 28, 3). — A. erscheinen endlich 3. als Gesandte an auswärtige Mächte (Miracula s. Demetrii 2, 169 [ASS Oct. 4, 167 B]; Theoph. 1, 447, 15; Georg. Hamart. chron. 4 [PG 110, 947 B; 655, 2 ed. Muralt in Učenyja Zapiski vtorago otdělenija imp. akademij nauk 2. Abt., 6, 1891]; πρέσβεις ἤτοι ἀποκρισιάριοι: Leon tactica 17,7 [PG 107, 916 A]; vgl. auch Pargoire 2554 u. Emereau 293f). In diesem Sinn ist das Wort auch noch nach der Jahrtausendwende üblich, auch altserbisch poklisar (= der Gesandte) kommt davon her.

B. Kirchliche A. ,Qui res agunt sanctarum ecclesiarum, quos apocrisarios vocant' (Nov. Iust. 6, 2), erscheinen in verschiedener Form. Man gliedert sie meist nach dem Rang des Geistlichen, den sie vertreten; ihre Funktion konnte eine vorübergehende oder dauernde sein (Nov. Iust. 123, 25). Ein Gesetz vom 26. III. 535 setzt fest: ,wenn in einer kirchlichen Sache eine Notlage eintritt, sollen sie (die Bischöfe) diese entweder durch die Geschäftsträger der hochheiligen Kirchen, die man Apokrisiare nennt, oder durch irgendwelche hierher entsandten Kleriker oder durch ihre Ökonomen dem Kaiser oder unseren Behörden melden . .' (Nov. Iust. 6, 2; vgl. Cod. Iust. 1, 3, 42 vom 20. II. 528). Im Gegensatz zu den nur mit der Erledigung vorübergehender Aufträge betrauten Klerikern u. Oikonomoi stehen hier die in ständiger Mission entsandten A. Der allgemeine Sprachgebrauch wendet das Wort wesentlich häufiger u. weiter an als Justinian. — 1. Päpstliche A. Hinkmar v. Reims sagt: ministerium ex eo tempore sumpsit exordium, quando Constantinus magnus ... sedem suam in civitate sua, quae antea Byzantium vocabatur . . . aedificavit et sic responsales tam Romanae sedis, quam et aliarum praecipuarum sedium in palatio pro ecclesiasticis negotiis excubabant (ord. pal. 13 [PL 125, 998]). Doch ist diese Angabe nur als Anfangspunkt der Entwicklung des Bedürfnisses nach einem vom Papst entsandten A., nicht als wirkliches Datum der ersten Entsendung zu verstehen. Als erster A. gilt, wenn er auch nicht direkt diesen Namen trug, im allgemeinen Julian von Kos, 453 (vgl. Pargoire 2543; Wille 104/6). Nach einer Unterbrechung am Ende des 5. u. am Anfang des 6. Jhs. nimmt Justinian diese ständigen Beziehungen wieder auf. Sie werden dann bis zur Zeit des Bilderstreites ohne Unterbrechung aufrecht erhalten. Eine Liste der wichtigsten A. dieser Zeit gibt Pargoire 2544/7. Die Stellung der päpstlichen A. ist also im allgemeinen mit

der der jetzigen päpstlichen Nuntien zu vergleichen, obwohl sie häufig größere Vorrechte hatten bzw. für einen besonderen Fall übertragen erhielten. Da sie innerhalb der kirchlichen Hierarchie meist nur die Stellung eines Diakons innehatten, konnten sie ihre Autorität nie davon, sondern stets nur von ihrem Auftrag ableiten. Etwa unter Gregor d. G. schloß er auch das Recht, Privatkonzilien zu berufen u. Prozesse gegen Bischöfe zu untersuchen, ein. Besonderer eigener Aufträge (über die Aufgaben des A. hinaus) bedurfte die Vertretung eines Papstes auf einem Konzil. Doch war sie möglich (vgl. PG 98, 1476 C für das 6. Konzil); Bischöfe wurden auf Konzilien des öfteren von ihren A. vertreten. Daneben entsandten die Päpste auch in abendländische kirchliche Provinzen A. (vgl. Luxardo 6 u. Emereau 296f, der den Namen A. nur für die nach Konstantinopel entsandten päpstlichen Vertreter verwandt haben will). — 2. A. der Patriarchen von Alexandria, Antiochia u. Jerusalem am kaiserlichen Hof in Konstantinopel (Nov. Iust. 123, 25 vom 1. V. 546 u. Nov. 6, 3 vom 16. III. 535). Der erste A. dieser Art, von dem wir wissen, war im 5. Jh. Anatolius, der spätere Patriarch von Alexandria. Mit der Eroberung dieser Gebiete durch die Araber in der ersten Hälfte des 7. Jhs. verschwinden diese A. am kaiserlichen Hofe. In ähnlicher Weise entsandten auch andere Kirchen auf Grund einer besonderen Stellung A. nach Konstantinopel: Thessalonike, Karthago, Ravenna (vgl. Pargoire 2542f; Luxardo 5). Auch außerhalb des oströmischen Reiches ließen sich die Christen gelegentlich an dem zuständigen Hofe durch einen A. vertreten. So wird im 6. Jh. ein Symeon πρεσβύτερος καὶ ἀποκρισιάριος τῶν ὀρθοδόξων τῶν ἐν Περσίδι χριστιανῶν genannt (ASS Oct. 10, 742; vgl. weiter Pargoire 2543; Emereau 547).— 3. A. von Bischöfen beim Metropoliten u. von Metropoliten beim Patriarchen. Diese A. wurden meist nur für bestimmte Angelegenheiten abgeordnet u. gingen in Streitfällen wohl auch noch an die nächsthöhere Instanz (vgl. Nov. Iust. 123, 25; 6, 3). — 4. Wie Bischöfe, Metropoliten u. Patriarchen, so hatten auch die Klöster schon früh ihre A., die in den Quellen besonders oft erscheinen (vgl. Gesetz Leons I vom 1. VI. 471: Cod. Iust. 1, 3, 29; Basilicorum libri 60, 1, 1, 13; Nov. Iust. 133, 4 u. 5; 123, 36 u. 42). Die Aufgabe dieser A. wird umschrieben: ὅπως ἐξερχόμενος εἰς τὴν πόλιν πᾶσαν χρείαν μετὰ πάσης εὐλαβείας διακονήσῃ u. ἐξήρχετο . . . εἰς πᾶσαν ἀπόκρισιν τοῦ μοναστηρίου (PG 28, 576 CD). Im J. 536, während der Streitigkeiten des Monophysitismus, vertreten so A. die wichtigsten Klöster von Syrien, Palästina u. des Sinai (Mansi 8, 882 D. 883 B. 890 D. 911 C. 994 C. 1019 D. 1022 B). Nov. Iust. 133, 4 bestimmt die Visitation der Konvente durch A. des Exarchen. — 5. Den Titel A. kennt man auch später noch, so am Hof der Karolinger, im Zisterzienserorden, bei den Cluniazensern, doch hat dieser Titel hier keine Beziehung mehr zu dem früheren.

A. Emereau, Apocrisiaires et apocrisiariat: EO 17 (1914/15) 289/97; Les apocrisiaires en Orient: ebd. 542/8. – H. K. Luxardo, Das päpstliche Vordecretalien-Gesandtschaftsrecht (1878). – A. Pargoire, Art. Apocrisiaire: DACL 1, 2, 2537/55. – L. Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina 1, 2 (Venedig 1773) 107/108 (1, 324/29). – A. Wille, Bischof Julian von Kios. Diss. Würzb. (1909).

O. Treitinger.

Apokalyptik.

A. Begriff. I. In weiterem Sinne. A. ist ähnlich wie Eschatologie, Prophetie, Mystik ein in verschiedenem Sinne gebrauchter Begriff. Der Name ist der wichtigsten Schrift dieser Gattung, der ‚Apokalypse des Johannes', entlehnt u. auf Vorgänge u. Werke ähnlicher Art übertragen worden. Das Wort ἀποκαλύπτειν (hebr. גָּלָה, aram. גְּלָא, revelare; Synonyma: δηλοῦν, φανεροῦν, δεικνύναι u. a.) heißt enthüllen u. bedeutet in religiösem Sinne die Kundmachung von bisher unbekannten Tatsachen u. Geschehnissen, die im Ratschluß der göttlichen Mächte verborgen waren. Man spricht zwar auch von einer ‚natürlichen Offenbarung' u. meint damit die Erkenntnis Gottes, die man aus der Betrachtung der Natur u. des Geistes gewinnt (Cic. Tusc. 1, 68ff; Sap. 13; Rom. 1, 19f). Vorzüglich denkt man aber bei diesem Terminus an außerordentliche übernatürliche Mitteilungen des göttlichen Wesens an die Menschheit, oder an seine Erscheinung, wobei es entweder sein Sein oder seinen Willen kundtut oder Antworten auf gestellte Fragen gibt (Orakel, Loswerfen, Magie). Die geoffenbarten Ereignisse, die sich oft auch nur auf profanes Geschehen, naturwissenschaftliche Kenntnisse u. ä. beziehen, gehören der Vergangenheit oder der Gegenwart oder (besonders häufig) der Zukunft an. Paulus bekennt öfter, daß er auf Grund von ἀποκαλύψεις Gottes handle oder eine Wahrheit verkünde (zB. Gal. 1, 12; 2. 2). Aus gleicher Zeit stammt ein Bericht über eine Erscheinung des Asklepios vor dem Arzte Thessalos (kritisch gewürdigt von A. J. Festugière: RevBibl 48 [1939] 45/77). — In dem Empfänger sah man einen θεῖος ἀνήρ (L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ 1 [1935] 73/93); auch Frauen emp-

fingen solche Begnadigungen. Die Offenbarung vollzog sich entweder innerlich durch *Inspiration oder im Traum, dessen Deutung die Menschen viel beschäftigte (*Traumdeutung). Sie wird aber dem Menschen auch in wachem Zustand zuteil, indem er Stimmen hört oder Vorgänge sieht, also Auditionen u. Visionen subjektiv erlebt. Er befindet sich dabei häufig in *‚Ekstase' (vgl. Act. 11, 5; 22, 17) oder wie Johannes (Apc. 1, 10) sagt, ἐν πνεύματι, d. h. er ist aus seinem normalen Erkennen u. Empfinden ‚herausgetreten' u. vom göttlichen Geist erfaßt, so daß eine höhere Art geistiger Betätigung Platz greift; das natürliche Erkennen tritt dabei derart zurück, daß zB. Paulus nicht weiß, ob er sich bei einer Entrückung im Leibe oder außerhalb des Leibes befunden hat (2 Cor. 12, 2f). Diese verschiedenen Offenbarungen waren eine häufige Erscheinung u. wurden auf Gott bzw. bestimmte Götter oder auf Engel oder Dämonen zurückgeführt. Weiteres *Offenbarung.

II. In engerem Sinne. Meist versteht man aber unter A. Offenbarungen genannter Art über die Zukunft entweder der Welt oder der einzelnen Individuen. Es entspricht dem Bedürfnis der Menschen, darüber Aufschluß zu bekommen. Namentlich in Zeiten der Not u. Verfolgung flüchtet sich der Mensch gern in tröstliche Zukunftsbilder, die seine Hoffnung stärken u. den Mut, die traurige Gegenwart zu ertragen, beleben; der Hinweis auf die drohende Strafe schreckt vor dem Abfall ab. Bei der allgemeinen Verbreitung solcher Zukunftserwartungen darf es nicht überraschen, wenn die A. in ganz verschiedenen Religionen doch ähnliche, ja gleiche Antworten gibt; daher ist der Schluß auf eine Beeinflussung oder Entlehnung hier nur mit großer Vorsicht u. Reserve zu vollziehen. Schon die in der A. behandelten Themata zeigen dies. Sie sind: Dauer der Welt, *Weltperioden (*Aetas aurea), gegenwärtiger u. zukünftiger *Aion, Weltkatastrophen, *Weltbrand, der entscheidende Kampf zwischen Gut u. Bös, zwischen Gott mit seinen Engeln u. dem Teufel mit seinem Anhang, Dämonen u. bösen Menschen, zwischen Messias u. *Antichrist, ferner das große Gericht am Ende der Zeiten (*Weltgericht) u. die Voraussetzung dazu, die *Auferstehung der Toten, deren Schicksale nach dem Tod u. in der Ewigkeit, *Himmel u. *Hölle, die *Welterneuerung u. ähnl. (vgl. *Eschatologie). Diese apokalyptischen Vorstellungen bilden also das Gegenstück zu den *Theogonien u. *Kosmogonien. — Die Form, in der die geheimnisvolle Zukunft meist enthüllt wird, ist die der Bildersprache, die das Transzendente veranschaulichen muß. Überirdische u. unterirdische Räume, gute u. böse Tiere, Bäume, Steine, Sterne, Erntevorgänge, Feuer, Wasser, Blut, Städte wie Babylon u. Jerusalem (Tempel, Sion), Türme, Krieger, Hirten, Frauengestalten u. andere Dinge werden in Visionen dem Seher gezeigt; seine Aufgabe ist es, diese bildlichen Erscheinungen als Symbole zu erkennen u. auf die religiöse Wirklichkeit zu deuten. Dabei hilft ihm die Tatsache, daß die Sprache der Mythologie viele dieser Bilder auch schon verwendet u. zum Gemeingut gemacht hat (zB. das Bild des *Drachen). Auch Zahlen u. Farben haben ihre symbolische Bedeutung. Das jeweilige astronomische und geographische Weltbild, sowie die politischen u. sozialen Verhältnisse beeinflussen ebenfalls die Schilderungen. Häufig wird auch schon innerhalb der Vision ihre Erklärung mitgeteilt; so tritt zB. Dan. 7, 16; 8, 16f; 9, 21f (an den beiden letzten Stellen Gabriel) u. oft bei Zach. u. bei Hermas, aber auch Apc. 17, 1 u. ö. ein ‚Angelus interpres' auf. Zwischenhinein gibt es auch bildlose Prophezeiungen. Gelegentlich wird der Seher selbst an den visionären Handlungen beteiligt oder er stellt Fragen an den Offenbarenden u. es entwickeln sich Dialoge. — Ein weiterer Schritt ist es, wenn er auch den Auftrag empfängt, das Geschaute u. Gehörte anderen mitzuteilen. Dadurch wird der Seher zum *Propheten (von πρόφημι) u. deshalb berührt sich die A. eng mit der Prophezeiung, die auch Verkündigung auf Grund von Inspirationen darstellt; darum nennt die Apc. ihren Inhalt ‚Worte der Prophezeiung' (1, 3; 22, 7 u. a.). Durch Einschränkung auf die Eschatologie im geschilderten Sinne u. Beachtung ihrer visionären Form wird man aber doch die Apokalyptik aus dem weiteren Begriff der Prophetie herausschälen dürfen u. sie besonders dann gegeben sehen, wenn noch der letzte Schritt, die schriftliche Fixierung des visionär Erlebten, gemacht worden ist. Dadurch ist die umfangreiche apokalyptische Literatur entstanden. Bei ihrer Beurteilung ist aber sehr zu beachten, daß die apokalyptische Form häufig nur literarische Einkleidung oder dichterische Fiktion, nicht Mitteilung wirklicher Erlebnisse ist, so daß der betreffende Verfasser in die Reihe der Sagen- u. Märchenerzähler tritt. Das ist namentlich der Fall, wenn die Visionen als Erlebnisse großer Männer der Vorzeit ausgegeben werden u. als vaticinia post eventum erkennbar sind. Aber es wäre Hyperkritik, deshalb die gesamte A. als Phantasieprodukt ihrer Verkünder anzusehen. Die ‚Er-

lebnisechtheit' solcher Phänomene wird heute nicht mehr so entschieden bestritten wie früher, sondern entweder natürlich auf eidetische Veranlagungen, die sich aber von psychopathischen Zuständen nicht weit entfernen, oder auf übernatürliche Verursachung zurückgeführt. Die Kritik darf nicht aprioristisch vorgehen, sondern hat sich nach der Sachlage zu richten.

B. Jüdische Apokalypsen. Die eigentliche Heimat der A. ist das Judentum. ,Der alte (babylonische u. ägyptische) Orient hat keinen eschatologischen Glauben gehabt, vollends keinen Messiasglauben' (Volz 3). Aber in den zahlreichen Visionsberichten der alten jüdischen Propheten war die Form geschaffen worden, in die dann der apokalyptische Inhalt eingegossen werden konnte. In großem Stile tat das zuerst das Buch des Propheten *Daniel. Es finden sich aber auch vor ihm Offenbarungen eschatologischer Art, besonders Hinweise auf das Endgericht (vgl. die Darstellungen der atl. Theologie). Zu besonderer Blüte gelangte die jüdische A. erst in der apokryphen Literatur, die in den beiden letzten Jahrhunderten vC. u. dem ersten nC. entstanden ist u. die meisten der oben genannten Themata behandelt; ihren eschatologischen Gehalt hat P. Volz in trefflicher Weise herausgearbeitet. Im einzelnen lieferten die Materialien: das äthiopische Henochbuch (*Henoch), die Psalmen *Salomos, das Buch der *Jubiläen (oder die Λεπτὴ Γένεσις), u. die *Testamente der zwölf Patriarchen, die wohl alle noch vor Christi Geburt entstanden sind, wenn sie auch zT. (wie das letztgenannte) nur in christl. Überarbeitung vorliegen; ferner aus christlicher Zeit die Himmelfahrt *Moses, das slawische Henochbuch (*Henoch) u. die beiden hervorragendsten Werke: das 4. Esdrasbuch (oder die Esdrasapokalypse; *Esra) u. die syrische Baruchapokalypse (*Baruch); ihnen reihen sich noch die griech.-slaw. Baruchapokalypse, die Abrahamsapokalypse (*Abraham), das Leben Adams u. Evas (*Urmensch) u. die nach heidn. Vorbild dichtenden *Sibyllen an. Auch die umfangreiche rabbinische Literatur, besonders die jüdischen Gebete (Schemone esre u.a.) enthalten eschatologische Bitten, wenn auch der Rabbinismus der A. fernersteht. Er teilt aber mit ihr die national-jüdische Tendenz u. ersehnt mit ihr das baldige Ende u. die Befreiung aus dieser bösen Welt, deren Zeitpunkt vielfach aus dem Gang der Geschichte errechnet wird.

C. Christliche Apokalypsen. Jesus, der gekommen war, Gesetz u. Propheten zu erfüllen (Mt. 5, 17), hat auch die eschatologischen Gedanken des AT übernommen u. weitergeführt. In der sog. Kleinen Apokalypse der synoptischen Evangelien (Mc. 13 u. Parall.) sind die Grundlinien der zukünftigen Entwicklung des Gottesreiches geoffenbart: als Anfang der Wehen irdische Katastrophen, dann furchtbare Verfolgungen, die Zerstörung Jerusalems, ,Heidenzeiten' u. das Auftreten falscher Messiasse, endlich die *Parusie des Menschensohns unter Himmelskatastrophen u. die Sammlung der Auserwählten; auch auf das Endgericht hat Jesus oft hingewiesen. Genaue Zeitangaben hat aber Jesus immer verweigert (Act. 1, 7). — Dieselbe Linie hielt Paulus ein, der als Vorzeichen der Parusie nur einen allgemeinen Abfall u. das zur Zeit noch hingehaltene Auftreten ,des Sohnes des Verderbens' (des *Antichrist) weissagte (2 Thess. 2, 1/12 = ,paulinische Apokalypse'); am Jüngsten Tag vollziehe sich dann eine Totenauferstehung (*Auferstehung) u. Verklärung, sowie die Ausstattung mit Unsterblichkeit (1 Cor. 15, 52/7). — Eine zusammenfassende u. großartige Ausgestaltung dieser Grundgedanken bot am Ende des 1. Jh. die Apokalypse des *Johannes, die sich auf zahlreiche Visionen u. Inspirationen, die der Verfasser empfangen hat, beruft. Sie schiebt zwischen Besiegung des Antichrist u. Endgericht noch eine 1000jährige Periode der Fesselung Satans u. der Herrschaft Christi u. der Märtyrerseelen ein (*Chiliasmus). — Wo nicht mit prophetischer Inspiration gerechnet wird, wird versucht, für diese drei Apokalypsen ältere jüdische Vorlagen als Quellen zu postulieren; im einzelnen gehen aber die Hypothesen über diese nicht vorhandenen Werke sehr weit auseinander (vgl. die Kommentare) u. die Berührungspunkte mit den noch erhaltenen apokryphen Apokalypsen sind nicht sehr zahlreich und nicht eng. — Mehr haben die letzteren auf die folgende christliche apokalyptische Literatur eingewirkt, ja vielfach ist diese bloß eine Retuschierung u. Interpolierung jüdischer Werke (bes. die Sibyllinen). Aber es gab auch christliche Originale. Das älteste ist die Petrusapokalypse (*Petrus), die besonders die Höllenqualen u. die Seligkeit der Gerechten ausmalt. Ihr folgte um die Mitte des 2. Jh. der Hirt des *Hermas, eine Bußpredigt in apokalyptischer Form. Wohl 1 Jahrhundert später entstand die griechische Urform der weit verbreiteten Paulusapokalypse (*Paulus), die die vom Apostel 2 Cor. 12, 2ff erwähnten visionären Erlebnisse bekanntmachen will. Auch der Gnostizismus verbreitete seine phantastischen Spekulationen durch Apokalypsen. Die Thomasapokalypse (*Thomas) u. ein

᾿Αναβατικὸν Παύλου (Epiph. haer. 38, 2), das nicht mehr erhalten ist, sind solche Erzeugnisse. Eine zu dem Kreis der Ophiten gehörige Sekte, die von Plotin bekämpft wurde, hatte Apokalypsen hervorgebracht, die den Namen des Zoroaster, des Zostrianus, des *Nikotheus, des Allogenes (= Seth), des Mesus u. andrer solcher Leute trugen (Porphyr. v. Plotini 16). Eine Zusammenstellung der späteren christlichen Apokalypsen, soweit sie bei Hennecke fehlen, bietet Weinel. Etwa seit 400 stirbt das Interesse für A. immer mehr aus. Im Orient war sogar die Johannesapokalypse eine Zeitlang verworfen worden. Dagegen lebt die A. in der Übersetzungsliteratur noch weiter.

D. Heidnische Einflüsse. Allein schon die Existenz jüdischer *Sibyllinen zeigt, daß das Heidentum auf diese Literaturgattung Einfluß ausgeübt hat. Wenn es auch keine eigentliche heidnische Apokalypse gibt u. die reine Eschatologie zurücktritt gegenüber Schilderungen des schon bestehenden Totenreichs, so gilt anderseits: ,Das ganze klassische Altertum, das griechische wie das römische, u. das griechisch-römische der Kaiserzeit ist von Weissagungen u. Orakeln voll; immerdar hat man gestrebt, in die Zukunft hineinzuschauen u. sich, wo der menschliche Verstand nicht zulangte, göttlichen oder gottbegeisterten Rat zu schaffen' (F. Blaß: Kautzsch, Apkr. 2, 177). Das wurde in der hellenistischen Zeit noch verstärkt, da auch die orientalischen apokalyptischen Gedanken bereitwillig aufgenommen wurden u. ein starker Synkretismus entstand (vgl. etwa Cumont, Rel. 116. 147; Rev Hist Rel 103 [1931] 29/96; 114 [1936] 26). Gelehrte wie A. Dieterich u. F. Cumont sprechen denn auch gerne von einer heidnischen apokalyptischen Literatur. — Judentum u. Christentum widersetzten sich freilich dem Strom heidnischen u. synkretistischen Gedankengutes, konnten aber doch nicht völlig immun bleiben. Namentlich die mehr inoffiziellen u. phantastisch ausgestalteten Werke von der Art der unter B genannten Apokalypsen haben sich auch fremden Einflüssen eröffnet. Deshalb findet man zB. Parallelen zu den antiken Schilderungen von der Unterwelt (Nekyia der Odyssee u. andere Beschreibungen eines descensus ad inferos), vom Elysium oder den Inseln der Seligen (Hesiod) u. von Unterweltsrichtern (auch bei Plato; Genaueres über die Motive der heidn. ,apokalyptischen' Literatur: *Eschatologie, *Jenseitsvorstellungen). Die Abhängigkeit der jüdischen u. christlichen A. von dieser Sagenwelt ist keine tiefgreifende; sie beschränkt sich meist auf eine Ähnlichkeit der Motive u. einige Formalien. Das gilt auch gegenüber dem Parsismus, den das Judentum in einer Mischung mit babylonischen Elementen kennengelernt hat (so Bousset; andere leugnen jede Abhängigkeit *Hystaspes). Die Parallelen mit der hermetischen u. mandäischen Literatur kommen hier nicht in Frage, weil schon chronologische Erwägungen eine direkte Beeinflussung durch sie ausschließen; aber sie zeigen, wie ältere apokalyptische Gedanken weiter lebten. Die Ekstatik u. Mantik, die zB. bei den dionysischen Mysterien künstlich durch Tanz u. Musik erzeugt wurde, hat nichts mit dem stillen Erfaßtwerden von höherer Macht bei den Apokalyptikern zu tun; näher steht die von Plato gelehrte Ekstase (vgl. Rohde 2, 283ff).

Bardenhewer 1² (1913). – Bousset, Rel. des Judent.³ (1926). – A. Dieterich, Nekyia² (1913). – M. Friedländer, Geschichte der jüd. Apokalyptik (1903). – Hennecke, Apokryphen² (1924). – G. Hölscher, Die Ursprünge der jüd. Eschatologie (1925). – J. Kroll, Die Himmelfahrt der Seele (1931); Gott u. Hölle (1932). – M.-J. Lagrange, Le Judaisme avant Jésus-Christ (1931). – E. Maass, Orpheus (1895) 247/97. – A. Oepke, Art. ἀποκαλύπτω: ThWb 3, 565/97. – L. Radermacher, Das Jenseits im Mythus der Hellenen (1903). – Rohde, Psyche⁹/¹⁰ (1925). – C. Schneider, Die griech. Grundlagen der hellenist. Religionsgeschichte: ARW 36 (1939) 341f. – H. Thomas, ΕΠΕΚΕΙΝΑ. Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platos. Diss. München (1938). – P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter (1934). – H. Weinel, Die spätere christl. Apokalyptik: Eucharisterion 2 (1923) 141/73. – A. Wikenhauser, Die Traumgesichte des NT in religionsgeschichtl. Sicht: Pisciculi, F. J. Dölger dargeboten (1939) 320/33.

J. Sickenberger.

Apokatastasis.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Das Wort A. findet sich nicht vor dem 4. Jh. vC. Die Grundbedeutung ,Wiederherstellung eines ehemaligen Zustandes' war nicht einseitig festgelegt. Hervorzuheben ist der Gebrauch für ,Heilung' in der Medizin (Aret. 1, 10, 4; vgl. ἀπεκατεστάθη ὑγιής: Mt. 12, 13) und die Verwendung in der Astronomie zur Bezeichnung der Wiederkehr der gleichen Gestirnkonstellation, d. h. der Beendung eines sog. großen Jahres (Sext. Emp. adv. astr. 355, 105 B.; Ascl. 1, 13; dazu Corp. Herm. 3, 64f; vgl. Bousset, Rel. 502f). — b. In der Philosophie bedeutete A. ursprünglich die Wiederkehr von Welten in Perioden u. berührte sich insofern mit der astronomischen Bedeutung, als die Identität mit der gleichen Konstellation

begründet wurde. Ob schon Heraklit diesen Zusammenhang gekannt hat, ist umstritten (s. Zeller 1^2, 879_2). Das Wort ist nicht bei ihm bezeugt, wohl aber lehrte er schon den *Weltbrand (allerdings noch ohne den Terminus Ekpyrosis; s. Clem. Al. strom. 5, 1, 9, 4) u. den Wechsel der Zustände Feuer u. Welt (s. O. Gigon, Untersuchungen zu Herakl. [1935] 43/9), nachdem die Schilderung des Weltverlaufs in dem Schema ,aus Einem Alles u. aus Allem Eins' bei den Milesiern in Ansätzen vorgebildet war. Heraklit wiederum scheint Empedokles in seiner Lehre von der periodischen Bildung u. Auflösung der Welt beeinflußt zu haben (s. Gigon aO. 63f; H. v. Arnim, D. Weltperioden bei Emp.: Festschr. Th. Gomperz [1902] 16/27). Die Weltperioden sind die Voraussetzung für diese A. identischer Welten. Diese sollen schon die Pythagoreer (allerdings wohl ohne periodischen Weltuntergang; vgl. Stohmann 19/21) gekannt haben (nach Eudem; s. Diels 1^5, 460 fr. 34; vgl. Th. Gomperz, Griech. Denker [1896] 1, 112/9). — c. Aber erst durch die Stoa wurde diese Theorie ausgebildet: ,Die Stoiker erklären: die Planeten kehren zu demselben Himmelszeichen zurück, wo jeder einzelne Planet im Anfang stand, als sich die Welt zum erstenmal zusammensetzte: in bestimmten Zeitumläufen bringen die Planeten Verbrennung u. Vernichtung der Dinge zustande; danach tritt die Welt wieder von Grund auf an dieselbe Stelle' (Nem. Em. nat. hom. 38 p. 277 = Arnim 2 nr. 625). ,Zenon, Kleanthes u. Chrysippos meinen, das Feuer verwandle das Sein gleichsam in Samen u. aus diesem gehe wieder eine solche Gestaltung (διακόσμησις) hervor, wie sie vorher da war' (Stob. 1, 171, 2 = Arnim 2 nr. 596; vgl. noch 597/632). Nach der Ekpyrosis erfolgt in der Diakosmesis der neuen Welt die A. der vergangenen Welt. Weder A. noch das synonym gebrauchte Wort Palingenesia finden sich in einem wörtlichen Fragment eines der älteren Stoiker. Nicht das Aufgehen in das göttliche Feuer der Ekpyrosis wird A. genannt, sondern die Wiederkehr der gleichen Welt. Theologische u. ethische Gesichtspunkte traten ursprünglich gegenüber den physikalischen zurück (s. aber Plut. comm. not. 1067 A: ,wenn diese den Kosmos verbrannt haben werden, bleibt nicht das geringste Schlechte zurück; alles ist dann vernünftig u. weise' u. Sen. nat. qu. 3, 30; dazu P. Wendland, Philos Schrift über d. Vorsehung [1892] 12; J. Kroll, D. Lehren d. Herm. Trismeg. [1914] 170f). Von dieser von einer folgerichtigen Auffassung der Heimarmene veranlaßten Anschauung einer völligen Gleichheit der Welten gingen spätere Stoiker zugunsten einer Ähnlichkeit ab (s. Orig. c. Cels. 4, 68. 5, 20). Boethos v. Sidon (?) u. Panaitios sollen selbst die Ekpyrosis u. Palingenesia abgelehnt haben (Philo incorr. mun. 76; vgl. A. Schmekel, Die Philosophie d. mittl. Stoa [1892] 188; E. Elorduy, D. Sozialphilosophie d. Stoa [1936] 207f; zu Posid. vgl. J. Heinemann, Poseidonios' metaphys. Schriften 2 [1928] 303–318). Mc. Aurelius spricht von einer ,periodischen Wiedergeburt' (11, 1), die indessen die gleichen Erscheinungen innerhalb eines Aions hervorruft (,wieviele Chrysippe, wieviele Sokratesse, wieviele Epiktete hat der Aion schon verschlungen!' 7, 19). — d. In den hermetischen Schriften findet sich keine neue Bedeutung von A. Corp. Herm. 8, 4 wird die A. der himmlischen Dinge, deren Ordnung (τάξις) dabei nicht gestört wird, der der irdischen gegenübergestellt, mit der eine Auflösung der Gestaltung (σύστασις) verbunden ist (vgl. Clem. Al. strom. 3, 7, 64, 3: ,die Auflösung dient der Wiederherstellung [ἀποκατ.]'). Ähnlich zu verstehen ist vielleicht 11, 2: ἀπ. καὶ ἀνταπ. (s. Corp. Herm. 2, 294f). In dem apokalyptischen Abschnitt Ascl. 3, 26a (zur Datierung vgl. Corp. Herm. 4, X) wird mit stoischen Begriffen die Weltzerstörung durch Feuer oder Wasser u. cunctarum rerum bonarum et naturae ipsius sanctissima et religiosissima restitutio dargestellt (vgl. J. Kroll aO. 169/73). — e. Bei den Neuplatonikern wurde A. von der Rückkehr der Seele nach dem Abstieg (κάθοδος) gebraucht (Jamblich. b. Joh. Lyd. mens. 4, 149 W.) im Sinne der Wiederherstellung der Seele in ihren ursprünglichen Zustand (vgl. Jambl. protr. 3 Ende). Die Wiederkehr identischer Wesen innerhalb von Weltperioden im stoischen Sinne begegnet (allerdings ohne Weltuntergang) gelegentlich bei Plotin enn. 5, 7, 1 mit der Begründung, daß die Welt ewig sei, die Urbilder der Dinge aber der Zahl nach begrenzt, u. enn. 4, 3, 12 mit dem Hinweis auf den Zusammenhang mit den Gestirnen (vgl. Dodds 303). Auch Proclus kannte die periodische Rückkehr der Seele aus dem Leben: ,jede in der Welt befindliche Seele, die Bewegung besitzt u. bewirkt, wird zur gegebenen Zeit Umläufe (περιόδους) der Bewegungen u. Wiederherstellungen (ἀποκαταστάσεις) erfahren. Denn jeder Umlauf stellt das Ewige wieder her' (inst. theol. 199; vgl. 200).

II. Jüdisch. Das Wort A. ist in der jüdischen Literatur selten (keinmal in LXX; aber Aristeas ep. 123 u. Joseph. ant. 11, 63 von der Rückkehr in eine Stadt; Philo qu. rer. div. her. 293

von der τελεία ἀ. der Seele in der 4. Hebdomade des Lebens), aber die Vorstellung war vorhanden. Eine Lehre von periodisch erstehenden Welten gab es im Judentum nicht, sondern A. drückte die eschatologische Hoffnung aus, daß am Ende dieser Welt eine neue geschaffen wird. Diese Hoffnung war ursprünglich wesentlich politisch gerichtet, hat sich aber später (höchstwahrscheinlich durch den Einfluß der Umwelt; s. Bousset, Rel. 520 u. Dietrich 60f) ins Kosmische erweitert. Von einer Wiederbringung aller ist keine Rede; auch die Angehörigen des eigenen Volkes sind einer Scheidung unterworfen (vgl. noch P. Volz, D. Eschatologie d. jüd. Gemeinde [1934] 326f; Kropp, Zaubert. 3, 93f).

B. Christlich. I. NT. Einen Nachklang dieser materiellen Hoffnung zeigt die noch nach jüdischen Vorstellungen formulierte Frage der Jünger: ‚Herr, wirst du in dieser Zeit das Reich für Israel wiederaufrichten?' (ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ; Act. 1, 6). Das NT kennt an Stelle von Weltperioden mit abschließenden Katastrophen nur einen einmaligen Weltuntergang mit folgender Erneuerung (*Palingenesia). Das Wort A. wird nur Act. 3, 21 gebraucht (in der Verbindung ἀ. πάντων; vgl. das in Anlehnung an Mal. 3, 23 gesprochene Wort Jesu: Ἠλίας . . . ἀποκαθιστάνει πάντα Mc. 9, 12). Es handelt sich hier nicht um eine A. des Kosmos, sondern der Seelen. Das Verständnis des grammatischen Zusammenhangs ist umstritten (vgl. die Kommentare u. Proksch 4f; G. Dalman, Worte Jesu 1 [1930] 145f). Am wahrscheinlichsten ist, daß von Sinnesänderung u. Umkehr als Vorbedingung der ἀ. πάντων gesprochen ist, nach der Christus vom Himmel kommen wird (vgl. Jer. 15, 19: ἐὰν ἐπιστρέψῃς καὶ ἀποκαταστήσω σε mit Act. 3, 19: ἐπιστρέψατε u. 21: ἀποκαταστάσεως). Act. 3, 21 hat den Terminus für den Glauben an eine Wiederherstellung aller in ihren einstigen vollkommenen Zustand geliefert. Damit hat A. eine neue, entscheidende Bedeutungsrichtung bekommen. Der Glaube an eine allgemeine Wiederherstellung findet sich (ohne das Wort A.) auch sonst gelegentlich im NT (s. Mt. 5, 45; besonders bei Paulus: 1 Cor. 15, 22/8; Rom. 5, 18. 11, 32; Phil. 2, 10 u. a.). Vorherrschend ist aber, zumal in den Evangelien, die Anschauung, daß im Gericht eine endgültige Trennung der Menschen stattfindet. Diese Auffassung hat sich in der alten Kirche durchgesetzt.

II. Patristik. a. Von den Gnostikern gebraucht Herakleon A. der Seelen neben σωτηρία als Voraussetzung der Anapausis Christi (Orig. comm. i. Joh. 13, 46, 299; vgl. C. Barth, D. Interpretation des NT i. d. valent. Gnosis [1911] 66f). Von der Wiederherstellung aller sprechen Basilides (Hippol. ref. 7, 27, 4f) u. Markos (aO. 6, 42, 7 = Iren. 1, 14, 1: ἀ. τῶν ὅλων, also nicht in wörtlicher Anlehnung an Act. 3, 21; vgl. A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte [1884] 228. 382). — b. Ausgebildet wurde diese Lehre von Origenes, nachdem Clem. Al. die A. als Folge der gnostischen Liebe (strom. 6, 9, 75, 2) und der Herzensreinheit (aO. 7, 9, 56, 5) bezeichnet hatte, ohne den Glauben an eine allgemeine A. klar auszudrücken (vgl. aO. 3, 9, 63, 4: ἀ. ἐκλογῆς). Orig. verwendet als Belegstellen für die A. πάντων vor allem 1 Cor. 15, 25/8 (zB. or. 25, 2) u. Joh. 17, 21 (princ. 3, 6, 1); ganz selten dagegen Act. 3, 21 (hom. i. Jer. 14, 18; nicht in princ.). Der von Orig. gebrauchte Ausdruck ‚sog. A.' (comm. i. Joh. 1, 16, 91) zeigt, daß der Terminus schon vor ihm in Gebrauch war. Daß Orig. nicht nur von der Möglichkeit, sondern von der Wirklichkeit einer Wiederbringung aller geistigen Wesen überzeugt war, entsprang seinem grenzenlosen Glauben an den Menschen u. seiner Hoffnung auf die Pädagogie Gottes (vgl. H. Koch, Pronoia u. Paideusis [1932] 1. Teil). In der A. gipfelt sein theologischphilosophisches System, das seine Darstellung vor allem in de princ. gefunden hat. Ausgangspunkt ist der Satz semper similis est finis initiis (princ. 1, 6, 2), d. h. Gott war einst alles in allem u. wird wieder alles in allem werden. Dabei ging Orig. insofern über die Vorstellung der oft zitierten Stelle 1 Cor. 15, 25 hinaus, als er nicht an eine gewaltsame Unterwerfung der gottfeindlichen Mächte, sondern an eine freiwillige Hinwendung zu Gott dachte. Das entspricht seiner Lehre von der Willensfreiheit des Menschen. Wie der freie Wille einst die Ursache der Gottentfremdung u. Einkörperung der Seelen war (ebd. 2, 9, 6), leitet er auch den Aufstieg. Dieser geht stufenweise vor sich u. erstreckt sich über mehrere Aionen (ebd. 3, 6, 6). Bei der Diakosmesis der neuen Welt (der stoische Begriff ebd. 1, 6, 2; vgl. comm. i. Joh. 6, 14, 85) richtet sich die Art der Einkörperung nach dem Verhalten in der früheren Welt (princ. 3, 1, 23). Da dieses von der freien Willensentscheidung abhängig ist, können sich die Welten nicht gleichen (ebd. 2, 3, 4; c. Cels. 4, 67f; 5, 21). Die A. ist der Abschluß mehrerer Welten, wie die Monate durch das Jahr abgeschlossen werden (or. 27, 15). Die Zahl der Welten vor der A. kennt Orig. nicht (princ. 2, 3, 4; eine zusammenfassende A. nach einer Reihe von Perioden auch bei Procl. inst. theol. 200, vgl. Dodds 302). Es

bleibt die Möglichkeit, daß die Seelen nach der A. aus Übersättigung abermals von Gott abfallen u. eine neue Welt beginnt (ebd. 1, 3, 8; hierzu vgl. R. Frick, D. Geschichte d. Reich-Gottes-Gedankens i. d. alten Kirche [1928] 97/100). Die einzelnen Welten werden wie in der Stoa durch Katastrophen abgeschlossen, die aber nicht durch Sternzyklen, sondern durch das Überhandnehmen der Schlechtigkeit hervorgerufen werden (c. Cels. 4, 12; vgl. Justin. apol. 2, 7). Auch eine andere wesentliche Abweichung von der A.lehre der Stoa hat Orig. selbst ausgesprochen: bei ihr nimmt beim Weltende das stärkste physikalische Element überhand, bei Orig. aber siegt der göttliche Logos, indem er alle Seelen zu seiner Vollkommenheit umwandelt (c. Cels. 8, 72). Dennoch sind Einzelheiten u. der Name A. aus griechischen Systemen übernommen. So konnten von Nemesius (nat. hom. 38) ohne Namen angeführte Gegner des Christentums (Porphyrius? Vgl. A. v. Harnack: SbB 1916, 100 fr. 90b) behaupten, die Christen hätten die Auferstehung von der (stoischen) A. entlehnt (vgl. Clem. Al. strom. 5, 1, 9, 4). Nem. weist das mit der Begründung zurück: ,was mit der Auferstehung zusammenhängt, wird sich nur einmal, u. nicht periodenweise ereignen.' Die Hoffnung auf die A., deren Kühnheit Orig. empfand (s. comm. i. Rom. 8, 12: perfectio omnium .. vix aliquando adimplenda speratur), hat er ausdrücklich als magis per intellectum quam definito dogmate vorgetragen (princ. 1, 7, 1). — c. Die A. πάντων ist kein kirchliches Dogma geworden. Über sie wurde u. a. auf der Synode zu Konstantinopel i J. 543 das Anathema ausgesprochen (s. A. Hahn, Bibliothek der Symbole[3] [1897] 227/9; P. Koetschau: GCS 22 Einl. 121/3). Dennoch fand Orig. außer mit seiner Lehre von der Präexistenz der Seele vor allem mit der von der A. πάντων Anhänger (vgl. Facund. Herm. def. tr. cap. 4, 4 [PL 67, 627 A]); bei Gregor. Naz. klingt sie nur an (or. 30, 541); Gregor. Nyss. hat sie offen bekannt (zB. or. cat. 26; an. et res. 72 B: ,wenn das Übel einst durch die großen Weltperioden zum Schwinden gebracht ist, wird nichts außer dem Guten zurückbleiben'). Zur Begründung der Möglichkeit des Aufhörens des Bösen fuhrt er neben der schon bei Orig. vorhandenen negativen Beschreibung des Bösen als des Nichtguten den Gedanken von der Begrenztheit des Bösen ein (vgl. J. B. Aufhauser, D. Heilslehre d. hl. Gr. v. Nyssa [1910] 203/8). Auch die Antiochener Diodor v. Tars. u. Theodor v. Mops. (s. Photius bibl. cod. 81) lehrten die Zeitlichkeit der Strafen (s. J. S. Assemani, Bibl. Orient. 3, 1 [1725] 323f). Joh. Chrys. hielt aus pädagogischen Gründen an der Ewigkeit der Strafen fest (vgl. aber in 1 Cor. hom. 39 [PG 61, 34[1]f]). Didymus d. Bl. (vgl. J. Leipoldt, Didymus d. Bl. v. Al. [1905] 68/72) u. Euagr. Pont. wurden wegen ihrer A.lehre verurteilt (s. Zonar. ann. 14, 8, 14). Synesius glaubte an die A. im stoischen Sinne der identischen Wiederkehr, sprach aber ausdrücklich nur in Andeutungen u. unverbindlich darüber (aeg. s. de prov.: PG 66, 1277; vgl. Stohmann 44f). Der syrische Mystiker Stephan Bar Sudaile (um 500) legte seiner Predigt von der A. πάντων wie Orig. 1 Cor. 15, 28 zugrunde (s. A. L. Frothingham, Stephen Bar S. [Leyden 1886] 33. 50f; Harnack: DG 2, 413 A.). — Führend in der Bekämpfung der Lehre von der A. war neben Hieronymus (s. zB. ep. ad Avit.: PL 22, 1059) Augustinus (vgl. Meyer 373/80).

A. Bertholet, Art. Wiederbringung: RGG[2] 5, 10. – J. Daniélou, L'apocatastase chez s. Grégoire de Nysse: RechScRel 30 (1940) 328/47. – J. Dey, Palingenesia (1937). – E. L. Dietrich, שוב שבות, die endzeitl. Wiederherstellung bei den Propheten (1925). – E. R. Dodds, Proclos, the elements of theol. (Oxf. 1933) 302f. – A. v. Harnack, D. Terminologie der Wiedergeburt = TU 42 (1918) 106/22. – P. D. Huet, Origeniana 2, 11, 16 (= Lommatzsch, Orig. Opp. 23, 193/229). – F. Hünermann, Art. Apokatastasis: LThK 1, 542f. – H. Meyer, D. Lehre von d. ewigen Wiederkunft aller Dinge (1922) 359/80. – A. Oepke, Art. A.: ThWb 1, 388/92. – O. Procksch, Wiederkehr u. Wiedergeburt: D. Erbe M. Luthers, Ihmels-Festschr. (1928) 1/18. – W. Stohmann, Überblick über d. Gesch. d. Gedankens d. Ew. Wiederkunft m. bes. Berücksichtigung d. ,Palingenesis aller Dinge', Diss. Münch. (1917).

Chr. Lenz.

Apokrisiarios s. Apocrisiarius.

Apokryphen. A. Griechisch-hellenistisch. Die Götter sind den Blicken der Menschen verborgen, sie enthüllen sich nur solchen, bei denen sie es wollen u. wann sie es wollen. Besonders wenn es sich um Mysterienreligionen handelt, sind nur die Eingeweihten zugelassen, die ,verborgenen' Geheimnisse kennenzulernen oder die ,geheimen' Bücher zu lesen. Ein griech. Ausdruck für ,verborgen', ,geheim' ist ἀπόκρυφος. Es scheint, daß die Griechen diesen Ausdruck besonders dann gebrauchen, wenn sie von der ägyptischen Religion u. den ägyptischen Büchern sprechen, die in hieratischen Zeichen geschrieben waren u. eifersüchtig von der Priesterkaste gehütet wurden. Der Hymnos von Andros an Isis (1. Jh vC.) legt Isis folgende Worte in den Mund:

‚Ich habe des klugen Hermes verborgene Zeichen der Tafeln (ἀπόκρυφα σύνβολα δέλτων) gefunden u. mit Griffeln abgeschrieben, mit denen ich die den Mysten frommen Schauer einflößende hl. Lehre aufgezeichnet habe' (W. Peek, Der Isishymnus von Andros u. verwandte Texte [1930] 15, 10/2. 33). In der Inschrift von Kyme gibt Isis dagegen an, daß sie die Hieroglyphen mit Hilfe des Hermes entdeckt hat: ‚Ich war des Hermes Schülerin u. mit Hermes erfand ich die Schrift, die hieroglyphische u. die demotische, damit nicht alles mit denselben Zeichen geschrieben werde' (Peek aO. 122, 3b). Hier wird nicht gesagt, daß die Hieroglyphen eine Geheimschrift darstellen, aber die griechische Nachdichtung hat es so verstanden. — In den Zauberpapyri wird das Wort ἀπόκρυφος als archaischer Ausdruck gebraucht, um ‚geheime' Bücher oder Inschriften zu bezeichnen; PGM IV, 1115: στήλη ἀπόκρυφος; ebd. XIII, 343f: Μοϋσέως ἱερὰ βίβλος ἀπόκρυφος ἐπικαλουμένη ὀγδόη ἡ ἁγία; ebd. 731: Μοϋσέως ἀπόκρυφος η'; ebd. 1059: Μοϋσέως ἀπόκρυφος Σεληνική. Trotz des Namens Moses ist dieses Geheimwissen nach Ursprung u. Inhalt nicht jüdisch, sondern heidnisch. — Bei den Astrologen wird das Wort ἀπόκρυφος mit offenbarer Vorliebe gebraucht u. dient zuweilen zur Bezeichnung von Büchern, so bei einem gewissen Rhetorios (Cat. codd. astr. 8, 4, 176, 16: ἐὰν Κρόνος ἐπίδῃ τινὰ αὐτῶν τῶν ε' λαμπρῶν ἀστέρων ὁμονοοῦντα, ἰατρικῆς ἔμπειροι γίνονται καὶ προγνῶσται, ἀποκρύφων βίβλων καὶ τελετῶν πολυΐστορες). — In einer späteren Epoche glaubt man der griechischen Philosophie Ehre anzutun, indem man sagt, sie verdanke ihren Ursprung aus dem Orient gekommenen ‚geheimen' Büchern; so berichtet Suidas über Pherekydes v. Syros, den angeblichen Lehrer des Pythagoras, er habe keinen Lehrer gehabt, ‚sondern nach Erwerb der ἀπόκρυφα βιβλία der Phönizier sich selbst unterrichtet' (Diels 2, 199, 25).

B. Jüdisch. Die Juden kennen ebenfalls ‚verborgene' Bücher. Es wird Daniel empfohlen, die Worte geheimzuhalten, die er gehört hat, u. das Buch zu versiegeln bis zum Ende der Zeit; dann würden es mehrere lesen u. die Kenntnis werde sich verbreiten (Dan. 12, 4). In der Apokalypse des Johannes bemerkt der Seher in der Hand desjenigen, der auf dem Thron sitzt, ein mit 7 Siegeln versiegeltes Buch, das nur das Lamm öffnen kann (Apc. 5, 1f). Bei Esdras schreiben 5 Männer in 40 Tagen Bücher, die sie nicht verstehen; von den 94 so geschriebenen Büchern können die ersten 24 der ganzen Welt mitgeteilt werden. Das sind offenbar die kanonischen Bücher des AT; die 70 anderen müssen verwahrt werden, um den Weisen des Volkes Israel überliefert zu werden (4 Esr. 14, 42/7). Eine Anzahl weiterer Beispiele für diese verborgenen Bücher ließen sich in der Apokalyptik finden, wo sie eine beträchtliche Rolle spielen. Die Essener besitzen Geheimbücher, u. es ist wohl nur Zufall, daß Joseph. in seinem Bericht ihnen nicht den Namen A. gibt (bell. J. 2, 142: συντηρήσειν ὁμοίως τά τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία).

C. Christlich. Im Christentum hat das Wort ἀπόκρυφος mehrere verschiedene Bedeutungen. Es wird zuerst im eigentlichen Sinne gebraucht, um, genau wie im Hellenismus, die verborgenen u. geheimgehaltenen Bücher zu bezeichnen im Gegensatz zu den öffentlichen, bei allen bekannten Büchern (φανερά, κοινά). Orig. bezeichnet verschiedentlich diesen Gegensatz, so comm. in Mt. 10, 18 (zu Mt. 13, 57): Jesus hat ein Zeugnis gegeben γραφῇ οὐ φερομένῃ μὲν ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ δεδημευμένοις βιβλίοις, εἰκὸς δ' ὅτι ἐν ἀποκρύφοις φερομένῃ; ferner comm. ser. 28 in Mt. 23, 37/9: ex libris secretioribus, in scripturis non manifestis; comm. ser. 46 in Mt. 24, 23/8: secretas et non vulgatas scripturas; ser. 117 in Mt. 27, 3/10: non in publicis scripturis, sed in libro secreto. Clem. Al. spricht von den βίβλοι ἀπόκρυφοι des Zoroaster, die zu besitzen die Adepten des Gnostikers Prodikos sich rühmten (strom. 1, 15, 69, 6). Man braucht kaum hinzuzufügen, daß diese geheimen Bücher verdächtig sind; man weiß nicht, woher sie kommen, oft sind sie von Häretikern verfaßt. So sagt Iren. haer. 1, 20, 1 H. von den Häretikern: ‚sie bringen eine unzählige Menge von apokryphen u. unechten Schriften (ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν) vor, die sie selbst erdichtet haben, um die Unverständigen u. die, welche die Schriften der Wahrheit nicht kennen, in Erstaunen zu setzen.' Hippol. klagt Basilides an, daß er sich auf λόγους ἀποκρύφους stütze (ref. 7, 20). Euseb. h. e. 4, 22, 9 berichtet von Hegesipp.: ‚über die sog. apokryphen (Schriften) sprechend, erzählt er, daß einige von diesen zu seiner Zeit von gewissen Häretikern verfaßt worden seien.' — Man weiß seit langem, daß die häufig unter Verdacht stehenden Bücher unbekannten Ursprungs, sogar wenn sie Gutes enthielten, weder zur öffentlichen Lesung in den Kirchen zugelassen noch in der Auseinandersetzung mit den Juden verwendet wurden. Orig. schreibt dazu: Haec omnia diximus.. non ignorantes quoniam multa secretorum ficta

sunt ab impiis . . et utuntur quidem quibusdam fictis Ypythiani, aliis autem qui sunt Basilidis; oportet ergo caute considerare, ut nec omnia secreta quae feruntur in nomine sanctorum suscipiamus propter Iudaeos, qui forte ad destructionem veritatis scripturarum nostrarum quaedam finxerunt confirmantes dogmata falsa, nec omnia abiciamus quae pertinent ad demonstrationem scripturarum nostrarum. Magni ergo viri est audire et adinplere quod dictum est: omnia probate, quod bonum est tenete. Tamen propter eos, qui non possunt quasi trapezitae inter verba discernere, utrum vera habeantur an falsa . . nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris, qui sunt extra canonizatas scripturas (comm. ser. 28 in Mt. 23, 37 [GCS 38, 51, 8f]). Die gewarnten Gläubigen können also die A. lesen, sollen sie aber nicht zur Begründung des Dogmas verwenden; dazu sind nur die kanonischen Bücher zugelassen. Man sieht, daß der Ausdruck ‚apokryph' an dieser Stelle einen neuen Sinn hat; denn er bedeutet das nichtkanonische Buch im Gegensatz zum heiligen, als solches von der Kirche anerkannten Buch. Schon Tertull. hatte in diesem Sinne in bezug auf den Hirten des Hermas (pud. 10) geschrieben: Sed cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa iudicaretur. Diese Bedeutung dringt mehr u. mehr durch, u. die Praxis bestätigt sie endgültig. Hinzuzufügen ist jedoch noch, daß das Wort im Dekret des Gelasius einen sehr weiten Sinn erhält; es bezeichnet alle Bücher, denen die römische Kirche ihre Billigung versagt. Darunter fallen Werke hochqualifizierter Persönlichkeiten, zB. des hl. Cyprian: libri apocryphi qui nullatenus a nobis recipi debent . . Haec et his similia, quae . . haeretici haereticorumque discipuli sive schismatici docuerunt vel conscripserunt, quorum nomina minime retinemus, non solum repudiata, verum ab omni romana catholica ecclesia eliminata atque cum suis auctoribus auctorumque sequacibus anathematis insolubili vinculo in aeternum confitemur esse damnata (E. Preuschen, Analecta 2² [1910] 61, 22; 62, 1f). Für den Verfasser des Decretum ist ‚apocryphus' gleichbedeutend mit ‚verdammt' oder ‚eingetragen in die Liste der verbotenen Bücher' (Index). Dieser Sinn hat nicht die Oberhand gewonnen. Für die heutige kath. Kirche ist ein apokryphes Werk im bibelkundlichen Sprachgebrauch ein solches, dessen genauer Ursprung unbekannt ist u. das nicht in der Liste der inspirierten Werke erscheint, obwohl es aus irgendeinem Grunde (Inhalt, angeblicher Verfasser) einen Anspruch darauf hätte haben können, dort eingetragen zu sein.

E. Amann, Art. Apocryphes du NT: DictB Suppl. 1, 460–533. – J. B. Frey, Apocryphes de l'AT (354/460). – G. Hölscher, Kanonisch u. apokryph (1905). – A. Oepke - R. Meyer, Art. κρύπτω usw.: ThWb 3, 959/99. – W. Reichardt, Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides u. Origines = TU 34, 3 (1909) 63ff. *G. Bardy**.

Apollinaris v. Laodicea. A. Leben. A., als Sohn eines aus Alexandrien stammenden gleichnamigen Lehrers der Grammatik, der in Laodicea in Syrien Presbyter wurde, zu Beginn des 4. Jh.s geboren u. von dem heidnischen Sophisten Epiphanios herangebildet (Hieron. vir. ill. 104: magis grammaticis in adulescentia operam dedit; Socr. h. e. 2, 46: A. hat wegen seines ständigen Verkehrs mit dem Heiden Schwierigkeiten mit seinem Bischof; Sozom. h. e. 6, 25, 9), tritt 346 in die Geschichte ein, als Bischof Georg von Laodicea ihn wegen seiner Freundschaft mit dem heimkehrenden Athanasius exkommunizierte. Ein begeisterter Anhänger des homousios, auf Seiten des Athanasius kämpfend, mit dem großen Basilius in Verbindung, seit 360 wohl ‚orthodoxer' Gegenbischof in Laodicea, entwickelte er eine besondere Christologie, die schon 362 in Alexandrien, wenn auch sehr schonend, besprochen wurde (Lietzmann, Gesch. 3, 273f). A. entfaltete eine ausgedehnte Lehrtätigkeit in Syrien, besonders in Antiochien, wo ihn Hieron. hörte (ep. 84, 3), wo A. seinen Schüler Vitalis 362 zum Bischof weihte u. wo sich noch 100 Jahre später Petrus Fullo auf Apollinaristen stützen konnte (Theod. lect. h. e. 1, 20). Aber die Christologie des A. setzte sich nicht durch. Alle Bemühungen um Rom u. Ägypten blieben vergeblich; Mitte 377 verdammt ihn eine Synode in Rom, an der auch Petrus v. Alexandrien teilnimmt, 379 lehnt eine antiochenische Synode ihn scharf ab, 381 fallen seine Anhänger unter die Ketzergesetze des Theodosius. Doch wirken sie nach wie vor in Syrien u. Kleinasien (vgl. zB. Gregor. Naz. ep. 125). Von A. selbst hören wir nichts mehr. 383, 388, 397, 428 werden weitere Gesetze gegen seine Kirche erlassen (Cod. Theod. 16, 5, 12/4. 33. 65).

B. Schriften. Einige sind der Vernichtung dadurch entgangen, daß man sie orthodoxen Verfassern unterschob; so lief Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ λόγου u. ein Schreiben an Jovian unter dem Namen des Athanasius, anderes als Werk des Gregor Thaumat. u. des Papstes Julius um.

Durch die Gegenschrift des Gregor v. Nyssa (antirrheticus) ist die Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου zT. zu rekonstruieren. Von den vielen apologetischen Schriften (30 Bücher gegen Porphyrios, von Hieron. vir. ill. 104 u. von Philostorg. h. e. 8, 14 gerühmt; Ὑπὲρ ἀληθείας an Julianus u. die griech. Philosophen) u. von den dogmatisch-polemischen Werken (gegen Marcellus u. Eunomius) ist fast nichts erhalten (Fragmente: Flemming-Lietzm. 1, 165ff; über die Aufnahme von De verit. durch Julian vgl. Sozom. 5, 18, 7 u. dazu J. Geffcken, Kaiser Julianus [1914] 165). Ebenso sind die ‚innumerabilia volumina in sanctas scripturas' (Hieron. aO.), bis auf die in den Katenen erhaltenen Reste (vgl. K. Staab, Pauluskommentare aus der griech. Kirche [1933] 57/82), verloren. Bemerkenswert sind die dichterischen Arbeiten des A. Als Julian durch das Rhetorengesetz von 362 den christlichen Lehrern die Möglichkeit genommen hatte, klassische Literatur zu dozieren, versuchte A. Ersatz zu schaffen: er verarbeitete biblische Stoffe in einem Epos nach dem Muster Homers, in Komödien u. Tragödien nach dem Vorbild des Menander u. Euripides u. in lyrischen Gedichten in der Art Pindars (Sozom. h. e. 5, 18; vgl. 6, 25; etwas anders, aber schwerlich richtiger, Socr. h. e. 3, 16; vgl. 2, 46); auch an einer christlichen Nachahmung platonischer Dialoge scheint A. sich versucht zu haben (ebd.). Erhalten ist von all dem nichts als eine Metaphrase des Psalters in heroischem Versmaß. In diesen Hexametern sind ‚mit staunenswerter Gewandtheit .. zahllose Reminiszenzen aus Homer u. späteren Epikern .. verwendet'. Man sieht hier, ‚in welchem Maße ein christlicher Autor des 4. Jh. die Verse Homers u. seiner Nachfolger im Gedächtnis hatte' (Christ 2, 2[6], 1446). Nach Sozom. h. e. 6, 25, 4 u. 5 hat A. auch gottesdienstliche Hymnen u. religiöse Lieder für den privaten Gebrauch geschaffen. Als Lehrer, Exeget, Schriftsteller u. Dichter wurde A. zu seiner Zeit viel bestaunt (s. Epiph. haer. 77, 24, 8; Sozom. h. e. 5, 18 usw.).

C. Lehre. Die logisch geforderte Einheit Gottes (= homousios) u. die des Sohnes (Einnaturlehre) stoßen zusammen bei der Betrachtung der Inkarnation, die für A. (wie für Athanas.) das eigentliche Problem bildet. Aber darin zeigt sich die Konsequenz des A., daß er nicht bei dem Mysterium stehen bleibt, sondern das Problem zu Ende denkt. Das Ergebnis ist die ihm eigentümliche Lehre, daß der Logos die Seele, d. i. das wollende u. handelnde Subjekt in dem von Maria geborenen Leibe war u. so diesen u. damit die ganze Menschheit vergottete. Eine Veränderung erfuhr diese Lehre insofern, als A. später annahm, daß Leib u. Seele Christi menschlich gewesen seien, während der Logos die Stelle der höheren seelischen Kräfte (Nus) einnahm. So nur vermochte die apollinaristische Logik ihren Weg zwischen den Adoptianern u. Sabellianern zu gehen. — Diese einfache Christologie in fester Form warf die Gegner über den Haufen. Die Gewalt ersetzte bei der Vertilgung der Apollinaristen die Widerlegung. Ihr System war die logischste Erfassung der Christologie. ‚Die Lehre des A. ist, gemessen an den Voraussetzungen u. Zielen der griechischen Auffassung vom Christentum als Religion, vollkommen' (Harnack, DG 2[3], 314). Der Kampf der Großkirche war demnach ein Streiten für das Mysterium u. seine Erhaltung vor der alles erklärenden Logik, die nur bis zu einem gewissen Grade geduldet wurde. — Über literarische ‚Fälschungen' des A. u. der Apollinaristen s. G. Bardy: RevHistEccl 32 (1936) 12f.

J. Dräseke, A. v. L. = TU 7, 3f (1892). – J. Flemming u. H. Lietzmann, Apollinaristische Schriften = AbhG 7, 4 (1904). – A. Jülicher, Art. A. v. L.: PW 1, 2842/4. – G. Krüger, Art. A. v. L.: Herzog-H. 1, 671/6. – H. Lietzmann, A. v. L. u. seine Schule, Texte u. Unters. 1 (1904). – C. E. Raven, Apollinarism (Cambridge 1923); dazu Lietzmann: ThLZ 50 (1925) 374/8. – G. Voisin, L'apollinarisme (Louvain 1901). *G. Gentz.*

Apollinaris Sidonius. C. Sollius Apoll. Sid., als Sohn eines hohen christlichen Beamten am 5. XI. 430 zu Lugdunum geboren, stand im Dienst mehrerer weströmischer Kaiser (die Tochter des 455 auf den Thron gelangten Arverners Avitus, Papianilla, hatte er zur Gemahlin); etwa 470 zum Bischof von Clermont-Ferrand (municipium Arvernorum) erwählt, war er auch in diesem Amt, das er widerwillig angenommen haben will (ep. 5, 3, 3; 6, 1, 5), mehr Politiker; nach einigen Jahren westgotischer Gefangenschaft starb er i J. 479. — A. Als Laie pflegte S. die weltliche Dichtkunst, der er als Bischof entsagte. Er schrieb im Geist der damaligen gallischen Rhetorik hochtrabende Panegyrici auf Kaiser, schwulstige Epithalamien, Dankgedichte, auch breite beschreibende Dichtungen nach dem Vorbild Claudians u. des Papinius Statius. Der christliche Dichter steht noch ganz unter dem Zwang heidnischer Kunstregeln: er fuhrt Götterversammlungen vor (c. 7, 20), läßt Jupiter reden (c. 7, 123), Venus u. Amor mit einem Chor von Grazien u. anderen göttlichen Gestalten bei Hochzeiten mitwirken (c. 11, 111),

selbst Pallas Athene Hochzeiten stiften (c. 15, 198). Aus der heidnischen Mythologie bezieht S. sein Rüstzeug zur Ausschmückung seiner Gedichte. Nur im Dankgedicht an den Bischof Faustus (c. 16) wird die Leier aufgefordert, Phöbus, Pallas, die Musen, Orpheus, die Quelle Hippokrene zu verschmähen, u. der Hl. Geist angerufen (dazu E. R. Curtius: Zeitschr. f. roman. Philol. 59 [1939] 140); dieser wird nach Aufzählung seiner Wunderwirkungen an atl. Personen (sehr geschmacklos über den Propheten Jona v. 26/30) sogar mit Christus gleichgesetzt u. dessen Fleischwerdung in fast häretischer Formulierung dargestellt (v. 42; vgl. Stevens 110. 132). S. revidierte übrigens auch die lateinische Übersetzung der von Philostratus verfaßten Biographie des heidnischen Wundermannes *Apollonius v. Tyana (ep. 8, 3, 1). — B. Als Bischof verfaßte S., da ihm sein Amt gravitatem actionum, nicht levitatem versuum zu verlangen schien (ep. 9, 12, 1), nur noch gelegentlich Gedichte, wenn ihn ein kirchliches Ereignis dazu verlockte. Er verlegte sich jetzt darauf, eine Briefsammlung nach dem Vorbild derjenigen des jüngeren Plinius u. des Symmachus zusammenzubringen; für sie holte er auch Briefe aus seiner Laienzeit hervor. Die aufgenommenen Briefe sind nicht immer unveränderte Originale (vgl. ep. 1, 1, 1). Auch über die nach u. nach auf 9 Bücher erweiterte Briefsammlung sind christliche Anschauungen nur spärlich ausgestreut: das NT wird selten, häufiger das AT zitiert; der Apostel Paulus wird mit Namen nie erwähnt (Stevens 132. 133); nirgends findet sich ein Ansatz zu einer tieferen theologischen Meinungsbildung; dafür läßt der höfliche, aber auch zuweilen unerträglich schmeichelnde Weltmann schwülstige Redensarten aufmarschieren. Auch im 6. Buch, dessen feierlich klingende Briefe an lauter Bischöfe gerichtet sind, herrscht der gleiche Geist; bringt es S. doch fertig, den Bischof Patiens v. Lyon wegen der von ihm in einer Hungersnot verteilten Getreidespenden über Triptolemus zu stellen (ep. 6, 12, 6) oder auf Lupus v. Troyes Lc. 5, 12 zu beziehen (ep. 6, 1, 2). Bezeichnend ist des S. Stellung zum Judentum: der jüdische Glaube erscheint dem Bischof S. anfechtbar, aber der Mensch S. findet für den Einzeljuden gelegentlich ein empfehlendes Wort (ep. 6, 11, 1, vgl. 3, 4, 1: cuius mihi quoque esset persona cordi, si non esset secta despectui; Freude über Bekehrung eines Juden ep. 8, 13, 3, s. Stevens 136). Wertvoll sind die Briefe als Zeugnisse für den Bildungsstand der damaligen Führerschicht in Gallien u. ihre Kenntnis der klassischen Literatur (vgl. E. Geisler, De A. Sidonii studiis. Diss. Bresl. [1885]). S. kennt von lateinischen Dichtern den Plautus, Terenz, Vergil, Horaz, Lukan, Persius, Juvenal, Martial u. besonders Statius (R. Bitschofsky, De C. Sollii A. Sidonii studiis Statianis [1881]); von Prosaikern Cicero, Cäsar, Sallust, Tacitus. Die Kenntnis der griechischen Literatur ist dürftig: auf Homer wird nur nebenbei angespielt (ep. 5, 17, 1); aber S. behauptet, die Ἐπιτρέποντες des Menander mit seinem Sohn gelesen zu haben (ep. 4, 12, 1). Nebenher sei erwähnt, daß die germanische Geschichtsforschung ihm unschätzbares Quellenmaterial verdankt. — C. S. schmeichelt ep. 1, 9, 7 den dichterischen Fähigkeiten seines Freundes Heronius mit den Worten: merito enim conlata vestris mea carmina non heroicorum phaleris, sed epitaphistarum neniis comparabuntur. In der Tat sind des S. Werke Grabinschriften; seine Dichtungen sind kümmerliche Erneuerungsversuche längst überlebter Dichtungsformen u. sind mehr Abbruch einer langen Überlieferungskette als Übergang zur mittelalterlichen Poesie, dagegen war es seinen Briefen beschieden, nicht nur für nächste Geschlechter (Rauricius v. Limoges, Ferreolus v. Uzès) sondern noch im tiefen MA Vorbild zu sein für Männer wie Vinzenz v. Beauvais, Petrus Venerabilis, Johannes v. Salisbury u. a. — Über Autobiographisches bei A. S. s. Niedermeyer 44 und *Autobiographie B II und V.

J. Geffcken, Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums ² (1929) 187. – A. Klotz, Art. A. S.: PW 2. R. 2, 2230/8. – L. Niedermeyer, Untersuchungen über die antike poetische Autobiographie (1919). – Schanz 4, 2, 43/55. – C. E. Stevens, S. A. and his age (Oxf. 1933). – Teuffel 3⁶, 438/43.

L. Früchtel.

Apollon. A. Nichtchristl. I. Griechisch. Name: Ἀπόλλων (gemeingriech.), Ἀπέλλων (in den dorischen Ländern), Ἀπείλων (kyprisch). — Die beiden homerischen Hymnen auf A. geben uns Auskunft über dessen Geburt u. über die Stiftung des delphischen Orakels. Nach dem einen Hymnus wird A. als Sohn des Zeus u. der Leto u. als Zwillingsbruder der Artemis in Delos geboren. Nach dem anderen leitet A. die Kauffahrer von Knosos in Gestalt eines Delphins durch das Meer nach Krisa, um sie nach der Erlegung des das phokische Land bedrohenden Drachen Python zu Wächtern des von ihm besetzten Orakels in Delphi zu machen. Nach Hagnon aber (Schol. zu Il. 3, 101) ist A. in Lykien geboren. Als sein gewöhnlicher Aufenthaltsort, aus dem man ihn zu seinen Festen herbei-

zurufen pflegte (vgl. ὕμνοι κλητικοί bei Alkaios frg. 2), gilt in der Ilias Lykien, später das Land der Hyperboreer (s. Daebritz: PW 9, 258/79). — Einige Gelehrte (Wilamowitz: Hermes 38 [1904] 575; ders., Gl. 1, 324; Nilsson, Rel. 527/32) vertreten die Ansicht, daß A. ein von Kleinasien stammender Einwanderer in Griechenland ist. Dagegen sind andere (E. Sittig, De Graecorum nominibus theophoris. Diss. Halle [1911] 35; E. Bethe, Ἀντίδωρον: Festschrift J. Wackernagel [1923] 14/21; Kern, Rel. 1, 111) der Meinung, daß A. ursprünglich ein griechischer bzw. dorischer Gott ist, dessen Kultus vom Peloponnes u. von Kreta aus in Kleinasien eingedrungen ist. Wieder andere nehmen eine Mittelstellung zwischen diesen zwei entgegengesetzten Auffassungen ein (Ch. Picard, Éphèse et Claros [Par. 1922]; E. Sturtevant, Remarks on the Lydian inscriptions: Language 1 [1925] 75f); sie entscheiden sich für den ägäischen Ursprung des A.-Kultus. Danach haben sowohl die Griechen als auch die Lykier u. die Lydier diesen Kultus bei der Einwanderung in ihre geschichtl. Wohnsitze schon vorgefunden. — Da A. bei der jahrhundertelangen Weiterbildung seines Kultus sich auch fremde Gottheiten assimilierte, ist die ursprüngliche Einheitlichkeit seines Wesens stark verwischt. Trotzdem läßt sich der größte Teil seiner Bedeutungen durch den apotropäischen Charakter seines Wesens erklären (vgl. Nilsson, Feste 101f). Schon Usener, Götternamen 304/10 hat den Gottesnamen etymologisch als Übelabwehrer gedeutet, während P. Kretschmer: Glotta 18 (1930) 205 denselben als Träger der göttlichen Kraft, eines ‚Orenda', auslegt (vgl. W. Prellwitz: BeitrBezz 24 [1899] 214f). Zweifellos erscheint A. schon bei Homer neben dem Paieon als Heilgott (vgl. Il. 16, 527/9; 15, 243; 5, 445/50). Auch die später bezeugten Beinamen Ἀκέσιος, Νουσολύτης, Ἰατρός u. ä. zeichnen ihn überhaupt als Abwehrer alles körperlichen Leidens. A. wehrt aber auch das seelische Leiden ab, indem er den Menschen von Frevel u. Schuld, einschließlich der Mordtaten, reinigt. So wird er Gott der Entsühnung u. der Reinigung; als solcher bekommt er die Beinamen Λιταῖος, Ἱκέσιος, Φύξιος, Σωτήρ u. ä. Ein Mittel der alten Heilkunst war die Mantik, wie dies am klarsten aus dem Beinamen des A. ἰατρόμαντις (Aesch. Eum. 62) ersichtlich ist. Als die Mantik Selbstzweck wurde, wurde A. zum prophetischen Gott, worauf die Beinamen Προόψιος, Χρησμῳδός, Χρηστήριος u. ä. hinweisen. Heilkräftige Wirkung besitzen Musik u. Gesang; so wurde A. auch Gott der Musik u. der Poesie u. erhält die Beinamen Χρυσολύρης, Αὐλήτης, Μουσηγέτης u. Als Abwehrer der Krankheiten verfügt A. üb dieselben; er ist deshalb imstande, sie den Me schen zu senden. So wird er durch seinen unsich bar u. plötzlich wirkenden Bogen auch zum T desgott mit den Beinamen ἀργυρότοξος, ἑκάεργο ἑκατηβόλος u. ä. Vor Tür, Tor, Hof u. Stadt stan A. Ἀγυιεύς, Θυραῖος, Προπύλαιος, um auge scheinlich alle bösen Einflüsse fernzuhalten. A Παρνόπιος hilft A. gegen die Heuschrecken, a Σμινθεύς gegen die feldfruchtvernichtende Mäuse, als Ἐρυθίβιος gegen den Rost des G treides. Leicht konnte der den Schaden von de Saaten abwendende A. zum Gott des Ackerbau u. der gesamten Vegetation werden, wie dies au seinen Beinamen Ἀρισταῖος, Ἐρίφυλλος, Φυτά μιος, Πλατανίστιος, Δαφνηφόρος u. ä. deutlic wird. Da aber A. als apotropäischer Gott im stande war, auch Schaden von den Herden fern zuhalten, so durfte er sekundär zum Hirtengot werden u. die Beinamen Καρνεῖος, Νόμιο Ποίμνιος, Ἀρνοκόμης, Τράγιος u. ä. überneh men. Daraus folgt aber noch nicht, daß de Gottesname von der Glosse Hesych. ἀπέλλαι σηκοί, ἐκκλησίαι abzuleiten ist. Denn dann wär A. ursprünglich ein schlichter Hirtengott, wa ja in offenem Widerspruch zu seinem sonstige Wesen stehen würde (vgl. Robert b. Meye Gesch. 2, 98; Kern, Rel. 1, 111; Nilsson, Fest 105). Als Abwehrer auch des Übels, das die Nach kommenschaft der Menschen bedroht, wurde A akzessorisch zum Gott der heranwachsende Jugend u. zum Schützer der Palästra u. träg daher die Beinamen Κουροτρόφος, Γενέτωρ, Βιο δώτης, Ἐναγώνιος u. ä. Damit war die Voraus setzung gegeben, A. zum πατρῷος u. ἀρχηγέτη von Stämmen u. Städten zu machen. Die apo tropäische Kraft des Gottes vermochte ferne die mit der Schiffahrt verbundenen Gefahre abzuwehren, womit seine Beinamen Δελφίνιο Ἐπιβατήριος, Ἀποβατήριος, Νασιώτας u. ä. in Zusammenhang stehen. Dadurch wird er sekun där nicht nur Gott der Seefahrer, sondern zu nächst der Vorgebirge, die ins Meer hinausragen u. dann überhaupt der Bergeshöhen, wie die Bei namen Ἀκρίτας, Ἄκτιος, Ἐπάκτιος u. ä. zeigen Als Gott der Bergeshöhen aber durfte A. auc Gott der Helligkeit u. des Lichtes werden u. di Beinamen Φαναῖος, Μαρμαρινός, Λευκάτας u. ä haben. Da die Kolonisation überhaupt auf den Meereswege geschah u. mit großen Gefahren ver bunden war, wurde A. hauptsächlich durch di Vermittlung des delphischen Orakels zum Got der Kolonisation u. nahm damit die Beiname Ἀγήτωρ, Ἀγήτης, Κτιστής u. ä. in Anspruch

Überhaupt lassen sich die meisten Aspekte des Gottes durch seine übelabwehrende Kraft erklären. Deswegen wurde er oft als Ἀποτροπαῖος u. Ἀλεξίκακος gefeiert. Erst die Identifikation des A. mit einzelnen barbarischen Sonnengöttern in hellenist. Zeit u. die erst im 5. Jh. ansetzenden religionsgeschichtlichen Spekulationen haben ihn auch zu einem Sonnengott gestempelt. Als solcher wird er in der späteren Orphik, in der Stoa u. in der röm. Zeit betrachtet. Von einer solchen Identifikation aber konnte ursprünglich keine Rede sein. Homer hielt ja Φοῖβος Ἀπόλλων u. Helios für zwei wesensverschiedene Götter. Übrigens steht der Beiname Φοῖβος nicht im Zusammenhang mit dem Licht, sondern mit der mantischen Ekstase, wie dies aus φοιβάζειν u. φοιβάς zu erschließen ist (vgl. Wilamowitz, Gl. 1, 325_2; 2, 36). Ebenso haben die Beinamen des A. Λύκειος, Λύκιος, Λυκηγένης nicht mit idg. leuk'- ‚leuchten' zu tun, sondern mit dem Wolf als Tier des Gottes (vgl. Wilamowitz, Gl. 1, 417). — Zur Vergeistigung der A.religion trug am meisten das schon durch seine Naturlage Respekt einflößende delphische Orakel bei, wo auch *Dionysos als Prophezeiungsgott vertreten war. Hier stellt A. durch den Mund seiner Priesterin sittliche Forderungen, überwacht die Einhaltung der moralischen Gebote, u. wird so zum Träger der seelischen Reinheit u. der menschlichen Gerechtigkeit. Hier nimmt er die Sühnung des Verwandtenmordes in seine Hände u. inspiriert nach einer Legende Lykurgos zu seiner Verfassung. Übrigens ist er auch für Platon der rechte Gesetzgeber (vgl. Kern, Rel. 3, 20). So gewann das delphische Orakel eine große moralische Stellung innerhalb der griech. Staatenwelt. Aber auch das Ausland beteiligte sich an seiner Verehrung, wie dies zunächst aus Herodot. 1, 50/4; 2, 108 ersichtlich ist.

II. Römisch. Durch die Vermittlung der griech. Kolonie Cumä ist sicher der A.kult noch am Ende der Königszeit in Rom aufgenommen worden. Einen terminus ante quem dafür gibt die erste sicher bezeugte Befragung der Sibyllinischen Bücher i J. 496 vC., insofern die Sibylle u. ihre Sprüche sich in unlösbarer Verbindung mit dem A.kult befinden (vgl. Wissowa, Rel. 293f). Sein ältestes Heiligtum, Apollinar, lag außerhalb des Pomeriums auf den prata Flaminia (Liv. 3, 63). Die Aufnahme des Gottes erfolgte sicher unter dem Druck einer schweren Seuche, da A. während der älteren Zeit in Rom stets ein heilender u. helfender Gott war. Apollo medicus heißt er offiziell in dem Tempel, der ihm bei der Pest vJ. 433 gelobt u. i J. 431 eingeweiht war (Liv. 3, 67; 4,25; 40, 51). Auf Geheiß der sibyllinischen Bücher wurde i J. 399 der neue griech. Ritus der Lectisternien eingeführt, bei denen auch A. erscheint (Liv. 5, 13). Sein Ansehen nahm bes. während des 2. Punischen Krieges zu: i J. 212 wurden die ludi Apollinares eingerichtet (Liv. 25, 12), die seit 208 immer am 13. VII., dann vom 6. bis 13. VII. gefeiert wurden. Einen hohen Aufschwung gewann dann der Kult unter *Augustus, den alte Beziehungen des iulischen Geschlechtes an A. knüpften; der Kaiser errichtete i J. 28 vC. dem A. einen glänzenden Tempel auf dem Palatin zum Dank für die ihm vom Gotte in den Kämpfen gegen S. Pompeius u. Antonius geleistete Hilfe (vgl. Wissowa, Rel. 74). — Über A. im Zauber vgl. Hopfner, OZ 2 § 148; S. Eitrem: Papyri u. Altertumswissenschaft (1934) 257f. Über die mit A. in sympathischer Verbindung stehenden Pflanzen, vor allem den *Lorbeer, vgl. Hopfner, OZ 1 § 515f.

B. Christlich. Für die große Bedeutung, die das delphische *Orakel in der frühchristlichen Zeit hatte, spricht der Umstand, daß die Christen durch dasselbe den Untergang der heidnischen Religion bescheinigen lassen wollten. So erklärt sich am besten die apokryphe Antwort des delphischen Gottes, die Julian bei seinem bevorstehenden Zug gegen die Perser durch die Vermittlung seines Arztes u. Quästors Oribasius erhalten haben soll: ‚Saget dem Kaiser: Zu Boden sank die kunstvolle Halle; Phoibos hat kein Obdach mehr, keinen seherischen Lorbeer, keine redende Quelle; versiegt ist das sprachbegabte Wasser' (Cedr. hist. comp. 1, 304a, ed. Paris.). Über die Verbreitung dieses u. eines anderen, auf den ‚Tempel von Athen' bezüglichen Orakels in der spätantiken u. byzantinischen Literatur unterrichtet Premerstein (vgl. auch E. Bratke, Das sog. Religionsgespräch am Hof der Sasaniden = TU NF 4, 3a [1899] 129ff). Übrigens ist das delphische Orakel durch das von Theodosius i J. 392 nC. erlassene Verbot aller heidnischen Kulte erloschen; vgl. darüber Hiller v. Gaertringen: PW 4, 2583. — Wie aus Tat. or. ad Gr. 12, 4; Clem. Al. protr. 2, 41, 2; Orig. c. Cels. 3, 28; Lact. div. inst. 4, 27, 12/20 u. a. ersichtlich ist, hielten die Christen wie die übrigen heidnischen Götter so insbesondere A. für einen bösen Dämon. Nach einer koptischen Legende vom 5. Jh. im Martyrium des hl. Georg (E. Amélineau, Contes et romans de l'Égypte chrétienne 2 [Par. 1888] 207; vgl. F. Cumont: RevHistRel 114 [1936] 37) gibt sich der Geist einer Apollostatue auf Bedrohung des Heiligen

sogar als Satan zu erkennen. Über die Vorstellung eines eifersüchtigen, bogenführenden u. zitherspielenden, um Geld wahrsagenden u. doch sich über die Zukunft täuschenden Gottes spotten in Anlehnung an die heidnische *Aufklärung Aristid. 11, 1; Tat. or. 8; Athenag. 21; Theophil. 1, 9; Clem. Alex. protr. 2, 35; Tert. apol. 14, 4; Minuc. Fel. 23, 5; Arnob. 6, 12 (vgl. Geffcken 60. 71. 112. 205). — Jedoch gab es Fälle, in denen die heidn. Vorstellung von A. mit christl. Geist erfüllt wurde. So erscheint zB. Christus in einem Osterhymnus, der von einem unbekannten christl. Dichter des 5. Jh. verfaßt ist (CSEL 30, 349 Hartel), völlig unter dem Bilde des A. u. seines Kampfes mit dem Drachen Python: Salve, o Apollo vere . . (vgl. darüber Dölger, ACh 3 [1932] 226f). — In Seleukeia in Kilikien wird die hl. *Thekla Erbin des Apollon Sarpedonios (vgl. über diesen Wernicke 68). Den Vorgang beleuchtet mit vielen fesselnden Einzelheiten Basil. Seleuc. v. Thecl. (PG 85, 477ff). — An entlegenen Plätzen hat sich der Kult Apollos trotz allem noch bis tief in die christl. Zeit behaupten können; noch 529 hat der hl. Benedikt v. Nursia auf dem Monte Cassino einem ländlichen Apollodienst ein Ende bereiten müssen (Greg. M. dial. 2, 8; vgl. dazu Geffcken, Ausgang 307$_{62}$).

W. Aly, Der kretische Apollon (1908). – F. J. Dölger, Das Apollobildchen von Delphi als Kriegsamulett des Sulla: ACh 4 (1934) 67/72. – J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten (1907), Register; Ausgang, Register. – M. Nilsson, A History of greek religion (1925) 197/209; Geschichte d. griech. Religion 1 (1941) 498/532. – Preller-Rob. 1, 230/95. – A. von Premerstein, Griech.-heidn. Weise als Verkunder christl. Lehre: Festschrift der Nationalbibl. in Wien (1926) 649/65; Ein pseudo-athanasianischer Traktat mit apokryphen Philosophensprüchen: Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου (Athen 1935) 177/89. – Roscher, Art. Apollon: Roscher, Lex. 1, 422/29. – Wernicke, Art. Apollon: PW 2, 1/111. *D. Detschew.*

Apollonius v. Tyana. A. Leben u. Lehre. Als geschichtlich darf an der von der antiken Legende umrankten Gestalt des A. folgendes gelten: Der Philosoph u. Wundermann aus Kappadokien macht im 1. Jh. nC. weite Reisen, so nach Indien, Babylonien u. Ägypten (Hempel 38/44), u. lebt in aufsehenerregender Anspruchslosigkeit u. Frömmigkeit nach pythagoreischem Ideal; er wird vielleicht unter Domitian hingerichtet (bei der Philosophenverfolgung 93 ?) oder stirbt erst unter Nerva (Hempel 137f). Von einigen Notizen (so bei Luc. v. Alex. Ab. 5; Orig. c. Cels. 6, 41) abgesehen, sind wir auf die Lebensbeschreibung des Philostr. angewiesen, die dieser im Auftrag der Gemahlin des Septim. Severus, Julia Domna, c. 217 in Form eines hellenistischen Reiseromans schrieb (Reisen nach Babylon, Indien, Griechenland, Rom, Spanien, Sizilien, Ägypten, Äthiopien; Verbindung mit den römischen Kaisern Vespasian u. Titus). Seine hier in tendenziöser Weise dargelegte Tätigkeit als sittlicher Reformer u. Reorganisator des griechischen Volkes im Sinne der Neusophistik und des Neupythagoreismus ist ohne Gewähr (Christ 2, 1, 291; 2, 2, 613). Von Werken ist für uns noch eine Vita des Pythagoras bei Jamblich faßbar, in der A. durch Verdrehung der Überlieferung seinen Helden zum gottbegeisterten Weisen u. Sittenprediger umgestaltete (Rohde 111f), ferner eine Schrift περὶ θυσιῶν, wovon bei Euseb. (praep. ev. 4, 12, 13) ein Stück erhalten ist. Von den unter seinem Namen gehenden Briefen dürfen mit hoher Wahrscheinlichkeit als echt gelten: 18. 21. 34. 37. 46. 49. 58 (sicher echt, Norden 337/42). 66. 103. 105. 113. 116; mit geringerer Wahrscheinlichkeit: 23. 27. 38. 61 (Hempel 12/23). In seiner schöpferischer Kraft u. geordneter Systematik entbehrenden Theologie, in der praktische Anweisungen die Theorie überwiegen, tritt eine Hauptgottheit hervor, die in einer nicht näher bestimmten Beziehung zu Helios steht. Ihr sind andere Götter untergeordnet. Das göttliche Walten ist vor allem Gerechtigkeit, die von den Menschen Erfüllung der sittlichen Gebote fordert. Der Mensch ist göttlicher Natur u. jede Seele muß sich durch Mystik u. Aszese auf die göttliche Offenbarung vorbereiten (ep. 58). Zu Gott kann man nur durch die Vernunft beten.

B. Beurteilung. I. Im Altertum ist sie nicht einheitlich; vgl. Hieron. ep. 53, 1: A., sive ille magus, ut vulgus loquitur, sive philosophus, ut Pythagorici tradunt. Nach Luc. v. Alex. 5; Dio C. 77, 18, 4; Lact. div. inst. 5, 3 war er Magier u. Wundermann (μάγος καὶ γόης). Philostr. hat die Tendenz, seinen Helden vom Vorwurf niederer Zauberei zu retten; die Wundertaten, die er in seinen Roman flicht, sollen A. im Gegensatz zu der verlorenen Biographie des Moiragenes nur als Besitzer übernatürlicher Kräfte darstellen; genannt werden zB. eine Totenerweckung (4, 45), eine Krankenheilung (4, 10. 20), ein wunderbares Verschwinden bei der Verteidigung vor Domitian (8, 5. 12). Übrigens muß sich A. vor dem Kaiser auch gegen den Vorwurf der rituellen Kindertötung verteidigen (7, 20; vgl. Dölger, ACh 4 [1934] 211f). Anderseits muß Philostr. eine hohe Verehrung für seinen Helden schon vorgefunden haben; anders ist der Auf-

trag der Kaiserin nicht zu verstehen. Orig. (c. Cels. 6, 41) nennt ihn μάγος καὶ φιλόσοφος; Caracalla ließ ihm ein Heroon bauen (Dio C. 17, 18, 4); Alex. Severus stellte sein Bild zusammen mit Christus, Abraham u. Orpheus in seinem Lararium auf (Hist. Aug. v. Al. Sev. 29, 2) u. Aurelian ließ sich durch eine Erscheinung des A. bestimmen, Tyana vor der Zerstörung zu verschonen (Hist. Aug. v. Aurel. 24, 2/9; vgl. jedoch die Einwände Geffckens gegen diese Berichte der Hist. Aug.: Hermes 55 [1920] 283. 291). Von den Ephesern wurde seine Statue nach Lact. (div. inst. 5, 3) mit der Aufschrift Hercules Alexicacus verehrt; Euseb. (adv. Hierocl. var. 5) nennt ihn ‚einen in menschlichen Dingen sehr weisen Mann' (vgl. Schanz 4, 1, 91f; Hempel 8_2 [dazu ZKG 40, 130]). Sehr rege wurde der A.kult u. auch das propagandistische Ausschlachten der Figur des hl. Wundermannes im 4. u. 5. Jh. betrieben. Apoll. Sid. verbessert eine vom ‚älteren Nicomachus' hergestellte u. schon früher einmal revidierte Übersetzung der Vita des Philostratus, ein Zeichen, daß diese viel gelesen wurde (Apoll. Sid. ep. 8, 3, 1). August. findet es lächerlich, A. über Christus stellen zu wollen; immerhin sei A. mehr wert als ein Jupiter (ep. 138, 18; vgl. ep. 136, 1; 102, 32). Ähnlich äußert sich Hieron. (lib. c. Joh. Hier. 24 [PL 23, 387]; ep. 53). Vgl. noch Amm. Marc. 21, 14, 5; 23, 6, 19. Über den weitverbreiteten Ruf des A. im Orient unter dem Namen Balinas: Hempel 6/12. Im 4. oder 5. Jh. beschäftigt sich ein syrischer Christ mit der Frage, wie die von A. hergestelln wirksamen Talismane vom christlichen Standpunkt aus zu beurteilen seien; Antwort: A. machte sich die natürlichen Kräfte der Dinge nutzbar; Gott läßt die Talismane des A. fortbestehen, weil sie den Menschen im Materiellen helfen können (PsJustin. quaest. et resp. ad orthod. 24 [PG 6, 1269f]; A. Harnack: TU NF 6, 4 [1901] 32. 86; Labriolle 456). Die Achtung weiter christl. Kreise vor A. zeigt sich auch darin, daß ihn eine volkstümliche Apologetik in die Reihe der heidn. Weisen aufnahm, die sie für das Christentum zeugen ließ; mit diesen Weisen ist Apollonios zu einer Rolle in der byzantinischen Kirchendekoration gelangt (A. v. Premerstein, Griech.-heidn. Weise als Verkünder christl. Lehre: Festschrift der Nationalbibl. in Wien [1926] 658f). — II. Heutige Beurteilung. Es besteht kein Zweifel, daß das Leben des A. Ansätze für die spätere Legende, die ihn als Zauberer darstellte, geboten hat. Aber man wird angesichts der wenigen von ihm überkommenen Lehren nicht fehlgehen, wenn man ihn als Magier der Klasse der ‚Theurgen' zuteilt (vgl. PW 14, 383); so Rohde, D. griech. Roman[2] [1900] 468, Göttsching u. besonders Hempel 64/71; gegen diese Auffassung Meyer 2, 412_3, Geffcken, Ausgang 32. 36/8.

C. Apollonius u. Christentum. I. Von Christengegnern wurde im Altertum das Leben u. Wirken des A. bzw. die Vita des Philostr. dazu benützt, die Beweiskraft der Wunder Christi abzuschwächen oder zu leugnen, am greifbarsten für uns von Hierokles (Statthalter von Bithynien zZ. der diokletianischen Verfolgung) in einer Schrift ὁ φιλαλήθης λόγος πρὸς Χριστιανούς (Lact. div. inst. 5, 3). Allgemein aufgegeben ist heute die Ansicht von F. Chr. Baur, wonach Philostr. seine Biographie auf Ansinnen des Hofes bewußt dem christlichen Evangelium entgegengestellt hätte. Auffallende Übereinstimmungen u. parallele Berichte reichen zum Beweis nicht hin; sie erklären sich mit der ‚Annahme eines volkstümlichen Erzählungstypus, der ein lebendiges unliterarisches Biographienschema darstellte' (Hempel 80). Auch die Abhängigkeit der Areopagrede (Act. 17, 22/31) von Philostr. 4, 19 u. 6,3, die Norden 35/56 erschließen wollte, hat besonders unter den Theologen wenig Anklang gefunden (Literatur u. ablehnende Stellungnahme bei A. Wikenhauser, D. Apostelgeschichte u. ihr Geschichtswert [1921] 369/94). — II. Christliche Liturgie. A. lehnt die blutigen Opfer ab u. fordert eine wortlose Verehrung des höchsten Gottes im reinen Geiste, ‚durch das Herrlichste, was in uns lebt .., das aber ist der νοῦς' (bei Euseb. praep. ev. 4, 13, der A. aus der Lektüre des Porphyrius kennt; vgl. Norden 343/6). Diese pythagoreische u. stoische Anschauung (Jamblich v. Pyth. 54) wurde von den christlichen Apologeten aufgegriffen u. unter Verwendung des bei A. zwar nicht begegnenden Begriffes λογικὴ θυσία (oblatio rationabilis noch heute im Meßkanon) auf das christliche Gebet u. Opfer bezogen (Clem. Alex. paed. 2, 67, 1; Tert. or. 28; Athenag. leg. 13; vgl. Casel). Vgl. auch ep. 26 u. 27; Philostr. v. Apoll. 3, 41; 8, 7. — Die Pythagorasbiographie des A. u. der Roman des Philostr., die das Ideal des sich läuternden Weisen zur Darstellung bringen, sind für christliches Heiligenleben literarisches Vorbild geworden, so zB. für die einflußreiche Antoniusvita des Athanasius (K. Holl, D. schriftstellerische Form d. griech. Heiligenlebens: NJb 15 [1912] 421/7).

F. Chr. Baur, Drei Abhandl. zur Geschichte d. alten Philosophie, hrsg. v. E. Zeller (1876) 1/227. O. Casel, Die λογικὴ θυσία der antiken Mystik in christl.-

liturg. Umdeutung: JbLw 4 (1924) 37/47; Ein orient. Kultwort in abendländ. Umschmelzung: ebd. 11 (1931) 1/19. – H. Doergens, A. v. T. in Parallele zu Christus: ThGl 25 (1933) 292/304. J. Göttsching, A. v. T. Diss. Leipzig (1889). – J. Hempel, Untersuchungen zur Überlieferung v. A. v. T. (Stockh. 1921); dazu Nachtrag: ZKG 40 (1922) 130f. – Labriolle, Réaction 188f. 311/4. 454/7. – M. J. Lagrange, Les légendes pythagoriennes et l'Evangile: RevBibl. 46 (1937) 13/28. — E. Meyer, A. v. T. u. d. Biographie d. Philostr.: Hermes 52 (1917) 371/424. – J. Miller, Art. A.: PW 2, 146/8. – Wilh. Nestle, Griech. Religiosität 3 — Slg. Göschen (1934) 123/36. – Norden, Agnostos 35/56. 337/46 u. ö. – J. Réville-G. Krüger, D. Religion d. röm. Gesellschaft (1906) 187/235. – E. Rohde, D. Quellen d. Jamblichus in s. Biographie d. Pythagoras: Kleine Schriften 2 (1901) 102/72. – Zeller 3, 2, 165/75. *K. Gross.*

Apologetik.

Der jüdischen u. christlichen A. fiel die Aufgabe zu, gleichzeitig die Unrichtigkeit der heidnischen Religionen u. die Wahrheit des Juden- bzw. Christentums zu beweisen. Mit ihnen beginnt etwas Neues; die Anhänger des Heidentums haben es ja niemals nötig gehabt, die Berechtigung dieses oder jenes Kults nachzuweisen. Trotzdem erweisen sich jüdische u. christliche A., zumindest in ihrem negativen Teil, als Erben einer langen Tradition; denn sie entlehnen eine große Anzahl ihrer Argumente gegen die heidn. Religion aus der griech.-röm. Philosophie u. Kulturgeschichtsschreibung.

A. **Nichtchristlich.** I. Kritik der Volksreligion. Diese ist in Griechenland nahezu ebenso alt wie die Philosophie selbst. Heraklit hat nur Verachtung für die Bilderverehrung, für die kultischen Umzüge u. für die kathartischen Riten der orphischen u. dionysischen Mysterienreligionen (frg. 5. 14f Diels). Xenophanes von Kolophon erklärt, daß die Götter Homers u. Hesiods, die wie Menschen geboren u. aller Frevel fähig sind, menschliche Erfindungen darstellen: ein Äthiopier denkt sie schwarz, ein Thraker gibt ihnen blaue Augen; Ochsen u. Pferde würden, wenn sie Hände hätten, den Göttern ochsen- u. pferdeartige Gestalt gegeben haben (fr. 11. 14/6 Diels). Von dem Lyriker Diagoras v. Melos wußten die Alten, daß er die eleusinischen Mysterien verspottete (Aristoph. av. 1072; ran. 320); die Jüngeren machten aus ihm einen Musterfall der Gottlosigkeit (PsPlut. plac. 1, 7, 1; Cic. nat. deor. 1, 1, 2; 1, 23, 63; 3, 37, 89; Sext. Emp. adv. math. 9, 51, 53; hyp. Pyrrh. 3, 218; Ael. h. a. 6, 40; Plut. comm. not. 1075a); er ist auch für die jüdische u. christliche A. eine beliebte Figur. Prodikos lehrt, daß alles, was dem Menschen nützlich ist, vergöttlicht worden sei; man habe das Brot zur Göttin Demeter, den Wein zu Dionysos gemacht (frg. 5; 77 B 5 Diels). Für Euhemeros sind die Götter nichts anderes als Menschen, denen man wegen ihrer Heldentaten oder Wohltaten göttliche Ehren erwiesen hat; Zeus ist nur ein großer Eroberer, der in Kreta gestorben u. dort begraben worden ist; es gibt 6 Herkules, von denen der erste mit Apollo um den Dreifuß von Delphi gekämpft hat (Cic. nat. deor. 3, 16 usw.). Weiteres *Aufklärung. — All diese Kritiken werden übernommen, ausgeschöpft u. weitergeführt von den philosophischen Schulen, die sich vor der christlichen Ära in die Gunst der öffentlichen Meinung teilen: von Stoizismus, Epikureismus u. Akademie. Um 140 vC. verfaßt Apollodoros v. Athen ein Werk Περὶ θεῶν in 24 Büchern, worin er vom Standpunkt des Stoikers aus die auf die Götter bezüglichen Überlieferungen behandelt; die christl. Apologeten zitieren ihn nicht direkt, aber sie benutzen manche seiner Ansichten; der Katalog der Halbgötter, den mehrere von ihnen wiedergeben, kann von ihm stammen. Der Epikureer Philodemos ist der Verfasser einer Schrift Περὶ εὐσεβείας, der die Kritiken u. Spöttereien gegen die Götter der traditionellen Mythologie anhäuft u. besonders ihre Uneinigkeiten, ihre Rivalität u. ihr menschliches Treiben hervorhebt; seine Kritiken gehen übrigens über die mythologischen Berichte hinaus u. treffen oft die Gottesidee selbst. Der Akademiker Karneades urteilt vom Standpunkt des Skeptikers; Cic. nat. deor. 3 u. Sextus Empiricus adv. math. 9 lassen uns seine Ideen u. seine Methode erkennen; nach seiner Auffassung wird der Glaube an die Götter auf so verschiedene Art erklärt, daß diese Verschiedenheit allein genügt, um zu beweisen, daß man nichts von ihnen weiß; u. wenn die Stoiker auf der Universalität der Religion bestehen, hält er ihnen als Antwort die Vielzahl der Religionen entgegen. Die Stoiker ihrerseits bekunden ein wahrhaft religiöses Empfinden; sie überwinden die Mythologie, indem sie sagen, daß die verschiedenen Namen der Götter ebensoviele Anrufungen des einzigen Gottes sind u. daß alle Berichte u. Legenden über die Götter durch *Allegorese erklärt werden müssen. — Eine besondere Seite des religiösen Problems sind die Götterbilder. Welchen Wert haben die Bildwerke aus Holz, Stein oder Metall? In der Batrachomyomachie 181f beklagt sich Athene, daß

die Mäuse in ihrer Statue wohnen; Zeno, der Begründer des Stoizismus, erklärt, daß man keine Tempel u. Statuen errichten solle, die der Götter unwürdig sind (Plut. stoic. repug. 1034b; Clem. Al. strom. 5, 11, 77). Seneca wendet sich sogar gegen die Statuen selbst; sie seien nur Scheusale (Aug. civ. D. 6, 10; Lact. div. inst. 2, 2, 14). Plutarch spottet über den Aberglauben der Bildanbeter (superst. p. 187d; ders. Is. et Osir. p. 382c). Natürlich macht sich auch Lukian von Samosata immer wieder über die Götter lustig, die Ratten u. Mäusen als Wohnung dienen (Jupp. trag. 7; ders. Jupp. conf. 8; ders. Gall. 24). Man findet indessen auch einige Verteidiger der Götterstatuen, so Dion v. Prusa, der (olymp. p. 44. 395) erklärt, daß die Menschen einigen Trost in der Betrachtung der Bilder der unsichtbaren Götter empfinden; andere fügen hinzu, daß die Statuen der Götter sie ins Gedächtnis rufen, ganz wie das Porträt eines Freundes an ihn erinnert (Cels. bei Orig. c. Cels. 7, 52; PsClem. recogn. 5, 23).

II. Kulturgeschichtl. Wissen. Die Argumente gegen die heidn. Volksreligion sind nicht das einzige, was Juden u. Christen bei ihren apologetischen Bemühungen von den Griechen übernehmen. Jene machen sich auch zunutze, was diese über die Ursprünge der Zivilisation, Philosophie u. Religion gedacht u. gesagt haben. Bis zur Zeit der Eroberungen Alexanders d. Gr. waren die Griechen wenig an den anderen Völkern, den ‚Barbaren‘, interessiert. Das hatte jedoch nicht hindern können, daß sie von der Kultur der Ägypter u. Perser nachdrücklich berührt wurden. Hekataios v. Milet hatte Ägypten bereist; die Priester von Theben hatten ihm eine Reihe von mehr als 300 Statuen gezeigt, die ebensoviele Oberpriester des Ammon darstellten, welche einander, der Sohn dem Vater, im Amte gefolgt waren (Herodot 2, 143). Nach ihm hatte Herodot ebenfalls eine Reise durch Ägypten gemacht u. war von allem, was er gehört u. gesehen hatte, tief beeindruckt gewesen (A. Wiedemann, Herodots 2. Buch [1890]); man hat ihm klargemacht, daß die Griechen nur Kinder seien im Vergleich zu anderen Völkern. Platon seinerseits berichtet vom Atlantis-Mythos (Tim. 24e f; Krit. 108e ff) u. man fragt sich, ob er nicht beabsichtigte, den Griechen eine Lehre der Demut zu geben, indem er sie auf eine viel ältere Zivilisation als ihre eigene hinwies. — Als aber Alexander d. Gr. den Orient unterworfen hatte, sind die Griechen vollends gezwungen, sich Rechenschaft abzulegen über die tatsächliche Stellung, die sie in der Welt einnehmen. Berosos macht sie mit den chaldäischen, Manetho mit den ägyptischen Dynastien bekannt; Dion, Menander v. Ephesus u. Philostratos fassen die Geschichte von Tyrus zusammen. Hekataios v. Teos gibt eine idealisierte Beschreibung von Ägypten; charakteristisch ist, daß er in diesem Land den Ursprung der griechischen Religion u. Philosophie sucht. — Hinzuzufügen ist, daß Hekataios auch einige Male von den Juden spricht. Er ist nicht der erste, der das tut, wenigstens wenn man Josephus Glauben schenkt, der c. Ap. 1, 152/82 Stellen aus Hermippos, Herodot, Choirilos, Klearchos, dem Schüler des Aristoteles, u. Theophrast zitiert, die auf die Juden Bezug haben oder Bezug haben sollen. Aber wenn Hekataios die Juden auch nur beiläufig erwähnt (Diod. 40, 3), genügt das schon, um seinen Namen unter diesem Gesichtspunkt so berühmt zu machen, daß ein jüdischer Anonymus unter der Flagge des Hekataios ein ganzes Buch herausgibt, worin das Alter des jüdischen Volkes u. die Weisheit seiner Einrichtungen dargestellt sind.

B. Jüdisch. Die Zerstreuung des Judenvolkes hatte die Juden in Beziehungen zu anderen Völkern gebracht. Nach der Gründung von Alexandrien, wo sie bald sehr zahlreich waren, lernten sie den Hellenismus kennen. Aber während sie der Zivilisation der Chaldäer oder Ägypter fremd geblieben waren u. Seite an Seite mit diesen Völkern gelebt hatten, ohne sich damit zu vermischen, wurden sie nun schnell von der griechischen Kultur durchdrungen. Seitdem sahen sie sich gezwungen, einerseits ihre Religion u. ihre Gebräuche gegen Kritik oder Spott der Griechen zu verteidigen, andererseits neue Anhänger in der hellenistischen Umgebung zu gewinnen. Auf diese Weise entstand die jüdische A.; die sich je nachdem in das Gewand der Geschichte, Dichtung oder Philosophie kleidete.

I. Apologetische Geschichtsschreibung u. Dichtung. Joseph. c. Ap. 1, 227/87 führt unter dem Namen Manethos einen langen Text an, der die Juden als Unreine behandelt u. abscheulich verleumdet; dieses Fragment braucht kein Werk des Manethos zu sein; es kann von einem Unbekannten stammen, der damit die antijüdische Polemik eröffnet. Um ihm zu antworten, schrieb vor 200 ein Jude die bereits erwähnte Apologetik der Juden unter dem Namen des Hekataios. Um die gleiche Zeit verfaßte Demetrius ein Werk über die Könige von Judaea (Clem. Al. strom. 1, 21, 141). Dann traten Eupolemos u. Artapanos als Verteidiger des Judentums auf. Nach Artapanos sind die Juden die Urheber aller Kultur;

sie sind es, die Architektur, Kriegskunst u. Verwaltungstechnik erfunden haben. Sie sind dann die Meister der Ägypter u. Griechen geworden. Moses ist dieselbe Person wie Mousaios, der Lehrer des Orpheus, u. wie Hermes, der Begründer der Hermeneutik. — Es gab Juden, die Sophokles nachahmten (Clem. Al. strom. 5, 14), aber auch solche, die Epen schrieben wie Philo d. Ä. u. Theodotus, oder Tragödien wie Ezechiel, der ein Drama über den Exodus verfaßte. Das charakteristischste Werk dieser jüdischen Dichtkunst sind die Sibyllinischen Orakel, vor allem in ihrem dritten Buch.

II. Apologetische Philosophie. Nach Clem. Al. strom. 5, 14, 97 hatte Aristobulos eine größere Anzahl von Büchern verfaßt, in denen er beweisen wollte, daß die peripatetische Philosophie vom Gesetz des Moses sowie von anderen Propheten abhängig sei (vgl. Euseb. praep. evang. 8, 10; 13, 12). Einer seiner Schüler ist anscheinend der Verfasser der pseudoaristotelischen Abhandlung De mundo. Später erklärt das 4. Buch der Makkabäer, dessen richtiger Titel περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ lautet, die Standhaftigkeit des alten Eleazar u. der 7 Brüder aus ihrer Unterwerfung unter die Gesetze der Vernunft, die im Gesetz des Moses überliefert seien. Diese Gesetze sind durchaus die der stoischen Weisen, u. das hier durchgeführte Thema ist das vom weisen König. Der Verfasser der ‚Weisheit', der unter dem Namen Salomos schreibt, übt strenge Kritik an der Vielgötterei u. Götzendienerei; er verwendet dabei Argumente, die schon in der griechischen Philosophie üblich sind, zugleich bekundet er in seinem Buch eine lebhafte Sympathie für die Bemühungen der Philosophen, den wahren Gott zu entdecken: ‚Sie verdienen einen geringeren Vorwurf; denn sie gehen vielleicht irre, indem sie Gott suchen u. ihn finden wollen. Mit seinen Werken beschäftigt, machen sie diese zum Gegenstand ihrer Forschungen u. geben sich dem Glauben hin, daß das, was sie sehen, gut sei. Auf der anderen Seite kann man auch sie nicht entschuldigen; denn sie haben genug Wissen erworben, um die Welt zu kennen – warum konnten sie nun nicht leichter den Meister der Welt erkennen?' (Sap. 13, 6/9). — Die späteren jüdischen Apologeten sind die bekanntesten. In der Schrift Contra Apionem (um 93/6) gibt Josephus denen eine Antwort, die das Alter seiner Rasse in Zweifel ziehen oder ihre Glaubenslehren verleumden: Buch 1 stellt das Alter des hebräischen Volkes fest, indem es sich auf die Autorität des Manetho, Menander v. Ephesus, Dion, Philostratos u. Berosus beruft. Buch 2 antwortet auf die gegen die Juden von Apion vorgebrachten Anschuldigungen: Feindschaft gegen die alexandrinischen Götter; Weigerung, den Kaisern Statuen zu errichten; Ritualmord; Mangel an staatsbürgerlicher Gesinnung; Tieropfer; Beschneidung usw. Das Buch enthält auch eine Apologie des mosaischen Werkes, dessen Größe u. Schönheit es aufzeigt. — Philo hat gleichfalls eine Apologie zugunsten des Judentums geschrieben, die verloren ist; er hat aber überhaupt sein ganzes Leben u. alle seine Schriften der Verteidigung des Judentums geweiht. Seiner geistigen Formung nach ist er richtiger Grieche; er ist völlig durchdrungen vom Platonismus u. Stoizismus u. versteift sich darauf, im Pentateuch dank den Methoden der allegorischen Interpretation die Lehren der hellenistischen Philosophie zu finden. Aber seine ganze Seele ist tiefjüdisch, u. wenn er die Leichtigkeit beweisen will, mit der das Gesetz in der griechischen Philosophie seine Erklärung findet, ist das von seiner Seite aus kein Akt des Verzichtes oder ein Nachgeben. Ganz im Gegenteil; denn er erklärt, daß die von Heraklit vertretene Lehre der Gegensätze in Wirklichkeit eine Erfindung des Moses ist (qu. rer. div. her. 214) u. daß der Eifer der Stoiker für die Tugend wiederum auf Moses zurückgehe (qu. in Gen. 4, 167); daß ferner die ganze Welt die durch das ‚Gesetz' vorgeschriebene Sabbatruhe einhält, während doch jede griechische Stadt ihren eigenen Gesetzen folgt (v. Mos. 2, 20); daß kurzum die Griechen im Grunde nur intelligente Nachahmer sind. In der Abhandlung De vita contemplativa hebt Philo die Vollkommenheit des Lebens hervor, das die Therapeuten führen u. nimmt die im Buch der Weisheit gebrauchten klassischen Argumente gegen den Götzendienst wieder auf; er sagt, daß die Therapeuten hoch über den vulgären Frommen stehen, die den vier Elementen einen Kult erweisen als ob es Götter wären; sie beten auch nicht die Sterne an; sie haben nur Verachtung für die Halbgötter des Heidentums; sie spotten über die Götzendiener, die sich vor den Werken ihrer eigenen Hände verneigen.

C. Christlich. I. Paulus. Seit dem Beginn der christlichen Glaubensverkündigung hatte die neue Religion das Heidentum zu bekämpfen. Der tätigste der Apostel, Paulus, war, obwohl von Haus aus Jude, mit den Methoden u. Lehren des Hellenismus vertraut. Obwohl er es ablehnte, sich bei der Verkündigung des Evangeliums auf die trügerische Hilfe menschlicher Weisheit zu stützen (1 Cor. 2, 1ff), mußte er

gleichwohl zwangsläufig zur Bekehrung der Heiden eine Anzahl aus der griechischen Tradition stammende Argumente gebrauchen. Seine Briefe, die nur Gelegenheitsschriften sind, können noch kein sicheres Bild seiner Predigt geben; wohl aber sind die in Act. 14, 15/8; 17, 22/32 wiedergegebenen Reden, selbst wenn sie ihre letzte Formung dem Verfasser der Acta verdanken, für die Erklärung der christlichen Apologetik von höchster Bedeutung. In Lystra verdammen Paulus u. Barnabas die falschen Götter u. beweisen die Existenz Gottes aus seinen Wohltaten, dem Regen u. den fruchtbaren Jahreszeiten, dem Nahrungsüberfluß u. der Freude, die die Herzen erfüllt. In Athen ist das Gespräch des Paulus noch aufschlußreicher: wenn die Athener die unbekannten Götter anbeten, dann will ihnen Paulus den zeigen, den sie nicht kennen, den, der Himmel u. Erde gemacht hat, den, von dem wir Sein, Bewegung u. Leben haben. Der Einfluß des Stoizismus wird hier offenbar, u. der Apostel denkt nicht daran, ihn zu verbergen, denn er beruft sich ausdrücklich auf das Zeugnis eines Dichters, des Aratos v. Soloi. Wahrscheinlich behielt die christliche Predigt sehr lange Zeit den Charakter, den ihr die ersten Verkündiger gegeben hatten. Geschriebene Spuren hat sie nicht hinterlassen.

II. Apologeten des 2. Jh. Seit der 1. Hälfte des 2. Jh. mußte das Christentum, das damals infolge seiner starken Ausbreitung die öffentliche Meinung zu beunruhigen begann, anfangen, in Apologien populäre Verdächtigungen oder amtliche Anklagen zu widerlegen u. die Loyalität der christlichen Lehre nachzuweisen. Es ist möglich, daß der älteste Zeuge des apologetischen Genos das Κήρυγμα Πέτρου ist, von dem nur einige Fragmente erhalten sind. Gott wurde hier dargestellt als Einziger u. Schöpfer, als unsichtbar u. alles sehend, den nichts enthalten kann u. der selbst alles enthält, der nichts nötig hat u. den alle nötig haben, durch den alles existiert, erhaben über alle menschlichen Begriffe, ewig, unvergänglich u. ungeworden (E. Preuschen, Antilegomena[2] [1905] fr. 1). Die Christen stellen das neue Volk dar, das dritte Geschlecht, das mit seiner Gottesverehrung den Platz des Judentums u. des ebenso überlebten Hellenismus einnimmt (fr. 5; vgl. Harnack, Miss. 1, 264ff). — Quadratus, der um 125 schrieb, ist uns nur durch das Zeugnis des Eusebius (h. e. 4, 3, 1) bekannt; von seiner Apologie wissen wir nur, daß er darin die von Jesus wunderbar Geheilten erwähnte, von denen einige bis zu seiner Zeit gelebt hätten. — Der älteste Apologet, dessen Werk erhalten ist, ist Aristides v. Athen, der Zeitgenosse des Quadratus. Aristides stellte zuerst durch Argumente, die aus dem populären Stoizismus stammten, fest, daß der wahre Gott, der sich in der Welt offenbart, ewig, unvergänglich u. vollkommen sein muß. Von den 4 Klassen, in die sich die Menschheit teilt, haben die Barbaren die Elemente oder berühmte Männer als Götter geehrt; die Griechen haben sich Götter geschaffen, die allen Leidenschaften unterworfen sind; die Juden, die den wahren Gott erkannten, haben ihm einen kindischen Kult erwiesen u. die Engel mehr geehrt; die Christen allein dienen Gott mit reinem Gewissen u. führen ein seiner würdiges Leben. Die gegen das Heidentum vorgebrachten Argumente sind solche, wie man sie überall antrifft, u. es ist nicht unwahrscheinlich, daß Aristides irgendein Handbuch heidnischer Polemik zur Verfügung gehabt hat. — Viel origineller ist der Philosoph Justin, von dem wir 2 Apologien u. einen antijüdischen polemisierenden Dialog mit Tryphon (150/60) besitzen. Justin hat in seiner heidnischen Zeit eine gewisse philosophische Bildung empfangen; er ist durch verschiedene Schulen hindurchgegangen, ehe er beim Platonismus landete, der ihm die Existenz der unsichtbaren Wirklichkeiten erschloß. Christ geworden, übernahm er die Verteidigung seiner Glaubensgenossen vor Kaiser, Senat u. römischem Volk (apol. 1, 1). Es ist wahrscheinlich, daß die Adressaten das Buch Justins gar nicht kennenlernten; aber die hier offen geäußerte Absicht, die Argumente des Christentums weitesten Kreisen bekannt zu machen, hat Epoche gemacht. Justin ist ungewöhnlich selbständig. Zweifellos findet man bei ihm die klassischen Beweise gegen die Götzenbilder (apol. 1, 9, 4) u. gegen die stoische Lehre von der εἱμαρμένη (apol. 1, 43; apol. 2, 7, 8); wenn er auch einige Dialoge Platons selbst gelesen haben kann, so hat er doch sicher auch Handbücher oder Florilegien gebraucht. Aber er gibt allen Argumenten eine persönliche Wendung, u. die 2. Apologie verwendet zugunsten des Christentums einige stoische Thesen, die geeignet waren, die wohlwollende Aufmerksamkeit Marc Aurels zu erregen. Ebenso ist bemerkenswert, daß Justin behauptet, die heidnischen Weisen hätten zumindest einen Teil der Wahrheit gekannt, soweit sie, so sagt er, am ‚Logos' teilgehabt haben (apol. 2, 13, 3); *Rationes seminales. — Tatian, der Schüler des Justin, ist diesem nicht ebenbürtig; Tatian ist mehr Christ als Philosoph, u. seine ‚Rede an die Griechen', um 170 geschrieben, gleicht in vielen Zügen einem der öffentlichen Vorträge, wie

sie Aelius Aristides zu halten pflegte. Die Oratio ist vor allem eine Widerlegung des Heidentums, eine Kritik am Götzendienst, ja eine Verurteilung der gesamten griechisch-römischen Kultur. Tatian schöpft mit vollen Händen aus der älteren Literatur. Er verwendet zugunsten des Christentums die Argumente, die die Kyniker oder Stoiker in die Polemik eingeführt hatten; die bei ihm sehr beliebte Anleihe-Theorie war schon von Josephus (c. Ap.) entwickelt u. im 2. Jh. klassisch geworden (Luc. fug. 6). — Athenagoras verfaßt um 177 sein ‚Bittgesuch'; er bildet den stärksten Gegensatz zu Tatian. Er ist ebenso maßvoll u. ruhig, wie jener leidenschaftlich, u. er zeigt gegenüber der hellenistischen Weisheit ebenso große Sympathie wie Tatian Feindseligkeit. Athenagoras will auf drei Beschwerden antworten, die man allgemein gegen die Christen erhebt, die des Atheismus, Kannibalismus u. Inzests; in Wirklichkeit hält er sich vor allem an die Widerlegung des Atheismus u. bekämpft ausführlich die Fabeln des Heidentums, den Anthropomorphismus u. die Idolatrie, nachdem er die Beweise für den Monotheismus vorgetragen hat. Allenthalben stützt A. sich auf alte Texte, zitiert Euripides, Sophokles, Philolaos, Lysis, Opsimos, Platon, Aristoteles u. die Stoiker. Von Apollodor entlehnt er, was jener über die Mythologie u. die Kulte bringt; häufig benutzt er Herodot. Seine Zitate stammen nicht immer aus erster Hand, obwohl er einige Dialoge Platons gelesen haben kann. Auch zieht er guten Glaubens Fälschungen heran. Meistens schreibt er Florilegien aus. Trotz allem weiß er den von ihm gebrauchten alten Argumenten eine persönliche Note zu geben. — Die 3 Bücher des Theophilos v. Antiochien, die Autolycus gewidmet sind, stellen die letzte der großen griechischen Apologien des 2. Jh. dar: man hat sie ungünstig beurteilt u. mit Recht; Theophilos ist kein großes Talent u. schreibt zu hastig. Jedoch ist sein Werk nicht uninteressant; wenn hier die heidnischen Irrtümer u. die den Christen gemachten Vorwürfe (Inzest, Kannibalismus, Wahnsinn, Dummheit) mit den alten Argumenten zurückgewiesen werden, wird doch nachdrücklicher, als es bis dahin geschah, auf dem Alter der hl. Bücher der Christen im Vergleich zu der profanen Literatur bestanden.

III. Apologeten des 3. Jh. usw. Clemens Alex. ist kein Apologet im engeren Sinne. Jedoch gehört sein Protreptikos trotzdem in die Reihe der apologetischen Werke; wie der Titel anzeigt, handelt es sich um eine an die Heiden gerichtete Ermahnung zur Bekehrung. Clemens Alex. beruft sich weit mehr als seine Vorgänger auf die Zeugnisse der griechischen Dichter oder Philosophen. Auch er entwickelt das Anleihe-Argument, aber ohne Überheblichkeit oder Bosheit; denn er zeigt sich für den echten Hellenismus weitgehend aufnahmebereit, in dem er einen Bundesgenossen des Christentums in seinem Kampf gegen die falschen Götter sieht; derselbe Geist findet sich übrigens im Paidagogos wieder, worin ausgiebig Musonius verwertet ist. Nirgendwo findet man eine solch freimütig eingestandene Vorliebe für die Errungenschaften der Philosophie wie bei Clemens. — Fast gleichzeitig mit Clemens Alex. sind die ersten Versuche lateinischer Apologetik gemacht worden, u. diese Versuche sind sofort Meisterstücke. Der Octavius des Minucius Felix empfiehlt sich durch die Reinheit des Stils, die Eleganz des Vortrags, die Vornehmheit der Sprache; die Apologetik Tertullians durch die zwingende Kraft der Argumente, den Glanz der Formulierung, die Stärke u. Klarheit des Denkens. Die beiden Werke stehen in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander, doch ist man mit der Diskussion über die Art dieser Abhängigkeit noch nicht zu Ende. Auf jeden Fall sind Minucius Felix wie Tertullian gelehrte Männer, die viel gelesen haben u. auch ihrerseits die klassischen Argumente zur Widerlegung des Götzendienstes anwenden. Nur steht Minucius Felix den Philosophen wohlwollend gegenüber, während Tertullian sie verdammt. Zwischen beiden herrscht ein ähnlicher Gegensatz wie zwischen Justin u. Tatian. — Um 248 erscheint die wichtigste der christlichen Apologien, die Schrift ‚C. Celsum' des Origenes. Das Buch trägt einen ganz neuen Charakter; zum ersten Male stehen wir vor einer genauen, ins Einzelne gehenden Widerlegung eines gegen das Christentum gerichteten Buches. Das ‚Wahre Wort' des Celsus war um 178 verfaßt, u. es ist möglich, daß das Buch Vorbilder hatte, aber darüber weiß man nichts Bestimmtes. Jedenfalls hatte niemand vor Celsus eine solche Fülle von Argumenten gegen das Juden- u. Christentum gesammelt. Orig. antwortet auf alle von Celsus erhobenen Einwendungen. Man hat richtig bemerkt, daß die beiden Gegner eine gemeinsame Weltanschauung besitzen, daß sie auf dem Gebiet der Vernunftprinzipien leicht übereinstimmen. Um so schärfer sind ihre Gegensätze hinsichtlich des Christentums. — Zu Beginn des 4. Jh. nehmen Arnobius u. Lactanz im Abendland die Tradition der Apologetik wieder auf, der Cyprian v. Karthago in seinen Schriften Quod idola dii non sint u. Ad Demetrianum nur

bescheidene Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Adversus nationes betitelt sich ein heftiges Pamphlet des Arnobius gegen die heidnischen Kulte; vieles verdankt er Clemens Alex., auch Lucretius u. Cornelius Labeo. Die Institutiones divinae des Lactanz sind besser komponiert u. viel ausführlicher. Lactanz ist ein Sohn der Vergangenheit; er hat dem Arsenal der alten Widerlegungen nahezu nichts mehr hinzugefügt. — Nach ihm gibt es nichts Wichtiges mehr aufzuzeigen: Porphyrius, Hierocles, der Kaiser Julian schrieben gegen die Christen dickleibige Werke, die heute verschwunden sind. Natürlich hat man sich auch mit ihrer Widerlegung befaßt. Das geschieht bei Eusebius v. Caesarea, Makarius Magnes, Cyrill v. Alexandrien u. noch manchen anderen. Hieronymus zB. nimmt oft Gelegenheit, Porphyrius zu bekämpfen. Aber die Zusammenstöße liegen fortan auf dem Gebiet der Bibelkritik, die christlichen Apologeten haben sich nunmehr in diesem neuen Bereich zu schlagen. Hier schulden sie im Ganzen der Vergangenheit viel weniger als ihre Vorgänger. Der letzte Name, der hier zu nennen ist, ist der Theodorets v. Cyrus. Das Werk Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων ist eine ziemlich armselige Summe der in der Vergangenheit gebräuchlichen Argumente; das Heidentum ist schon tot, als Theodoret dieses Werk beginnt; man fühlt bei der Lektüre, daß er nicht mehr auf tatsächlich vorhandene Vorurteile antwortet. — Weitere Einzelheiten: *Glaubensverteidigung, *Polemik (antiheidnische), *Polemik (antijüdische).

E. Bratke, Das sog. Religionsgespräch am Hof der Sassaniden = TU NF 4, 3 (1899) 129ff. – W. Bousset, Religion des Judentums[3] (1926). – Christ 2, 2[6], 1276/9. – Geffcken, Apologeten, besonders IX/XLIII (Einleitung) u. 239/322 (Die Entwicklung der Apologetik in der Folgezeit). – M. J. Lagrange, Le judaisme avant Jésus-Christ (Paris 1931). – J. Lortz, Tertullian als Apologet 1 (1927); 2 (1928). – A. Miura-Stange, Celsus u. Origenes, Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung (1926). – A. Puech, Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère (Paris 1912). – Wendland, Kultur. *G. Bardy**.

Apolysis (ἀπόλυσις) s. Entlassung (liturgische).

Apolytrosis (ἀπολύτρωσις; Vulgata: redemptio) ist von λύτρον (Lösegeld) u. dem davon gebildeten Verbum λυτρόω abzuleiten. Es bedeutet ursprünglich die Loskaufung im rechtlich-geschäftlichen Sinne (Plut. Pompei. 24; Ep. Aristeae 12. 33 u. ö.).

A. Neues Test. Im NT ist das Wort in einem allgemeineren Sinne verstanden, so daß an ein Lösegeld nicht mehr zu denken ist u. ἀπολύτρωσις ‚Befreiung', ‚Erlösung' bedeutet (so schon Dan. 4, 34 LXX: ὁ χρόνος μου τῆς ἀπολυτρώσεως ἦλθε). Oft hat es eschatologische Bedeutung: Lc. 21, 28; Rom. 8, 23; Eph. 1, 14; 4, 30. Die ἀ. ist im NT in dem Sinne persönlich gedacht, daß der Mensch als Person von seiner Not, die zuletzt in seiner Schuld vor Gott besteht, befreit, nicht etwa nur seine Natur von dem auf ihr lastenden Verhängnis der Vergänglichkeit errettet wird. In dieser Bedeutung ist ἀ. ein hervortretender Terminus in der Verkündigung des Paulus (Rom. 3, 24; 8, 23; Col. 1, 14; Eph. 1, 7; 1 Cor. 1, 10). Die Gleichsetzung von ἀ. u. Sündenvergebung Col. 1, 14; Eph. 1, 47, die den Inhalt des Wortes nicht erschöpfen, aber die Hauptsache herausheben soll, zeigt den speziellen Sinn des Wortes bei Paulus. Diese soteriologische Bedeutung ist ebenso wie die eschatologische eine besondere Ausprägung der allgemeineren ‚Befreiung'. Beide ergänzen sich deshalb. Der Hebräerbrief hat ἀ. in seiner soteriologischen Bedeutung 9, 15, in einer allgemeineren 11, 35. Bei Mt., Mc., Joh. u. in den katholischen Briefen fehlt es. Mit dem deutschen Wort ‚Erlösung' kann man das ntliche ἀ. nicht einfach gleichsetzen, da ‚Erlösung' im deutschen Sprachgebrauch schon recht abgeblaßt ist.

B. Heidn. Hellenismus. In der religiösen Sprache des heidnischen Hellenismus tritt ἀ. nicht hervor. Es kann die sakrale Sklavenfreilassung bezeichnen (R. Herzog, Koische Forschungen u. Funde [1899] 39f), aber eine Belegstelle dafür, daß es im heidnischen Hellenismus die persönliche Befreiung des Menschen in religiöser Beziehung bedeutete, ist nicht beigebracht. Zu einem bedeutungsvollen religiösen Terminus ist das Wort erst im Christentum geworden. Erst in diesem gab es eine (Glaubens-) Wirklichkeit, die die Bezeichnung durch das Wort ἀ. erforderte.

C. Patristik. In den apostolischen Vätern fehlt ἀ. Bei den Kirchenvätern hat der Begriff ἀ. keine erhebliche Bedeutung erlangt, so daß er eigenartig fortgebildet worden wäre. Umgekehrt liegt es nach dem Zeugnis des Irenäus bei den gnostischen Markosiern (ὅσοι γάρ εἰσιν ταύτης τῆς γνώμης μυσταγωγοί, τοσαῦται καὶ ἀπολυτρώσεις [haer. 1, 21, 1]). Die einen unterscheiden die ἀ. von der Taufe des sichtbaren Jesus, die die Vergebung der Sünden bringt, als das, was von dem in ihm herabgekommenen Christus stammt u. zur Vollendung führt (1, 21, 2). Für andere ist eine Besprengung mit Wasser u. Öl die ἀ. Noch andere verlegen die τελεία ἀ. in die ἐπίγνωσις τοῦ ἀρρήτου μεγέθους. In ihren Taufformeln kommt das Wort mehrfach vor (1, 21, 3).

PROCKSCH u. BÜCHSEL, Art. λύω usw.: ThWb 4, 329/59. – J. WIRTZ, Die Lehre von der Apolytrosis. Diss. Freiburg (1906). *F. Büchsel.*

Apophthegma. A. Nichtchristlich. I. Begriff. Das Wort ἀπόφθεγμα, das von ἀποφθέγγομαι (ursprüngliche Bedeutung: geradeheraus u. kräftig Bescheid sagen; vgl. Gemoll 1) abzuleiten ist u. zuerst bei Xenoph. Hell. 2, 3, 56 gebraucht wird, bezeichnet eine treffende Replik oder genauer: einen pointierten Ausspruch, der durch die Angabe, von wem u. unter welchen Umständen er getan wurde, eingeleitet wird (vgl. Horna 75f). Das A. entspricht also etwa unserer ‚Anekdote'. Beispiel: ‚Als Archelaos von einem schwatzhaften Friseur gefragt wurde, wie er ihm die Haare schneiden solle, antwortete Archelaos: »Schweigend«' (Plut. apophth. reg. 177a). Oder: ‚Als Lysander in Samothrake das Orakel befragte, forderte der Priester ihn auf, die schlimmste Tat, die er im Leben begangen habe, zu bekennen. Darauf fragte jener: »Bist du es, der dies Bekenntnis verlangt, oder sind es die Götter?« Der Priester antwortete: »Die Götter.« Darauf Lysander: »Dann hebe du dich fort; jenen werde ich es schon sagen, wenn sie mich danach fragen«' (Plut. apophth. Lacon. 229d). Die Lateiner benennen diese literarische Kategorie entweder mit dem griech. Wort oder sie bedienen sich des Ausdrucks dictum (Cic. off. 1, 29, 104; Cic. bei Macrob. sat. 2, 1, 14). — Mit dem A. deckt sich zT. das Apomnemoneuma (ἀπομνημόνευμα). Darunter verstehen die Alten einen wirklich oder angeblich auf persönlicher Erinnerung beruhenden, also in seiner Zuverlässigkeit besonders verbürgten Bericht über Ausspruch, Gespräch oder Handlung einer hervorragenden Persönlichkeit (vgl. Schwartz 171). Soweit die ἀπομνημονεύματα, die man deutsch etwa als ‚Denkwürdigkeiten' bezeichnen kann, sich also auf pointierte Aussprüche beziehen, fallen sie zugleich unter den Begriff des Apophth. Das klass. Latein hatte für ἀπομν. keinen eigenen Ausdruck; das Wort ‚memorabilia', das heute bei latein. Anführung von Xenophons 'Απομνημονεύματα zur Wiedergabe des griech. Wortes verwandt wird, ist erst im 16. Jh. geprägt worden (vgl. K. Münscher, Xenophon = Philol. Suppl. 13, 2 [1920] 20_3). — Verwandt mit dem A. ist auch die Gnome (γνώμη). Dieses Wort bezeichnet technisch einen von einem Philosophen oder Dichter geprägten Spruch mit allgemein gültigem, auf das sittliche oder lebenskluge Verhalten des Menschen bezüglichem Inhalt (vgl. Horna 74f). Der entsprechende lateinische Ausdruck ist sententia (Quintil. inst. 8, 5, 3). Beispiel: ‚Rede dann, wenn Schweigen nicht am Platze ist' (Sext. sent. 161, ed. Elter: Univ. Progr. Bonn 1891/2, XIII). Oder: ‚Dem weisen Manne ist die ganze Erde Vaterland' (Clitarch. sent. ed. Elter aO. XLI, 33). Ist die Gnome in die Form eines Gleichnisses gekleidet, so spricht man von einem ὅμοιον oder ὁμοίωμα; Beispiel: ‚Verderblich ist für edlen Wein schlechtes Wasser u. für einen rechtschaffenen Menschen liederlicher Umgang' (Gnomica homoeomata ed. Elter: Univ. Progr. Bonn 1904, 19* nr. 94). Weiteres hierzu: *Spruchliteratur. — Es gab ursprünglich einen Begriff, der Apophthegma, Apomnemoneuma u. Gnome in einer bestimmten Beziehung zusammenfaßte, die Chrie (χρεία, Bedarf). Dieses Wort bezeichnet von Haus aus das, was man zu irgend etwas nötig hat. Als erster hat anscheinend der Kyniker Metrokles das Wort zur Bezeichnung einer Sammlung von ausgewählten u. knapp formulierten Apophthegmen, Apomnemoneumata u. Gnomen verwandt, die man sich, möglichst schon in der Schule, einprägt, um daran in allen späteren Lebenslagen einen Halt zu haben. Dieser ursprüngliche Sinn ist aber nach u. nach vergessen worden. In der römischen Kaiserzeit fällt die Chrie schließlich praktisch mit der Gnome zusammen, wie auch die Verwendung des Wortes sententia durch die Lateiner beweist (vgl. Fritz 88f). Überhaupt wird ja bei sämtlichen soeben angeführten literarischen Kategorien beachtet werden müssen, daß die schriftstellerische Praxis die von der Theorie aufgestellten Grenzen nicht immer genau eingehalten hat.

II. Apophthegmen-Sammlungen. In der vorchristl. Antike werden besonders 2 Werke, die als Bestandteile des Corpus der Moralia Plutarchs überliefert sind, in ihrem Titel ausdrücklich als A.-Sammlungen bezeichnet: die ‚Apophthegmata regum et imperatorum' bringen in ungefähr zeitlicher Ordnung Aussprüche von Orientalen, Griechen u. Römern, die bis zu Kaiser Augustus hinabführen; die ‚Apophthegmata Laconica' enthalten zunächst, nach dem Alphabet der Verfassernamen geordnet, knappe Sentenzen von bedeutenden Spartanern, dann ebensolche von ungenannten Vertretern des gleichen Volkes; in beiden Sammlungen ist der technische Begriff des A. tatsächlich erfüllt. Die Frage, ob die beiden Sammlungen von Plutarch selbst oder von einem Späteren auf Grund der an Apophthegmen reichen Schriften Plutarchs angelegt worden sind, ist im wesentlichen im letzteren Sinne geklärt (vgl. F. Steinleitner, Die

Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike [1913] 70/2; Christ 2^6, 513f. 1090). — Aus dem unter I Gesagten ergibt sich, daß Sentenzen, die dem Begriff des A. entsprechen, auch in den Sammlungen von Apomnemoneumata u. Chrien zu finden sein müssen. Die früheste Sammlung der ersteren Art sind die Denkwürdigkeiten des Ion v. Chios, die freilich, weil sie auf der Reise gesammelt sind, den Titel ,Ἐπιδημίαι‘ tragen. Die berühmteste Sammlung dieser Art sind aber Xenophons ,Memorabilia‘, die bekanntlich eine apologetische Tendenz zugunsten ihres Helden Sokrates verfolgen; in diesem Buch überwiegen begreiflicherweise die Dialoge, doch sind auch echte Apophthegmen mitgeteilt (vgl. etwa 1, 6, 15). Nicht erhalten sind die Apomnemoneumata des Krates, die Zenon v. Kition zusammenstellte (Diog. L. 7, 4), die Apomn. des Ariston v. Chios (Diog. L. 7, 163) u. die Apomn. aus der alten Akademie aus der Feder Diodors (Diog. L. 4, 2; vgl. Schwartz 171). Lukians Leben des Demonax scheint im wesentlichen aus einer Chriensammlung komponiert worden zu sein; man findet hier neben Berichten über merkwürdige Handlungen eine große Anzahl echter A. Gleiches gilt von der Biographie des Diogenes v. Synope bei Diog. L. 6, 20/81. — Bemerkt sei noch, daß auch die in der Mischna u. Gemara gesammelten jüdischen Rabbinensprüche von den Griechen großenteils als Apophthegmen angesprochen worden wären.

B. Christlich. Das A. hat vielleicht schon in den ,Logia Jesu‘, wenn es diese von manchen vermutete Grundlage der synoptischen Evangelien wirklich gegeben hat, eine erste christliche Vertretung gefunden (vgl. etwa Deißmann, LO 363/7). Beiläufig sei bemerkt, daß in der Apologetik des 2. Jh. die Evangelien als ,Apomnemoneumata‘ bezeichnet werden (vgl. Tatian. or. 21; ferner Justin. apol. 1, 33; Orig. c. Cels. 7, 54; dazu Schwartz 171). — Zu einer bemerkenswerten Blüte gelangt das A. im 5. Jh. u. in der unmittelbar nachfolgenden Zeit im Bereich des östlichen Christentums. Damals entsteht die Sammlung der ,Apophthegmata patrum‘, in der die asketischen Lehrsprüche der älteren ägyptischen Wüstenmönche zusammengefaßt sind. Diese Aussprüche wollen Loslösung von der Welt, Gottesfurcht, beständiges Fasten, Liebe zu Keuschheit, Demut u. Stillschweigen, sowie Kampf gegen die Versuchungen u. gegen den Teufel selbst predigen. Der Geist, der hier weiterlebt, ist vorwiegend der des Mönchtums der Sketischen Wüste; Ammon, Makarius, Pambo, Arsenius, Bessarion sind seine führenden Vertreter. Man findet in den von den A. patrum überlieferten Äußerungen Rauheit u. Einfachheit; viele stellen daher diese Sprüche als Zeugnisse des ursprünglichen Mönchtums über die mehr oder weniger glättenden Darstellungen des Athanasius, Hieronymus, Palladius u. Cassian (vgl. etwa Heussi). — Über die Entstehung der Sammlung läßt sich nach den Forschungen Boussets u. Späterer etwa folgendes sagen: Wahrscheinlich kursierten schon in der 2. Hälfte des 4. Jh. in Ägypten Anekdoten über die bekanntesten Einsiedler; man wiederholte ihre Lehrsprüche u. erzählte sich von besonders merkwürdigen Handlungen. Einige literarisch geschulte Mönche (vgl. Heussi 143_1) kamen dann auf den Gedanken, Taten u. Äußerungen dieser Art niederzuschreiben, zunächst zum geistlichen Nutzen weiterer Kreise, dann aber auch als nützliche Propagandamittel zugunsten des asketischen Lebens. Solche Sammlungen waren sicher schon Palladius u. Cassian bekannt. Seit dem 1. Drittel des 5. Jh. muß es Sammlungen in koptischer, syrischer u. griechischer Sprache gegeben haben. Gegen Ende des 5. u. im Laufe des 6. Jh. bildeten sich verschiedenartig angelegte große Repertorien, von denen einige erhalten sind. — Wir besitzen an 1. Stelle eine Sammlung, welche die A. nach dem Alphabet der Asketennamen ordnet (,Alphabeticum‘). Diese griechisch geschriebene Sammlung ist erstmalig von Cotelier 1, 338/712 abgedruckt worden; wiederabgedruckt PG 65, 71/440. Die anonym überlieferten Vätersprüche, die der Redaktor des Alphabeticums, wie die Vorrede ankündigt, in eigenen Kapiteln am Schluß zusammengestellt hat, fehlen bei Cotelier; sie sind von F. Nau: RevOrChr 1907/13, teilweise mit französischer Übersetzung, herausgegeben worden (s. auch PO 8, 164/84). — Neben der alphabetischen Sammlung haben wir eine andere, in denen die A. nach den Tugenden oder Lastern, die in ihnen behandelt werden, geordnet sind (zB. de quiete, de continentia, de fornicatione usw.). Wohl kann man mit Sicherheit sagen, daß eine in dieser Weise eingerichtete griechische Sammlung einst existiert hat, denn Phot. bibl. 198 (PG 53, 663) spielt darauf an; aber unter den gedruckten Texten finden sich nur Fassungen in anderen Sprachen: a) eine von Rosweyde als Buch 5 u. 6 seiner Vitae patrum (Antw. 1615) unter dem Titel Verba seniorum veröffentlichte lateinische Version (PG 73, 855 bis 1022); b) eine armenische, veröffentlicht von den

Mechitaristen in Venedig 1855; c) eine koptische, von der G. Zoega, Catalogus cod. copt. qui in Museo Borgiano asservantur (Rom 1810) handelt; d) verschiedene syrische Versionen, aus denen die aus dem 7. Jh. stammende des Anân-Ishôt, aufgenommen als Buch 4 in dessen ‚Paradies', durch Budge bekannt geworden ist (E. A. W. Budge, The Book of Paradise 2 [Lond. 1904] mit englischer Übersetzung, die 1907 auch allein erschien; Neubearbeitung von Edition u. Übersetzung der A. allein unter dem Titel The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt [Oxf. 1934]). — Neben der alphabetischen u. der eben genannten systematischen Sammlung gibt es noch eine dritte, ebenfalls stofflich geordnete, von der bisher nur eine lateinische Übertragung greifbar ist; sie umfaßt 44 Kapitel. Rosweyde hat sie als Buch 7 seinen Vitae patrum (PL 73, 1025/66) einverleibt. Diese Fassung soll von dem Diakon Paschasius um 500 auf Befehl seines Abtes Martin geschaffen worden sein. Man findet manche ihrer A. in nicht methodisch angelegten Kompilationen wieder; so allein 200 in Buch 3 der Vita patrum Rosweydes. — Man darf übrigens nicht glauben, daß von diesen einmal angelegten Sammlungen jede ein unteilbares Ganze gebildet hätte. Mehr als einmal wurden Stücke herausgelöst u. allein in Umlauf gesetzt. A. Wilmart hat in verschiedenen lateinischen Hss. 36 sehr knappe Sentenzen gefunden, die gewöhnlich mit den Worten, ait senex', ‚inquisitus senex respondit', ‚aiebant senes' beginnen u. noch nicht ediert sind; W. glaubt, daß sie den Rest darstellen, der nach Aufteilung des Gesamtstoffes nach didaktischen Gesichtspunkten übriggeblieben ist (RBén 34 [1922] 185/98). — Es ist schwer zu entscheiden, welche die älteste all dieser Rezensionen ist. Außerdem gibt es noch unveröffentlichte Versionen in arabischer (G. Graf: OChrNS 5 [1915] 314/8), äthiopischer (BHO nr. 880), armenischer (Bousset, Apophth. 94/128. 150/72) u. georgischer Sprache (P. Peeters: AnalBoll 42 [1924] 432). Man sieht an der reichen u. vielgestaltigen Überlieferung, welcher Beliebtheit sich diese Erbauungsliteratur erfreute. Da, wie schon angedeutet, die Apophth. patr. gelegentlich auch von Taten der Wüstenväter sprechen, ist der strenge Begriff des Apophth. nicht immer erfüllt.

C. Verhältnis der christl. zu den vorchristl. Sammlungen. Die Frage, wie weit die Apophth. patrum motivisch oder formal von der vorchristlichen Literatur beeinflußt sind, ist noch nicht untersucht. Eine Klassifizierung der Sprüche, die aber nicht von antiken Kategorien ausgeht, bei Heussi 146/51; hier 153 auch der Hinweis auf einige Apophth., die vielleicht auf älteres Spruchgut zurückgehen. Daß die Apophth.-Sammlungen der christl. Spätzeit teilweise nach dem Muster der heidnischen angelegt sind, ergibt sich aus dem oben Gesagten.

K. Bielohlawek, Hypotheke u. Gnome. Untersuchungen über die griech. Weisheitsdichtung der vorhellenist. Zeit = Philol. Suppl. 32, 3 (1940). – W. Bousset, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums (1922), grundlegend (dazu P. Peeters: AnalBoll 42 [1924] 430 –445); Die Textuberlieferung der A.: Festgabe A. Harnack (1921) 102/16. – F. Cavallera, Art. A.: Dictionnaire de spiritualité 1, 765/70. – W. Gemoll, Das A. (1924); unklar in den Begriffsbestimmungen, ignoriert die A. patrum. – Th. Hermann, Einige bemerkenswerte Fragmente zu den griechischen A.: ZNW 23 (1924) 102/9. – I. Herwegen, Väterspruch u. Mönchsregel (1937). – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936) 104/8. 132/280. – K. Horna-K. v. Fritz, Art. Gnome: PW Suppl. 6, 74/90. – J. Lebreton, Chronique d'histoire des origines chrétiennes. IV. Les Origines du monachisme: RechScRel 14 (1924) 357/64. – R. Reitzenstein, Historia Monachorum (1916) 3. 5f u. ö. – A. H. Salonius, Vitae Patrum (Lund 1920). – E. Schwartz, Art. Ἀπομνημονεύματα: PW 2, 170f. – Viller-Rahner 115/21 (dort weitere Literatur).

A u. C: *Th. Klauser;* B: *P. de Labriolle*†*.

Apopompe s. Epipompe.

Apostasie. Ἀποστασία, späte Nebenform von ἀπόστασις, bedeutet Aufstand, Abfall; das Wort kommt vor bei Plut. Galba 1 u. Dion. Hal. 7, 1. Ἀποστάτης ist der Deserteur, Rebell (Polyb. 5, 57, 4; Plut. Cim. 10). Im Sinn von ‚Aufruhr gegen Gott' kommt ἀποστασία auch in der LXX (Jos. 22, 22) vor; apostata findet sich in der Itala (Cod. Lugd. Num. 14, 9; Vulg.: rebelles). — Apostasie ist nach heutigem Sprachgebrauch die Aufgabe des christl. Glaubens nach Empfang der Taufe. Während der ersten christl. Jhh. hatte das Wort aber noch nicht diesen engen Sinn. So bezeichnet Tert. gelegentlich die Juden als apostatae filii (pud. 8). Anderswo (praescr. 4, 5; 41, 6) scheint er damit die Häretiker zu meinen; vgl. adv. Valent. 1: Valentiniani frequentissimum plane collegium inter haereticos, quia plurimum ex apostatis veritatis. Von Saul sagt er (an. 11, 5): mali spiritus postea vertit in alium virum, in apostatam scilicet. Einmal (an. 2, 3) ist die Rede von apostatarum spirituum, d. h. abtrünnigen Engeln. Im heutigen Sinn ist das Wort gebraucht pud. 6 u. 9 (CSEL 20, 229, 7; 237, 3. 8). — Erst bei Cyprian erfährt das Wort eine stärkere Festlegung auf die Bedeu-

tung ‚vom christl. Glauben Abgefallener'; es wird jetzt bevorzugt auf die Christen angewandt, die in der Verfolgung zum Heidentum zurückgekehrt sind (ep. 57, 3, 1: eos qui vel apostaverunt et ad saeculum cui renuntiaverant reversi gentiliter vivant). Es ist möglich, daß der Fall des Kaisers Julian, des sog. Apostata (Aug. civ. Dei 5, 22; ep. 105, 2, 10), dazu beigetragen hat, den vorher noch schwankenden Sinn des Ausdrucks endgültig festzulegen. — Die Kirche hat die Apostasie von jeher sehr streng beurteilt. Ob sie bis etwa Mitte des 3. Jh. als unvergebbar angesehen oder durch lebenslängliche Buße doch gesühnt werden konnte, ist strittig (zuletzt in eingehender Erörterung für die letztere Annahme B. Poschmann, Poenitentia secunda [1940]). Bei strenger kirchl. Behandlung ist es stets geblieben. Schon unter Constantius verhängte auch der Staat über zum Judentum Abgefallene eine harte Strafe, die Konfiskation (Cod. Theod. 16, 7, 7 pr. vJ. 357). Eine Reihe weiterer Dekrete gegen die A. stehen im Cod. Just. 1, 7: de apostatis. — Daß eine heidn. Kultgenossenschaft den Abfall ihrer Mitglieder als Apostasie bezeichnete, scheint nicht belegt zu sein.

V. Ermoni, Art. Abjuration: DACL 1, 1, 98/103. – Liddell-Scott, s. v. – Chr. Mohrmann, Die altchristl. Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin (Nym. 1932) 81f. 210. *P. de Labriolle*†*.

Apostasion (ἀποστάσιον): im attischen Recht das mit dem Verlust der Freiheit bestrafte Vergehen eines Freigelassenen, der die Pflichten gegen seinen früheren Herrn vernachlässigt u. sich zur Vertretung seiner Rechte einen anderen Patron gesucht hat (Demosth. 25, 65; 35, 48). In den griechischen Papyri aus Ägypten bezeichnet ἀπ. in Nachahmung demotischen Sprachgebrauchs die Übergabe beim Kauf (Mitteis-Wilcken 2, 1, 167/9), auch den Rücktritt im Prozeßverfahren (Preisigke, Fachw. 29; Wb. 1, 194). Von der Abstandsurkunde (ἀποστασίου συγγραφή) ist ἀπ. in den biblischen Wortschatz übergegangen. Βιβλίον (τοῦ) ἀποστασίου ist in der LXX (Dtn. 24, 1. 3; Jes. 50, 1; Jer. 3, 8) u. im NT (Mt. 19, 7; Mc. 10, 4) der Scheidebrief; Mt. 5, 31 einfach: ἀποστάσιον. Während die Auflösung der israelitischen Ehe in älterer Zeit durch die bloße Willenserklärung des Mannes geschah (Gen. 21, 9/14), vielleicht mit der Formel: ‚Sie ist nicht mein Weib, u. ich bin nicht ihr Mann' (Hos. 2, 4), wird seit der deuteronomischen Gesetzgebung im 7. Jh. vC. die Ausstellung eines Scheidebriefes, ספר כריתות, verlangt (Dtn. 24, 1/4; Jes. 50, 1; Jer. 3, 8). In der späteren jüdischen Literatur heißt der Scheidebrief gēṭ (von babylon. giṭṭu ‚Urkunde, Quittung'), bei Joseph. ant. 4, 8, 23: γράμματα oder 15, 7, 10: γραμμάτιον. Einzelvorschriften über Form u. Gültigkeit des Scheidebriefes finden sich im Talmudtraktat Giṭṭîn. Da die Auflösung der Ehe durchaus im Belieben des Mannes liegt, werden die Gründe für die Scheidung im Scheidebrief nicht angegeben; verlangt werden Name, Ort u. Datum. Zwei Zeugen unterschreiben. Die Entlassungsformel lautet: ‚Siehe, du bist jedermann erlaubt', oder: ‚Du kannst gehen, um dich zum Weibe nehmen zu lassen von jedem Manne, wie es dir beliebt' (Strack-B. 1, 305). Der Zweck des Scheidebriefs ist, die Frau freizugeben u. sie bei Wiederverheiratung vor dem Vorwurf des Ehebruches zu bewahren. Dem Wesen der israelitischen Ehe als Kaufehe entsprechend, ist die Frau das Eigentum des Mannes; deshalb steht dem Manne allein das Recht zu, die Ehe zu lösen. Doch gibt es Ausnahmen: in einem Ehekontrakt aus dem 25. Jahre des Artaxerxes (Assuan G) behält sich die Frau das Recht der Scheidung vor; Salome sendet nach Joseph. ant. 15, 7, 10 ihrem Manne Kostobar den Scheidebrief; vgl. auch Mc. 10, 12; 1 Cor. 7, 13. — Im römischen Recht heißt die einseitige Aufkündigung eines Verlöbnisses oder der Ehe von seiten des Mannes oder der Frau repudium (Plaut. aul. 783f. 799; Ter. Phorm. 677. 928; Tac. ann. 3, 22; Suet. Tib. 11, 4; Justin. apol. 2, 2, 6; Tert. apol. 6, monog. 10, idol. 6; Aug. serm. 392, 2); sinngemäß gibt daher die Vulg. Scheidebrief durch libellus (liber) repudii wieder. Mündliches u. schriftliches repudium unterscheidet Tert. monog. 10, doch dringt die schriftliche Form erst in byzantinischer Zeit allgemein durch (Levy 67. 104). Das griechische Recht der vorklassischen u. klassischen Zeit kennt keinen Scheidebrief. — Seine nächste Parallele findet der israelitische Scheidebrief in demotischen Urkunden Ägyptens aus der Perser- u. Ptolomäerzeit. Das Schema ist: ‚Ich habe dich als Ehefrau entlassen. Ich bin fern von dir. Ich habe nichts mehr von dir zu fordern. Ich fordere dich auf, dich wieder zu verheiraten. Ich werde dir dabei nirgends im Wege sein' (Spiegelberg 18). — Die griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten verwenden den Ausdruck ἀπ. bei der Ehescheidung nicht; der Scheidungsgrund wird wie im jüdischen u. demotischen Scheidebrief nicht angegeben; zuletzt taucht ῥεπούδιον als Benennung dieser Urkunden auf (Mitteis-Wilcken 2, 2 nr. 127 [390 nC.], nr. 296 [6. Jh. nC.]). — Im babylonischen Recht

ist der Scheidebrief nicht ausdrücklich vorgeschrieben, doch finden sich in der Praxis Beispiele dafür. Ein altbabylonischer Scheidebrief: Keilinschriftl. Bibl. 4 (1896) 16f, altassyrische Scheidebriefe aus Kültepe in Kleinasien (um 2000 vC.) bei G. Eißer u. J. Lewy, Die altassyr. Rechtsurkunden vom Kültepe 1/2 (1930) 3/7. — Das islamische Recht fordert bei der Ehescheidung keine schriftliche Urkunde (G. Bergsträsser, Grundzüge des islam. Rechts, herausgeg. v. J. Schacht [Berlin 1935] 84/87). – Weiteres *Ehescheidung.

L. Blau, Die jüd. Ehescheidung u. der jüd. Scheidebrief 1 (1911), 2 (1912). – A. E. Cowley u. A. H. Sayce, Aramaic Papyri discovered at Assuan (Lond. 1906). – W. Erdmann, Die Ehe im alten Griechenland (1934). – Ed. König, Das Deuteronomium (1917) 163/70. – E. Levy, Der Hergang der röm. Ehescheidung (1925). – J. Nietzold, Die Ehe in Ägypten zur ptol.-röm. Zeit (1903) 77/81. – W. Spiegelberg, Demotische Papyri (1923). – Strack-B. 1, 303/12. *Fr. Schmidtke.*

Apostel. A. Christlich. Die ntliche u. frühkirchliche Literatur kennt einen engeren u. weiteren Apostelbegriff. — I. A. im engeren Sinne sind die Zwölfe u. Paulus (u. Barnabas?; vgl. Act. 14, 4. 14). Jesus hat sich aus einer größeren Zahl von Jüngern 12 ausgewählt, damit sie beständig bei ihm seien u. er sie einst auf die Mission aussenden (ἀποστέλλειν) könne (Mc. 3, 14f; Lc. 6, 13). Gegen Ende seiner galiläischen Wirksamkeit hat er sie auch zur Predigt ausgesandt u. dazu mit Wunderkräften ausgestattet, d. h. sie zu der von ihm selbst geübten Tätigkeit in Wort u. Werk bevollmächtigt (Mt. 10, 1ff par.). Diesen örtlich u. zeitlich begrenzten Auftrag zur Fortführung seines Werkes hat er ihnen nach seiner Auferstehung ohne diese Beschränkung erneuert u. sie dafür mit dem Hl. Geist ausgerüstet (Mt. 28, 19f; Mc. 16, 15; Lc. 24, 47/9; Act. 1, 8). Nach Lc. 6, 12 hat Jesus den Zwölfen selbst den Namen A. gegeben, offenbar mit Rücksicht auf ihre Missionsaufgabe. Die Zwölfe erscheinen im NT durchweg als geschlossenes Kollegium (besonders in der Apg.; ferner 1 Cor. 15, 5; Apc. 21, 14). Wenn auch, von Petrus abgesehen (Gal. 2, 7 u. Apg.), nicht viel von ihrer Missionstätigkeit berichtet wird, so haben sie doch zweifellos diese als ihre Hauptaufgabe angesehen. So stellt es das NT (1 Cor. 9, 5; Jud. 17; 2 Petr. 3, 7) u. die frühchristliche Literatur auch dar (zB. 1 Clem. 42; Justin. ap. 1, 39, 3; 45, 5; 49, 5; Iren. haer. 3, 1, 1). — Paulus, der nicht zu den Zwölfen gehörte, hat für sich auf Grund seiner unmittelbaren Berufung durch Gott u. den himmlischen Christus (Gal. 1, 1. 15f; Rom. 1, 5 usw.) Aposteltitel u. -würde im gleichen Sinn beansprucht u. sein Recht dazu mit Nachdruck verfochten (1 Cor. 9, 1ff; 2 Cor. 11, 1ff). — II. Das NT kennt aber auch einen weiteren Apostelbegriff. Paulus sagt von seinen zwei Volksgenossen Andronikos u. Junias, daß sie ‚unter den Aposteln hervorragen' (Rom. 16, 7). Nach 1 Cor. 15, 7 erschien Jesus ‚allen Aposteln', die kaum mit den Zwölfen (v. 5) identisch sind. 1 Cor. 12, 28f u. Eph. 4, 11 stehen A. an der Spitze von charismatisch begabten Personen. Seine Gegner nennt Paulus ‚Überapostel' (2 Cor. 11, 5; 12, 1) u. ‚Falschapostel' (2 Cor. 11, 13). Auch Apc. 2, 2 spricht von Leuten, die sich fälschlich als A. ausgeben. Die Didache gibt wandernden Predigern den Titel A. (11, 3/6). Danach hat es im Urchristentum außer den Zwölfen u. Paulus Personen gegeben, denen man den Titel A. gab; in welcher Zahl, wissen wir nicht. Es waren dies offenbar selbständige u. erfolgreiche Missionare (vielleicht besonders Gründer von Gemeinden), die vom Hl. Geist mit einem besonderen Charisma für diese Tätigkeit ausgerüstet worden waren. Der Titel A. ist aber vom 2. Jh. an fast ausschließlich auf die Zwölfe u. Paulus beschränkt geblieben. — III. Vereinzelt findet sich im NT A. in der Bedeutung Abgesandter, Bevollmächtigter schlechthin (Joh. 13, 10; 2 Cor. 8, 23; Phil. 2, 25).

B. Vorchristliches. Im vorchristlichen griech. Sprachgebrauch bezeichnet ἀπόστολος den Akt oder Gegenstand einer Sendung (insbesondere einer Flotte, von Kolonisten), dann auch (in den Papyri) den Begleitbrief oder Lieferschein einer Schiffsladung, den Reisepaß (Belege: Rengstorf 406f). Im Sinn von ‚Bote, Abgesandter' (von Einzelpersonen) begegnet es nur bei Herodot 1, 21; 5, 38 u. 3 Reg. 14, 6 A. — Eine wenn auch nur sehr entfernte Sachparallele stellen die religiösen Sendboten der kynisch-stoischen Kreise dar, die, aber die Titel ἄγγελος u. κῆρυξ führen (*Wanderprediger). Doch wird für ihre Beauftragung u. Bevollmächtigung durch die Gottheit das Verb ἀποστέλλειν gebraucht (vgl. Rengstorf 408/12). — Vielfach versucht man einen gewissen Zusammenhang zwischen den christl. Aposteln u. den Abgesandten der jüdischen Zentralbehörde für die Diaspora herzustellen, welche die Aufgabe hatten, Gelder einzuziehen u. die Gemeinden zu visitieren (Harnack 1, 332/76). Doch sind solche erst seit dem Untergang des 2. Tempels nachweisbar, u. es ist sehr fraglich, ob sie von Anfang an den Titel A. getragen haben. Die Tempelsteuer (vor 70 nC.) wurde durch Abgesandte der Diasporagemein-

den nach Jerusalem abgeliefert: Philo spec. leg. 1, 77/8 (Lake 49). — Nach Strack-B. u. Rengstorf hängt der urchristl. Apostolat mit dem spätjüdischen Rechtsinstitut des šalîach (= Abgesandter) zusammen, der Repräsentant u. bevollmächtigter Vertreter seines Auftraggebers ist (nach dem rabbinischen Satz: ,Der Abgesandte eines Menschen ist wie dieser selbst'). Dieser Auftrag kann ein profaner oder religiöser sein. Aber nie werden die jüdischen Missionare ,Abgesandte' genannt. Der griechische Name ἀ. ist für den šalîach nie gebraucht worden. — Mit mehr Recht wird man mit Windisch den ntlichen Apostolat mit dem atlichen prophetischen Begriff der Sendung des Propheten in ursächlichen Zusammenhang bringen dürfen, wofür die Hauptstelle Is. 61, 1f ist. Der griech. Terminus ἀ. mag in Antiochia aufgekommen sein.

C. Heidn. Polemik. Nach Porphyr. fehlte den christl. Aposteln der rechte Glaube (fr. 3 Harnack); es waren ungebildete Leute, aber sie verstanden sich auf die Magie (fr. 4); sie beuteten die Einfalt der Hörer aus (fr. 5).

Harnack, Mission 1⁴ 332/76. – K. Lake, The beginnings of Christianity 1, 5 (1933) 37/59. – A. Medebielle, Art. Apostolat: Dict. de la Bible, Suppl. 1, 533/88. – K. H. Rengstorf, Art. ἀπόστολος: ThWb 1, 406/48 (mit Lit.). – G. Sass, Apostelamt u. Kirche, theologisch-exegetische Untersuchung des paulin. Apostelbegriffs (1939). – Strack-B. 3, 1/4. – J. E. Weis-Liebersdorf, Christus- u. Apostelbilder (1902) 63/124 (dazu Sybel, Antike 2, 159f). – H. Windisch, Paulus u. Christus (1933) 148/62. *A. Wikenhauser.*

Apostelakten s. Praxeis.

Aposteldekret. I. Begriff. Als A. bezeichnet man die Act. 15, 23/9 überlieferte Entscheidung des sog. Apostelkonzils in Jerusalem vJ. 49/50, durch die in einem Schreiben an die Heidenchristen in Antiochia, Syrien u. Kilikien grundsätzlich deren Freiheit vom mosaischen Gesetz festgestellt wird (28), allerdings unter Auferlegung von bestimmten Observanzen (29). Veranlassung dazu war die an die antiochenischen Heidenchristen von judenchristlicher Seite gerichtete Beschneidungsforderung; ihr waren sofort Paulus u. Barnabas entgegengetreten, die dann als Führer einer antiochenischen Abordnung die Streitfrage den Aposteln u. Ältesten in Jerusalem vorlegten (1/6). Das A. war das Ergebnis einer teilweise sehr erregten Debatte bei der Petrus (7/11) u. Jakobus (13/9) em von Paulus u. Barnabas vertretenen Standpunkt sich grundsätzlich anschlossen, Jakobus aber außerdem, vermutlich um der Opposition (7) etwas entgegenzukommen, einige Klauseln vorschlug (20f), die auch Zustimmung fanden (22).

II. Klauseln. Fügt sich die grundsätzliche Entscheidung (28) ungezwungen in das aus den übrigen ntl. Quellen von der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum zu gewinnende Bild ein, so geben die sog. Jakobusklauseln (29; vgl. 15, 20; 21, 25) schwierige Fragen auf. — a. Ihre Textesüberlieferung ist zwiespältig. Ursprünglich ist höchstwahrscheinlich die von den meisten Hss. vertretene Lesart ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν (-οῦ) καὶ πορνείας; die schwächer bezeugte, die καὶ πνικτῶν nicht hat (D Ir$^{lat.}$ Tert. Cypr. Ambst.), aber die sog. *,Goldene Regel' beifügt (D 614 al. h p sy^{h} sa Ir^{lat}) u. dadurch die Deutung der Klauseln als eines elementaren, negativ gehaltenen Moralkatechismus (Götzendienst, Mord, Unzucht) nahelegt, muß in einer späteren Zeit entstanden sein, als man den ursprünglichen Text nicht mehr verstand. — b. Daß in diesem ein zweifellos rituelles Verbot (πνικτά, d. h. Fleisch nicht rituell geschlachteter Tiere) neben einem zweifellos moralgesetzlichen (πορνεία, Unzucht) steht, ist für jüdisches Gesetzesdenken nicht befremdlich; αἷμα ist analog dem πνικτά vom Genuß von Tierblut zu verstehen, εἰδωλόθυτα von Götzeno ferfleisch. Weshalb gerade diese 4 Dinge aufgeführt sind, wissen wir nicht. Darf man πορνεία analog den anderen Vorschriften in spezifisch jüdischem Sinne, nämlich als Verbot von Ehen in bestimmten, den Heiden nicht anstößigen nahen Verwandtschaftsgraden auffassen, so wäre es möglich, in Lev. 17. 18 die Grundlage der Klauseln zu sehen u. weiter zu folgern, daß sie Vorschriften auf die Heidenchristen übertragen, die in den Synagogengemeinden für die sog. ,gottesfürchtigen' Heiden gegolten hätten (die später von den Rabbinen zusammengestellten, als alle Menschen verpflichtend betrachteten 7 ,noachischen Gebote' [Sanhedrin 56b] enthalten in der Tat die Klauseln dem Inhalt nach). Streng beweisen aber läßt sich für die Zeit der Apg. weder dies noch die Folgerung, die Beobachtung der Klauseln sei also den Heidenchristen schon vor dem A. selbstverständlich gewesen. — c. Auch der unmittelbare Zweck der Klauseln bleibt trotz v. 21 unklar. Rücksichtnahme auf die konkurrierende Propaganda des Judentums ist als Motiv wenig einleuchtend; eher wäre an die Erfordernisse der christlichen Mission unter den Juden zu denken, ähnlich wie Apg. 16, 3; am wahrscheinlichsten sind Gründe innerkirchlicher Art: obgleich die Klauseln nicht ausreichten, um eine Tischgemeinschaft zwischen Juden- u. Heidenchristen herzustellen, irgendwie müssen sie not-

wendig u. hinreichend gewesen sein, das Zusammenleben beider Gruppen in den Gemeinden zu ermöglichen. — d. In neuerer Zeit wird vielfach der Klauseln wegen die Geschichtlichkeit des A. bestritten, weil sie mit gewissen Angaben der Paulusbriefe unvereinbar seien; indes sind die vorgebrachten Gründe nicht durchschlagend. Auch wenn man mit der Mehrzahl der Exegeten daran festhält, daß Gal. 2, 1/10 dieselben Vorgänge gemeint sind wie Act. 15, lassen sich beide Darstellungen bei Berücksichtigung der verschiedenen Standpunkte u. Absichten der Berichterstatter miteinander in Einklang bringen. Allerdings ist die Darstellung der Apg. in wichtigen Punkten zu ergänzen. Die Kompromißlösung des A. hinzunehmen war dem Paulus trotz seines 1 Cor. 8, 8; Rom. 14, 14. 17; Col. 2, 21f; 1 Tim. 4, 1ff; Tit. 1, 14f betonten Standpunktes aus Überlegungen wie 1 Cor. 8, 9/13; 9, 19/23; 10, 23/33; Rom. 14 heraus möglich, weil die Klauseln ja nicht als heilsnotwendig erklärt worden waren; Gal. 2, 5f schließt das nicht aus. Hinsichtlich der räumlichen u. zeitlichen Geltung der Klauseln aber urteilte er anders als Jakobus Act. 21, 25. Wenn er das A. in Lykaonien nach Act. 16, 4 noch bekanntgab, in Korinth hat er es nicht mehr getan; das zeigt die sonst unverständliche Argumentation 1 Cor. 8/10. — e. Das A. später zu datieren als die Apg. es tut, etwa nach dem Gal. 2, 11ff berichteten Vorfall, wie vielfach vorgeschlagen, ist unbegründet. Da das A. über die Gesetzesverpflichtung der Judenchristen nichts entschieden hatte, war die Frage der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen in der Tat ungelöst u. ein Konflikt wie der in Antiochien noch alle Tage möglich.

III. B e d e u t u n g des A. Sie liegt darin, daß es in einem kritischen Zeitpunkt die Gefahr entweder der „Einschließung der Kirche ins Judentum oder aber der Spaltung gebannt hat, indem es dem gesetzesfreien Heidenchristentum die Anerkennung seitens der Urgemeinde brachte. Die demgegenüber nebensächlichen Klauseln wurden schon bald durch die Logik der Tatsachen außer Kraft gesetzt; schon im 2. Jh. verstand man vielerorts nicht einmal mehr ihren ursprünglichen Sinn. — Zum Ganzen: *Fasten (B II f).

Vgl. die Kommentare zur Apg., besonders die von E. Jacquier (Par. 1926); K. Lake-H. Cadbury (Lond. 1933); A. Steinmann (1934[4]); H. H. Wendt (1913[9]); Th. Zahn (1921); Strack-B. 2 (1924) 729/39. – F. Blass, Zu den zwei Texten der Apg.: ThStKr (1900) 14/23. – K. Böckenhoff, Das apostol. Speisegesetz i. d. ersten 5 Jahrhunderten (1903). – K. Bornhäuser, Paulus u. das A.: NKirchlZ 34 (1923) 391/438. – L. Brun, Apostelkonzil u. A. (1921). – H. Coppieters, Le décret des Apôtres: RevBibl NS 4 (1907) 31/58. 218/39. – H. Diehl, Das sog. A.: ZNW 10 (1909) 277/96. – A. Harnack, Das A. u. die Blass'sche Hypothese: SbB (1899); Lukas der Arzt (1906) 153/6; Die Apg. (1908) 188/98; Neue Untersuchungen zur Apg. (1911) 22/4. – W. L. Knox, St. Paul and the Church of Jerusalem (Cambr. 1925). – A. Lemonnyer, Art. Concile de Jérusalem: DictBible, Suppl. 2, 113/20. – H. Lietzmann, Der Sinn des A. u. seine Textwandlung: Amicitiae Corolla (Lond. 1933) 203/11. – G. Resch, Das A. nach seiner außerkanonischen Textgestalt untersucht = TU 28, 3 (1905). – W. Sanday, The Apostolic Decree: Theol. Studien Th. Zahn dargebr. (1908). – A. Seeberg, Die beiden Wege u. das A. (1906). – K. Six, Das A. (1912). – J. G. Sommer, Das A., Entstehung, Inhalt u. Geschichte seiner Wirksamkeit i. d. christl. Kirche: Theol. Studien u. Skizzen aus Ostpreußen 1 (1887) 175/228; 2 (1889) 141/244. – A. Steinmann, Die Abfassungszeit des Gal. (1906). – R. Steinmetz, Das A. (1911). – C. H. Turner, Jewish Christianity: Theology 20 (1930) 4/14. – H. Waitz, Das Problem des sog. A.: ZKG 55 (1936) 227/63. – C. H. Watkins, Der Kampf des Paulus um Galatien (1913), – A. Wikenhauser Die Apg. u. ihr Geschichtswert (1921) 202/25. – Th. Zahn, Die Urausgabe der Apg. (1916) 154/63. 358/66. *K. Th. Schäfer.*

Apostelgeschichte s. Praxeis.

Apotaxis.

Apotaxis (von ἀποτάσσεσϑει, aus der Reihe treten, Abschied nehmen) bedeutet in übertragenem Sinne: Verzicht auf einzelne Betätigungen oder bestimmte Formen des Daseins. Im technischen Sprachgebrauch ist ein sittlicher Verzicht gemeint, der auch kultische und rechtliche Bedeutung erhalten kann. Der Gegenstand des Verzichts kann an sich etwas sittlich Gutes sein, zB. Besitz, Ehe, Fleisch, Wein; oder etwas sittlich Schlechtes, wie Habsucht, Ungerechtigkeit (vgl. die folgenden Belege). Gewisse Wendungen werden stehend: τῷ κόσμῳ, allen oder einzelnen πάϑη usw. Die latein. Entsprechunngen sind abrenuntiare (-tio), renuntiare (-tio).

A. N i c h t c h r i s t l i c h. Im nichtchristl. Bereich ist der Begriff verhältnismäßig selten anzutreffen. Jüdische Belege findet man bei Philo legg. all. 2, 25: ταῖς αἰσϑήσεσιν; 3, 41. 142. 145: πάϑεσιν; 285: τοῖς κατὰ τὸ σῶμα; qu. in Exod. 25, 22 (67 Harris; Reitzenstein, Hist. mon. 104); Joseph. ant. 11, 6, 8: τροφῇ καὶ ποτῷ καὶ τοῖς ἡδέσιν . . . τρισὶν ἡμέραις, ᾔτει τὸν ϑεὸν ἐλεηϑῆναι. — An heidn. Belegen seien genannt PsPlut.

fluv. Ebro (10, 715 Reiske); Soran. med. 1, 32: τὰς διὰ νόμον καὶ τὴν εἰς θεοὺς θρησκείαν ἀποτεταγμένας ταῖς μίξεσι καὶ τὰς ἐννόμῳ παρθενίᾳ διαφυλαχθείσας; Jambl. v. Pyth. 3, 13: οἰνοποσίᾳ τε καὶ κρεωφαγίᾳ; Julian. or. 7, 224: ἀποτακτιστάς τινας ὀνομάζουσιν οἱ . . Γαλιλαῖοι. — Zur sachlichen Erklärung *Askese.

B. Christlich. In der christl. Welt erfährt der Begriff eine sehr reiche Entwicklung. Den Ausgangspunkt bildet Lc. 14, 33: πᾶς ἐξ ὑμῶν ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν οὐ δύναταί εἶναί μοι μαθητής. Der Sinn des Wortes ist zunächst ein allgemeiner: entsagen, verzichten (I). Daraus entwickelt sich der technische Gebrauch für asketischen Verzicht (II); hier ist wieder eine doppelte Bedeutung zu unterscheiden: asketischer Verzicht im allgemeinen (IIa) u. asketischer Verzicht in der besonderen Form des Mönchtums (IIb). Innerhalb dieser letzteren Bedeutung bezeichnet der Ausdruck im engsten Sinn den Verzicht auf Familie, Ehe u. Besitz, um sich dem Mönchsleben zu widmen (IIb 1); daran schließt sich die Bedeutung ,Mönch werden' (IIb 2) u. der Gebrauch des Ausdrucks für den Akt der Mönchsprofeß (IIb 3). — Im folgenden Belege u. Erläuterungen.

I. Allgemein (entsagen). a. Sprachgebrauch. Ign. ad Phil. 11, 4: τῷ βίῳ (vgl. Philo leg. ad Cai. 41). 2 Clem. 6, 3f: (ὁ μέλλων αἰών) τούτοις (μοιχείᾳ, φθορᾷ, φιλαργυρίᾳ . . .) ἀποτάσσεται. Justin. dial. 107, 2: ἀποταγῆς πρὸς ἀδικίαν. Tatian. or. 1, 3: τῇ παρ' ὑμῖν σοφίᾳ. Clem. Al. protr. 10, 101, 2; paed. 1, 5, 16, 3: κόσμῳ καὶ ἁμαρτίαις; 2, 4, 44, 5: ταῖς τῆς μέθης ἀγερωχίαις; quis div. salv. 14, 6: πᾶσι τοῖς ὑπάρχουσι . . . ὡς ἐπὶ τῶν ψυχικῶν παθῶν διειρημένον; 15, 4. Orig. in Num. hom. 7, 3: si abrenuntiasti saeculo, si abiecisti vitia; in Mt. 12, 26: τούτῳ τῷ βίῳ. Ep. Ammon. 23 (ed. F. Halkin, S. Pachomii Vitae graec. [1932]): τῇ πενίᾳ τῶν γονέων. Apophth. Pauli Simpl. 1 (25) (PG 65, 385): πᾶσαν παρανομίαν. — b. Lossagung im Taufritus. Eine Lossagung in diesem allgemeinen Sinn wird von jedem erwartet, der Christ werden will; er muß mit seinen bisherigen Anschauungen u. Gewohnheiten brechen, muß ,umdenken', seinen ,Sinn ändern' (μετανοεῖν; vgl. Act. 2, 38). Die christliche Gemeinschaft wacht ihrerseits darüber, daß der Taufkandidat schon während der Vorbereitungszeit mit dieser Lossagung Ernst macht (*Scrutinium); sie fordert von ihm sodann bei der Aufnahme selbst eine feierliche Erklärung, durch die er sich ,vom Teufel, seinen Werken u. seiner Pracht (pompa; s.u.)' lossagt; das ist die sog. ἀποταγὴ τοῦ Σατανᾶ oder abrenuntiatio diaboli. Die angeführte Formel setzt deutlich bisherige Heiden voraus; den Götzendienst als Satansdienst anzusehen entsprach allgemeiner Vorstellung der ersten christl. Jahrhunderte. Bei Taufkandidaten, die vom Judentum herkamen, konnte sich die Lossagung nur auf die jüdischen Gesetze u. Gebräuche beziehen; für solche Leute hat man wohl eine andere Formel gehabt. Wie sie gelautet haben mag, kann man etwa aus dem bei Goar, Euchol. (1730) 282 u. Martène 1 (1736) 57f mitgeteilten jüngeren Text erschließen: ἀποτάσσομαι πᾶσι τοῖς Ἑβραϊκοῖς ἔθεσι καὶ τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νομίμοις κτλ. Bezeugt ist die Existenz einer solchen der Taufe vorausgehenden rituellen Lossagung vielleicht schon bei Plinius ep. 10. 96, 7: quod essent soliti . . seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent eqs. Sicher ist sie bezeugt bei Tert. spect. 4: cum aquam ingressi christianam fidem . . profitemur, renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur (vgl. cor. 3; spect. 13); Orig. in Num. hom. 12, 4 (10, 140 L.): recordetur unusquisque fidelium, cum primum venit ad aquas baptismi . . quid denuntiaverit diabolo: non se usurum pompis eius eqs. In der Folgezeit spricht kaum ein kirchlicher Schriftsteller über die Taufe, ohne die Lossagung zu erwähnen, woraus allein schon erhellt, für wie wichtig sie angesehen wurde. Sie wurde vielfach gesprochen, wenn der Täufling schon im Wasser stand, anderswo unmittelbar vor dem Hinabsteigen, wieder anderswo schon im Vorraum der Taufhalle. Der wesentliche Inhalt der Formel ist immer derselbe, der Wortlaut variiert; genannt werden als Gegenstand der Absage regelmäßig der Satan selbst, dann öfters die ihm dienstbaren Engel, weiter sein u. ihr Tun, insbesondere aber die *pompae, womit wohl Schaustellungen u. Umzüge der heidnischen Kultgemeinschaften gemeint sind. Die Formel wurde entweder vom Täufling selbst hergesagt oder sie wurde ihm in Frageform vorgelegt; beliebt war die Gliederung in 3 Fragen u. Antworten (*Dreizahl). Das begleitende Zeremoniell war besonders im Osten reich entwickelt: Mit dem Gesicht nach *Westen gewandt, wo man sich den Fürsten der Finsternis thronend dachte (Cyrill. cat. myst. 1, 4; Ambros. myst. 2, 7 usw.) machte der Täufling mit Armen u. Händen abwehrende Bewegungen, er drohte, blies u. spuckte gegen den anwesend vorgestellten Teufel aus (Einzelheiten: Dölger, Sonne 10/30; ders., Exorzism. 118/29); man erhob die Hände zum Himmel, wie um sich von dort Kraft zu holen, u. schüttelte sie dann, wie um den Teufel in der

Luft zu erwürgen (so die oriental. Ordines bei Assemani 1, 157. 172. 237. 251. 267. 279; 2, 327; 3, 210); man legte die Fußbekleidung ab zum Zeichen, daß man nicht mehr die Wege der Sünde gehen wolle (F. J. Dölger, ACh 5 [1936] 95/108), oder auch alle Kleider u. allen Schmuck, damit sich in ihnen kein Dämon verberge u. so die Apotaxis illusorisch mache (Hippol. tr. ap. 21, 3. 5 [33 Dix]; Cyrill. Hier. cat. myst. 2, 2; Test. Dom. 2, 8; weiteres Dölger, Exorz. 100/17). Nach der Absage an Satan u. dem Ausscheiden aus dem Bereiche des Heidentums erfolgte die feierliche Erklärung des Übertritts zum Christentum (συνταγὴ τῷ Χριστῷ), im Abendlande nach ihrer äußeren Form als interrogatio de fide bezeichnet, nicht zu verwechseln mit der redditio symboli (*Symbolum): mit nach Osten gewandtem Angesicht, mit ausgebreiteten Armen oder auch zum Schwur erhobenen Fingern der rechten Hand ergab sich der Taufling mit der Angelobungsformel in feierlichem Vertrage seinem neuen Herrn. Dieser Akt wird daher öfters pactum cum Christo, συνταγή, συνθήκη genannt. Nach Can. Hippol. 19, 10 (211 Riedel) sagt der Täufling: ‚Ich glaube u beuge mich dir u. all deiner Dienerschaft, o Vater, Sohn u. Hl. Geist'; darauf steigt er ins Wasser u. beantwortet die 3fache Glaubensfrage, die der Priester an ihn richtet (ähnlich Test. Dom. 2, 8 [129 R.]). Knapp ist Const. Ap. 7, 41: καὶ συντάσσομαι τῷ Χριστῷ καὶ πιστεύω καὶ βαπτίζομαι εἰς ἕνα ἀγέννητον μόνον ἀληθινὸν θεόν. Die Syntage scheint im Osten allgemein üblich gewesen zu sein. Ob es im Abendlande eine förmliche Syntage gab, bleibt fraglich. Man kann anfuhren Cypr. hab. virg. 7: transgressus ad Deum; Aug. litt. Petil. 3, 8. 9; en. in Ps. 9, 10: converti ad Deum viventem; s. 369, 3: prima renuntiatio est huic saeculo et deinde conversio ad Deum (vgl. pecc. merit. 1, 34. 62); Ambr. myst. 2, 7. — Bemerkenswert ist, daß auch für den in frühen christl. Legenden vorkommenden ‚Pakt mit dem Teufel' die Form von Apotaxis u. Syntage vorausgesetzt wird (die Texte bei L. Radermacher, Griech. Quellen zur Faustsage: SbW 20, 6, 4 [1930] 124. 128. 138. 144). So fragt zB. der Teufel den liebestollen Jüngling: ‚Glaubst du an mich?' Dieser erwidert: ‚Ja, ich glaube.' Wiederum der Teufel: ‚Leugnest du deinen Christus?' Der Jüngling: ‚Ich leugne.' Schließlich der Teufel unter Hinweis auf die Unzuverlässigkeit der Christen: ‚Gib es mir schriftlich, daß du dich von deinem Christus u. der Taufe aus freien Stücken lossagst u. dich mir für die Ewigkeit aus eigener Wahl zuwendest (ποίησόν μοι ἐγγράφως τήν τε τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τοῦ βαπτίσματος ἑκούσιον ἀπόταξιν καὶ τὴν εἰς ἐμὲ .. σύνταξιν).' Der Jüngling setzt dann dies Schriftstück auf (Legende vom Sklaven des Proterius aus der Vita des Basilius Caes.: aO. 126/8).

II. Asketischer Verzicht. — a. Im allgemeinen. Orig. in Gen. hom. 16, 5: omnibus quae possidet; in Cant. prol. (78, 8; 79, 15 Baehr.): universo ut ita dicam saeculo. Cypr. hab. virg. 6: concupiscentiis carnis et vitiis. PsClem. virg. 1, 3 (6). Pist. Soph.: s. griech. Wortregister. Act. Pt. c. Sim. 17; Act. Pl. et Thecl. 5; Act. Thom. 100; Act. Phil. 6: σχήματι ἀποτακτικοῦ; 50 (6). Athan. v. Anton. 17. Apophth. Macar. 1 (PG 34, 233): ἀποταγὴν τῆς κατὰ πνεῦμα ὀργῆς .. ὕλης .. συγγενῶν .. διαβόλῳ καὶ πᾶσι τοῖς ἔργοις. Epiph. anc. 13; recap. 3; haer. 6: hier die Hauptstelle über Wesen, Anschauungen u. Gebräuche der ἀποτάκται oder ἀποτακτικοί (über sie handelt ausfuhrlich DACL 1, 2, 2604/26); recap. t. 6: ἀποταξίαν. Euseb. h. e. 2, 17, 5; mart. Pal. 11, 2; dem. ev. 3, 5 (über ἀπόταξις bei Euseb. s. Reitzenstein, Athan. 57/62 u. Hist. mon. 50). Hegem. 47; PFlor. 71, 722: ἀποτακτικός; Const. Ap. 2, 6, 3; 5, 5, 3f; 6, 1; Pallad. hist. L. 58, 3: τῶν ἐγκυκλίων μαθημάτων. Bened. reg. mon. prol.: abrenuntians propriis voluntatibus. — b. Im Mönchtum. — 1. Vom einleitenden Verzicht. V. Pachom. 1, 24 (Halkin): παντὶ τῷ κόσμῳ καὶ τοῖς ἰδίοις καὶ ἑαυτοῖς. — 2. Vom Mönchsleben selbst. Pachom. paralipom. 2 (Halkin): ἐν ταῖς ἀρχαῖς τῆς ἀποταγῆς; praec. 49 (ed. A. Boon, Pachomiana latina [1932]) reg. exc. gr. 17; 49 (Boon): γενέσθαι ἀποτακτικός. Horsiesi lib. 21 (Boon). Die Stellen aus Athan. in Ps. bespricht F. W. Bornemann, In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis (1885) 44f. Basil. περὶ ἀποταγῆς βίου (PG 1, 632 A): ἐν ἀρχῇ τῆς ἀποταγῆς; (633 A): τὸν τῆς ἀποταξίας ἆθλον. Zu Cassian s. Index verborum der Ausg. von Petschenig s. v. abrenuntiare (-tio), renuntiare (-tio). Pallad. hist. L. 61, 3: ζῆλον ἀποταξίας. Concil. Chalced. act. 11 (2, 388, 15 Schwartz). POxy. 1311: ἀποτακτῆς. — 3. Vom Akt der Mönchsprofeß (a, b u. c sind nicht immer sicher zu unterscheiden). Die Haupttexte für ἀποταγή in diesem Sinne sind die folgenden (zu beachten ist, daß ἀποταγή weitaus überwiegt). Zunächst Basil. reg. fus. tr. 8; 10/2; 14f; 22, 3 (PG 31, 933ff); dazu reg. brev. tr. 2; erwähnt werden: das ‚Versprechen', seine Mündlichkeit, die Form von Frage u. Antwort: den Inhalt kennzeichnen die Ausdrucke: ὁμολογία ἀποταγῆς (παρθενίας, ἁγνείας, ἀγαμίας), γονεῖς, ἀδελφοί, οἰκεῖοι, συγγενεῖαι σωματικαί ἑταιρίαι ἀνθρώπων, συν-

ἤθεια βίου, κτῆσις καὶ χρῆσις, δόξα ματαία, μῖσος τῆς ψυχῆς. — Der zweite Haupttext steht bei Cassian. inst. 4, 32/43: Wechsel des Gewandes, Gelöbnis (profiteri; wohl stillschweigend), Ansprache mit Entwicklung des Inhaltes der abrenuntiatio. Zum Schluß dieser Ansprache ist zu vergleichen Evagr. Pont. cap. pract. PG 40, 1220 C, der σύμβολα, πράγματα u. ῥήματα angibt; die σύμβολα beziehen sich auf die Symbolik der einzelnen Kleidungsstücke (s. Ph. Oppenheim, Symbolik u. religiöse Wertung des Mönchskleides i. christl. Altert. [1932]); τὰ πράγματα sind der Verzicht auf irdische Bande u. Besitz, innere u. äußere Askese, Beschauung; die ,Worte' (bei der Anlegung des Mönchskleides) bestehen in der Formulierung einer Tugendreihe, wie bei Cassian. Evagrius spricht dabei von einer Sitte der ,Väter'. — Die Terminologie des Evagr. klingt wie eine Andeutung dessen, was die dritte Hauptstelle über die ἀποταγή bringt: das μυστήριον μοναχικῆς τελειώσεως des PsDionys. Ar. (eccl. hier. 6): ἐπίκλησις, ἐπερώτησις, ὑφήγησις, ὁμολογία, σφραγισμός, Tonsur, Wechsel des Gewandes, Kommunion. — Aus späterer Zeit (12. Jh.) ist eine Formel der ἀποταγή überliefert durch Joh. v. Antioch. disc. mon. 4 (Cotelier 1, 165; PG 132, 1123; Reitzenstein, Hist. mon. 258); hier liegt engste sachliche u. sprachliche Verwandtschaft mit Basilius reg. fus. tr. 8. 12. 15. 36 vor (Rothenhäusler: BenMonSchr 5 [1923] 288). — Der Inhalt der ἀποταγή wird oft dargelegt. Am bekanntesten ist die Zusammenfassung durch die Trilogie des Evagr. Pont. cent. 1, 78/80, die sich auch bei Cassian findet (coll. 3, 6): ἡ πρώτη ἀποταγὴ τοῦ κόσμου, ἡ δευτέρα τὸ ἀπαλλοτριωθῆναι τῆς κακίας, ἡ τρίτη ἀφορισμὸς τῆς ἀγνοίας. Bei Rufin. h. m. 1 (PG 21, 396B/398B) liegt diese Gliederung zugrunde. Siehe zu dieser Trilogie S. Marsili, G. Cassiano ed Evagrio Pont. (1936) 116/121; die Texte ebd. 94. Zum platonischen Einschlag vgl. A. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon (Par. 1936), Index s. v. Theoria. Rufin h. m. 1 (PL 21, 396) vergleicht die ἀποταγή mit der Taufe (dazu Casel 5/10. 16_{61}. 17_{63}). Nachgeahmt wird die Bildung ἀποταγή bei dem Worte ὑποταγή, das vom Gehorsam des Mönchs gebraucht wird; vgl. Marc. Erem. περὶ τ. οἰομένων 166 (PG 65, 956); Isid. Pel. ep. 1, 1 (PG 78, 180); Marc. Er. aO. 169: ὁμολογία ὑποταγῆς; ebd. 170: ὑποτακτικός. Ähnliche Bildungen: μετάτασσεσθαι von der Umwandlung des Lebens (Nil. mon. ex. 4 [PG 79, 721 D]); ἀντιτάκται (Clem. Al. str. 3, 4, 34, 3). Das Verbum ἀποτάσσεσθαι begegnet absolut im Sinne von Mönchwerden oder von Mönchsprofeß bei Pallad. h. L. 19, 4; 35, 1; 44, 1; vgl. auch Concil. Chalced. cn. 4: ἐν οἷς τόποις ἀπετάξαντο.

G. Bareille, Art. Baptême: DThC 2, 204/19; Art. Catéchuménat: ebd. 2, 1968/87. – B. Busch, De initiatione christiana sec. doctrinam s. Aug. Diss. Rom (Città Vat. 1939) 10/5. 30. 86f. 113/5. – O. Casel, Die Mönchsweihe: JbLw 5 (1925) 1/47. – A. Caspari, Art. Abrenuntiation: Herzog-H. 1, 119f. – F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual (1909) 107/14; Sonne d. Gerechtigkeit (1918) 1/36. – Eisenhofer 2, 273/6. – V. Ermoni, Art. Abjuration: DACL 1, 98/103. – O. Faller, Das Teufelsanspeien im Mailänder Taufritual: JbLw 9 (1929) 128/32. – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936). – H. Koch, Taufe u. Aszese in der alten ostsyr. Kirche: ZNW 12 (1911) 37/69. – Krüll, Art. Abrenuntiatio: Kraus, RE 1, 10f. – A. Lambert, Apotactites et Apotaxamènes: DACL 1, 2, 2604/26 (mit älterer Lit.). – R. Molitor, Von der Mönchsweihe in der lat. Kirche: ThGl 16 (1924) 584/612. – Ph. Oppenheim, Symbolik u. relig. Wertung des Mönchskleides im christl. Altertum (1932) 5/15. – R. Reitzenstein, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius (1914); Historia Monachorum u. Historia Lausiaca (1916). – G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik 2 (1909) 32/8. – M. Rothenhaeusler, Die Anfänge der klösterlichen Profess: BenMonSchr 4 (1922) 21/8; Der hl. Basilius d. Gr. u. die klösterl. Profess: ebd. 4 (1922) 280/9; Die klösterl. Profess bei Kassian: ebd. 5 (1923) 91/6. – M. Rothenhaeusler u. I. Herwegen, Studien z. benediktin. Profess (1912). – J. Schlecht, Die Apostellehre in der Liturgie (1901) 70/2. – A. Weiss, Art. Abrenuntiatio: Kraus, RE 1, 11f; Art. Taufe: ebd. 2, 826.

M. Rothenhaeusler; B I b: *Ph. Oppenheim.*

Apotelesma s. Astrologie.

Apotheose s. Consecratio.

Apotropaion s. Amulett.

Appellation.

A. Römisches Recht. I. A. gegen eine gerichtliche Entscheidung. Wie jede Rechtsordnung stand auch die hier für die Beziehung von Antike u. Christentum allein in Betracht kommende römische Prozeßordnung vor dem grundsätzlichen Problem, ob sie ein Urteil für endgültig verbindlich erklären oder noch einer oder auch mehreren Überprüfungen unterstellen wollte. Vorweg müssen für unsere Betrachtung aber diejenigen Fälle der Unwirksamkeit eines Urteils ausscheiden, die wir als Nichtigkeit bezeichnen, etwa das Urteil eines Geisteskranken oder überhaupt eines Nichtrichteramtsfähigen. In solchen Fällen liegt überhaupt kein Urteil im Rechtssinne vor u. die römische wie jede Rechtsordnung kennt Mittel, hier jede Wirkung auszuschließen (H. Apelt, Die Urteilsnichtigkeit im

röm. Prozeß [1936]; vgl. P. Koschaker: SavZRom 58 [1938] 356/63). Bei der A. handelt es sich hingegen um einen Angriff auf ein formell wirksames Urteil wegen seines Inhaltes. Hier begegnen auch bei den Römern Fälle, in welchen eine A. ausgeschlossen ist, u. solche, wo die A. zulässig ist. Die A. hat Suspensiveffekt, d. h. sie hemmt die Vollstreckung des Ersturteils bis zur Entscheidung über die A., u. diese Entscheidung wird von der Berufungsinstanz gefällt; die A. hat also sog. Devolutionseffekt. Der Ausschluß der A. hat entweder seinen Grund in der hohen Stellung eines Urteilers oder in Zweckmäßigkeitserwägungen. — a. In der republikanischen Zeit ist das Urteil des Volksrichters im Privatprozess u. ebenso natürlich der Spruch der Bürgerversammlung im Strafverfahren endgültig u. inappellabel. Dagegen ist der Spruch des Beamten entweder auf dem Wege der A. an den Volkstribunen oder durch sog. Provokation an die Bürgergemeinde angreifbar. Die Wirkung der erfolgreichen A. oder Provokation ist hier einfach Aufhebung, also Vernichtung des Ersturteils (kassatorische Wirkung). — b. In der Kaiserzeit geht die Zuständigkeit des Volkstribunen u. der Bürgergemeinde in einem längeren Werdegange auf den Prinzeps u. Kaiser über, u. auch das Urteil des Volksrichters wird appellabel. Letzte A.instanz ist der Kaiser oder das von ihm bestellte oberste A.gericht. Inappellabel ist natürlich der kaiserliche Spruch selbst, mag er auf eine A. hin oder, was auch möglich war, gleich unmittelbar in erster Instanz erfolgt sein. Der Zug der A. ist gewissen Einschränkungen unterworfen (Cod. Iust. 7, 70 [528 nC.]). Der Kaiser u. auch ein unterer Richter, an den appelliert wird, kassiert aber jetzt nicht mehr bloß den früheren Spruch, sondern ersetzt ihn durch einen anderen (reformatorische Wirkung).

II. A. gegen ein Gericht (Provocatio). Von den eben behandelten zwar unter sich verschiedenen Fällen, in denen es sich aber immer um einen Angriff auf ein bereits bestehendes Urteil handelt, sind strafprozessuale Fälle anderer Art zu unterscheiden, wo nicht ein schon vorhandenes Urteil angegriffen, sondern wo von vornherein gegen ein Verfahren vor einem unzuständigen Gericht Stellung genommen, also ein Gericht abgelehnt wird, das sich zur Fällung eines Urteils erst anschickt. So begegnet ein Provokation genannter Einspruch im römischen Strafprozeßrecht, wenn ein römischer Bürger gegen ein beamtenkriegsrechtliches Verfahren außerhalb Roms protestiert und vor die Bürgergemeinde gestellt zu werden verlangt, wie dies ein vor 108 vC. erlassenes Gesetz ihm gestattet. Dem kaiserlichen Militärkommando gegenüber versagte dieses ‚Palladium der bürgerlichen Freiheit' (Mommsen, StrR 478) allerdings. Dagegen kommt in der Kaiserzeit die den geänderten staatsrechtlichen Verhältnissen entsprechende Ablehnung eines statthalterlichen Gerichtes u. das Verlangen des römischen Bürgers, vor den Kaiser gestellt zu werden, auf. Der typische Ausdruck für ein derartiges Verlangen nach ‚Verlegung des Rechtsstreits an eine andere Stelle' (Mommsen, StrR $473f_4$) ist provocare (Belege: Mommsen, StrR 31_3. 478_1; Düll 5f). In der Kaiserzeit werden die Ausdrücke provocare und appellare allmählich synonym gebraucht. Einem solchen Verlangen muß Folge gegeben werden. Ein julisches Gesetz schützt den Bürger gegen Verweigerung. Paul. Sent. 5, 26, 1: Lege Iulia de vi publica damnatur, qui aliqua potestate praeditus civem Romanum antea ad populum <provocantem: Mommsen>, nunc imperatorem appellantem necaverit necarive iusserit, torserit verberaverit condemnaverit inve publica vincula duci iusserit. Dig. 48, 6, 7 (Ulpian.): Lege Iulia de vi publica tenetur, qui cum imperium potestatemve haberet, civem Romanum adversus provocationem necaverit verberaverit iusseritve quid fieri aut quid in collum iniecerit, ut torqueatur. Dig. 48, 6, 8 (Maecian.): Lege Iulia de vi publica cavetur, ne quis reum vinciat impediatve, quo minus Romae intra certum tempus adsit. Todesstrafe oder Deportation bedrohen einen dagegen verstoßenden Amtsmißbrauch. Aber freilich in ein nicht unbedenkliches Ermessen des Beamten sind Ausnahmen gestellt, indem hac lege excipiuntur, ... qui ideo in carcerem duci iubentur, quod ius dicenti non optemperaverint quidve contra disciplinam fecerint, womit allerdings nur der Verhaftungsbefehl u. die Gefängnishaft, nicht Züchtigung oder gar Hinrichtung dem Ermessen anheimgegeben sind. Auch war Gewahrsam mit Vorbeugung gegen Flucht ja bei der Überstellung ins Kaisergericht geboten (vgl. Mommsen, StrR 315/8). Hier u. beim Warten auf die Verhandlung begegnet custodia statt carcer (Quellen bei Mommsen, StrR 316f).

III. A. des Apostels Paulus. Das nicht einzige (Inschrift von Kos: Eger 24f), wohl aber bestbekannte u. auch in der juristisch korrekten Darstellung vollkommen einwandfreie (vgl. Mommsen, Rechtsverh.; Wilcken: ArchPapF 5 [1913] 232; Eger 9) Beispiel einer A. eines Römers an den Kaiser bietet die Apostelgeschichte mit ihrem

Bericht über das Verfahren gegen den Apostel Paulus vor dem Statthalter von Judaa, Porcius Festus (Act. 25, 1/31, besonders 9/12 und 31). Schon die vorausgehenden Vorgänge beim jüdischen Volksauflauf aus Anlaß der Predigt des Apostels zeigen die Bedeutung des römischen Bürgerrechts. Der Tribun hat in Ausübung seiner polizeilichen Verwaltungsfunktion Paulus verhaften lassen u. will ihn nach Geißelung verhören, steht aber davon gleich ab, als er vom Centurio hört, daß Paulus zu diesem gesagt habe, er sei Römer, u. als Paulus dies auf Frage des Tribunen diesem bestätigt (Act. 22, 24/9); ja ‚der Tribun bekam einen Schrecken, als er erfuhr, daß er ein Römer sei u. daß er ihn in Fesseln hatte schlagen lassen' (Act. 22, 29). Paulus wird dann dem Statthalter Antonius Felix überstellt, der aber das Vorverfahren hinauszieht u. den Apostel gefangenhält (Act. 23, 24/24, 27). Die Juden wiederholen ihre Anklage vor Festus, der dem Felix in der Statthalterschaft gefolgt ist. Festus hält Gerichtstag in Caesarea u. amtiert dort pro tribunali (καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος: Act. 25, 6). Er fragt den Apostel, ob er vor ihm in Jerusalem zur Entscheidung antreten wolle (θέλεις εἰς Ἱεροσόλυμα ἀναβὰς ἐκεῖ περὶ τούτων κριθῆναι ἐπ' ἐμοῦ;), worauf Paulus mit der A. an den Kaiser antwortet: ‚Vor des Kaisers Richterstuhl (ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρος) stehe ich, u. hier muß ich mein Urteil empfangen. Den Juden habe ich nichts Böses getan, wie du selbst sehr wohl einsiehst. Wenn ich nun im Unrecht bin u. ein todeswürdiges Vergehen begangen habe, weigere ich mich nicht zu sterben. Ist aber nichts an dem, wessen sie mich anklagen, so kann niemand mich ihnen zuliebe preisgeben: ich lege Berufung an den Kaiser ein (Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι).' Und ganz korrekt fällt dann Festus nach Beratung mit seinem Consilium den Spruch: ‚Du hast Berufung an den Kaiser eingelegt, vor den Kaiser sollst du kommen' (Act. 25, 9/12). Damit ist formell das Verfahren vor dem Statthalter abgeschlossen. Daß Paulus darauf noch einmal in Gegenwart des Agrippa verhört wird, dient lediglich zur Förderung der Abfassung des Berichtes über den Vorfall, den der Statthalter an den Kaiser bei Überstellung des Angeschuldigten machen muß (Act. 25, 27). Der Eindruck der Rede des Paulus ist ja auch so, daß das ganze Consilium findet: ‚dieser Mensch hat nichts begangen, was Tod oder Kerker verdient' u. Agrippa den Eindruck zusammenfaßt: ‚Dieser Mensch hätte freigelassen werden können, wenn er nicht Berufung an den Kaiser eingelegt hätte' (Act. 26, 31f). Infolge der Berufung ans Kaisergericht hätte der Statthalter auch kein freisprechendes Erkenntnis mehr fällen dürfen. Festus berichtete denn auch dem Agrippa: ‚Da Paulus Berufung an den Urteilsspruch des Kaisers eingelegt hat, mußte ich ihn in Haft behalten lassen, bis ich ihn zum Kaiser werde schicken können (Act. 25, 21; vgl. 25, 25), Paulus ist dann, wie es bei Papinian, Dig. 42, 4, 13 heißt ad cognitionem imperatorum a praeside provinciae remissus (vgl. Eger 17). Die Haft ist die custodia militaris (Cod. Iust. 10, 19, 2, 1), die Sicherungshaft, sowohl in der kgl. Residenz in Caesarea (Act. 23, 35, wo freilich noch Fesselung, von Paulus mißbilligt [26, 29 παρεκτὸς τῶν δεσμῶν τούτων], begegnet, wohl als Sicherungsmaßnahme behördlich gegenüber dem Verbot des vincire Dig. 48, 6, 8 erklärt) als auch auf dem Schiff, auf dem die Reise nach Rom angetreten wird (Act. 27, 3), u. endlich in Rom selbst (Act. 28, 16: Παύλῳ ἐπετράπη μένειν καθ' ἑαυτὸν σὺν τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατιώτῃ). Der Apostel bleibt 2 Jahre (διετίαν ὅλην) in derselben Wohnung u. verkündet frei (ἀκωλύτως) das Evangelium Christi (Act. 28, 30f). Über den Prozeß selbst vor dem Kaisergericht sind wir leider nicht unterrichtet. Benützung amtlicher Akten über die Vorgeschichte durch Lukas ist durchaus möglich, eine Annahme, die auch die Papyri als möglich nahelegen (Eger 17/9).

IV. Das sog. Supplikationsverfahren. Gegen Urteile der praefecti praetorio als der unmittelbaren Vertreter der Kaiser gab es keine A. Hier bildete sich im 4. Jh. nC. ein eigenartiges Rechtsmittel aus, die supplicatio an den Kaiser, auf Grund welcher man allerdings auch erneute Prüfung des Falles erreichte, aber vor dieselbe Instanz, wieder also vor den Präfekten gewiesen wurde; gewöhnlich aber vor den Nachfolger desjenigen Präfekten, der den ersten Spruch gefällt hatte. Es liegt ein sog. nicht devolutives Rechtsmittel vor; es heißt retractatio oder ἀναψηλάφησις (Cod. Iust. 1, 19; Nov. Theod. 13; Cod. Iust. 7, 42; Nov. Iust. 119, 5; Bethmann-H. 3, 338/41; Wenger, Inst. 298).

B. Kanonisches Recht. Die A. des antiken kanonischen Prozeßrechts weist mehrfach analoge Züge mit der römischen A. auf. Nach Steinwenters eindringlicher Untersuchung ist ‚der römische Akkusationsprozeß in seinen wesentlichen Grundzügen sicherlich im Synodalprozeß, wahrscheinlich aber auch im bischöflichen Straf- und Disziplinarverfahren' rezipiert worden. Kommen in der ersten Zeit noch lokalrechtliche Einflusse in Betracht, so treten diese seit dem 4. Jh. zugunsten des römisch-reichsrechtlichen

Einflusses zurück. Das römische Prozeßrecht wird teils formell, teils gewohnheitsrechtlich rezipiert, teils werden kirchliche Prozeßrechtssätze nach römischem Vorbild oder doch unter römischem Einfluß geschaffen, teils greift die kaiserliche Gesetzgebung direkt ein, teils hat anderes die Kirche frei u. selbständig geschaffen. Auch ,Vorschriften der Bibel, meist durch Vermittlung des NT, wurden als ius divinum aufgenommen. Von einer Geltung des rabbinischen Rechtes ist im Bereich der lateinischen Kirche u. der griechischen Reichskirche nichts nachzuweisen'. So Steinwenter 115f (zustimmende Literatur $5_{1.2}$) gegen eine von B. Wilanowski, Rozwoj historyczny procesu kanonicznego (Wilna 1929) gelehrte Anschauung, daß der älteste kirchliche Prozeß einfach Fortsetzung des in vollem Umfang rezipierten jüdisch-talmudischen Prozeßrechts sei, worüber ein deutsches Referat von H. F. Schmid: SavZKan 50 [1930] 834 handelt. Zum A.recht nimmt übrigens Wilanowski 372f in anscheinend weiterem Umfang als selbst Steinwenter 83_1 römischen Einfluß an. Zu einem angrenzenden Problem ziemlich ausgleichend Fr. v. Bossowski, Suntne in iure Romano, suadente usu forensi audientiae episcopalis, quaedam praecepta ad instar iuris privati hebraici introducta? = Rocznika Prawniczego Wileńskiego 10 (Wilna 1939). Für die römischrechtliche Beeinflussung des kirchlichen A.rechts bzw. mindestens das Vorhandensein eines römischen Vorbilds führt Steinwenter besonders aus: Neben einem dem römischen analogen Ablehnungsrecht einzelner befangener Richter (παραίτησις) findet sich auch die Provokation als Ablehnung eines ganzen Gerichtes mit der Wirkung, daß ein höheres Gericht entscheidet (vgl. oben A II/III; Coll. Avell. 13 [Kaiser Gratianus]; Sulpic. 2, 49; Cod. Iust. 1, 4, 29 pr. [530 nC.]). Eine wahre A. gegen eine Entscheidung des Papstes oder eines 15gliedrigen Konzils schließt Kaiser Gratianus aus (Steinwenter 50f. 85_5). Für die Frage der Rechtskraft von Synodalerkenntnissen bzw. der Möglichkeit u. Durchführung einer A. gegen solche läßt sich lange eine sichere juristische Formulierung nicht erkennen. Die Formen der ,Erneuerung des Verfahrens waren lose u. entbehrten einheitlicher Regelung'. Die Vorschriften des Conc. v. Serdica (343/4 nC.) cn. 3. 3b. 4 lehnen sich an das Supplikationsverfahren (oben A IV) an (E. Stein: ByzZ 32 [1932] 20). Entscheidet sich der Papst, an den die A. geht, für dieselbe, so wird ein Gericht von Bischöfen einer Nachbarprovinz, also ein gleichrangiges, eingesetzt (Steinwenter 84f). Bei A. gegen bischöfliche Entscheidungen ist Hauptfrage stets die nach der Zulässigkeit der A. u. Zuständigkeit eines A.gerichtes. Hier begegnen wir justinianischen Gesetzen (Cod. Iust. 1, 4, 29; Nov. Iust. 123, 22). Über die A. mußte κατὰ τοὺς κανόνας καὶ τοὺς νόμους entschieden werden. Die Entscheidung eines Patriarchen, ob auf A. oder erstinstanzlich, ist inappellabel, sonst aber hängt die Verbindlichkeit des Spruchs anscheinend von der Annahmeerklärung (ἐμμένειν, στέργειν) der Parteien ab, denen auch das ἀντιλέγειν freistand (Steinwenter 85f; vgl. auch ByzZ 30 [1930] 667ff). Doch dürfte Cod. Iust. 7, 70 wohl auch fürs kirchliche A.recht analoge Anwendung gefunden haben, wonach einer Partei eine dritte A. versagt wurde. Im allgemeinen kann festgestellt werden, daß die kirchliche Rechtsentwicklung ein ausgebildetes römisches A.recht vorgefunden hat u. auch noch im heutigen Recht des CIC manches ans römische Recht erinnert, wobei allerdings Ableitungsschlüsse nur mit Vorsicht gezogen werden dürfen, zumal auch selbständige Fortbildung, namentlich auf naturrechtlicher Basis, stets in Betracht zu ziehen ist (Amanieu 765/7). Terminologisch sei bemerkt, daß der CIC wie das späte römische Recht die Ausdrücke a. u. provocatio synonym verwendet; vgl. cn. 1879: ius habent a sententia appellandi, idest provocandi ab inferiore iudice qui sententiam tulit, ad superiorem. In einer Reihe von Fällen ist die A. ausgeschlossen, so natürlich gegen Entscheidungen des Papstes selbst u. des höchsten kirchlichen Gerichtshofes sowie eines mit der Klausel appellatione remota (Amanieu 827/33) delegierten Richters, dann bei ausdrücklichem schriftlichen Verzicht u. in einer Reihe weiterer Fälle (cn. 1880) sowie allgemein duplici sententia conformi (cn. 1902, 1).

A. Amanieu, Art. A.: Dict. Droit Canon. 1, 764/807. – Bethmann-Hollweg, Röm. Civilprocess 2 (1865) 45/7. 700/12. 762; 3 (1866) 88/94. 325/41. – J. Coroï, La violence en droit criminel (Par. 1915) 160/78. – R. Düll, Zur Frage der Provokation im röm. Zivilprozeß: SavZRom 56 (1936) 1/25. – O. Eger, Rechtsgeschichtliches z. NT (Basel 1919) 9/25. – Ed. Eichmann, Prozeßrecht d. CIC (1921) 61/8. 177/83. – Hartmann u. Kipp, Art. A.: PW 2, 194/210. – G. Humbert, Art. Appellare, Appellatio: DS 1, 328/30. – Mommsen, StR 1, 233. 274/9; 2, 105/8. 970. 978/88; 3, 704. 1065 (A.); 1, 149f; 2, 109f. 113/8; 3, 351/60. 634f. 1242 (Provokation); StrR 275/8. 468/73 (A.); 41/3. 167/74. 473/8 (Provokation); vgl. auch die Indizesangaben; Inschr. von Kos: SavZ 11 (1890) 34/7 = Jurist. Schriften 3, 386/8; Die Rechtsverhältnisse d. Apostels Paulus: ZNW 2 (1901) 81/96 = Jurist. Schriften 3, 431/46 (bes. 92/96 = 442/6). – G. Pugliese, Appunti sui

limiti dell'Imperium ,nella repressione' penale a proposito della Lex Iulia de vi publ.: Atti Univ. Torino 1939, 73/7. – A. STEINWENTER, Der antike kirchl. Rechtsgang u. seine Quellen: SavZKan 23 bzw. 54 (1934) 50f. 83/6. – R. TAUBENSCHLAG, Le procès de l'apôtre Paul en lumière des Papyri: Bull. Acad. Polonaise 1919/20. – WENGER, Inst. 33. 36. 40. 63. 201f. 296/8, teilweise aber abgeändert u. richtig gestellt in der italien. Ausg. übers. v. ORESTANO: Istituzioni di Procedura Civile Romana (Milano 1938) 33. 35. 39. 61. 207f (bes. 208_{13}). 209_{17}. 305/7. *L. Wenger.*

Apsis. A. Bedeutungsgeschichtliches. I. Latein. Sprachgebiet. Apsis, hapsis, auch absis oder absida (vgl. ILCV 1862; Paul. Nol. ep. 32, 17), bezeichnet den Teil eines Kreissegments. Plin. ep. 2, 17, 8 kennt auch Räume mit solchem Grundriß: cubiculum in hapsida curvatum; man legte diese an, um den ganzen Tag Sonne zu haben (ebd.). Halbkreisförmige Brustwehren (plutei) sind ad similitudinem apsidis (Veget. mil. 4, 15) angelegt. Danach bedeutet A. bei Kirchenschriftstellern den halbrund ausladenden, oben mit einer Halbkuppel abgedeckten Abschluß des Chorraumes, der meist die Priesterbänke (subsellia, daher absidae gradatae, Aug. ep. 23, 3) mit dem Bischofsstuhl enthält. Manchmal heißt dieser Gebäudeteil auch tribunal (Prud. perist. 11, 225), entsprechend der gleichen Anlage in der forensischen Basilika (vgl. Vitruv. arch. 5, 1, 8), oder einfach concha (Paul. Nol. ep. 32, 12) im Anschluß an die antiken muschelverzierten Nischenabschlüsse, ohne daß man sich freilich noch der Etymologie bewußt war (Paul. Silent. descr. 359f; *Concha). Die A.wölbung heißt camera (Paul. Nol. ep. 32, 10; c. 27, 388; dazu R. C. Goldschmidt, Paulinus' Churches at Nola [Amsterd. 1940] 96f; Lib. Pont. 1, 172 u. ö.; vgl. Eus. v. Const. 3, 32). — II. Griech. Sprachgebiet. Ἁψίς (ion. ἀψίς) heißt immer Bogen: Triumphbogen (Dio C. 49, 15, 1); Brückenbogen (AnthPal. 9, 641, 3); Vierungsbogen (Procop. Caes. aedif. 1, 1, 68 u. ö.), bei Kirchen auch Chorbogen (CIG 4, 8856). Für den bei den Lateinern A. genannten Chorteil haben die Griechen keinen eigenen Namen; sie umschreiben daher die Sache ziemlich umständlich (vgl. Procop. Caes. aed. 1, 1, 31; Choric. Gaz. laud. Marc. 1, 26/7). Ἐξέδρα heißt jeder halbrunde Bau, besonders in Verbindung mit Säulengängen (Eus. h. e. 10, 4, 45); doch wird nicht speziell die A. damit bezeichnet. In der späteren Lit. heißt ein basilikaler Kirchenbau δρομικὸς ναός (A. Heisenberg, Grabeskirche u. Apostelkirche 2 [1908] 103), die A. κόγχη τοῦ θυσιαστηρίου (Germanus Patr. PG 98, 388 C).

B. Architekturgeschichtliches. Wie aus ILCV 1806 b 4 zu schließen ist, hat man beim Bau die A. zuerst fertiggestellt. Die Außenseite der A. ist, falls sie aus dem Baukörper vorspringt, rund, seit der Mitte des 5. Jh.s (Studioskirche v. Kpel 463) auch polygonal; Fensteröffnungen sind für gewöhnlich drei vorhanden (für die Grabeskirche v. Jerusalem vgl. Byvanck: ByzZ 30 [1929/30] 553), falls die Lage Fenster nicht überhaupt unmöglich macht (Rom, Alt-St. Peter). Das Dreiapsidenschema scheint syrisch-palästinischer Herkunft u. auf profane Vorbilder zurückzugehen (A. M. Schneider: ZDPV 61 [1938] 102f). — Die älteste Gemeindekirche Aquilejas aus dem beginnenden 4. Jh. war zwar 3schiffig, aber ohne A. (Gnirs: JhÖInst 19/20 [1919] 187f); ob dies nur eine provinzielle Sonderheit ist (in der gleichen Provinz gibt es noch andere, etwas jüngere Beispiele) oder ob dieser Typus verbreiteter war, wissen wir noch nicht. Man kann darum auch nichts darüber aussagen, ob die A. in vorkonstantinischer Zeit allmählich aufkommt oder ob sie eine Schöpfung der konstantinischen Architektur ist u. mit dem basilikalen Typ von der Profanbasilika genommen wurde, wofür die gleiche Benennung (tribunal) spräche. Ist letzteres der Fall, dann braucht man zur Deutung weder auf mithräische Kultbauten mit A. (absidata: CIL 3, 7729; exedra: ebd. 1096), deren Zweck übrigens noch nicht geklärt ist (van Beek: Pisciculi F. J. Dölger dargeboten [1939] 48f), noch auf die sakrale Rolle der Bogennische (vgl. Alföldi: RM 50 [1935] 133) zurückgreifen, zumal die Konche erst allmählich bildlichen Schmuck erhielt, der vielleicht eine symbolische Deutung zuließe (vgl. L. Kitschelt, D. frühchristl. Basilika als Darstellung d. himml. Jerusalem [1938] 52f); noch Konstantin läßt es offen, ob der Bischof von Jerusalem die Apsidenkonche der Grabesbasilika mit Kassetten oder sonstwie ausschmücken will (Euseb. v. Const. 3, 32). Nach Dyggve (Forschungen in Salona 3 [1939] 102) wäre die A. infolge des Grabkults u. der dadurch bedingten liturgischen Forderungen hinzugefügt worden; allein der Altar wird erst seit dem Ende des 4. Jh.s zum Heiligengrab, der Unterschied zwischen Gemeindekirche u. Märtyrerkirche also verwischt, was anfangs durchaus nicht der Fall war (F. Wieland, Altar u. Altargrab [1912] 74ff; *Altar, christlich B 5). Über Apsiden in Baptisterien vgl. *Baptisterium C. — Zum Ganzen vgl. *Bema.

R. EGGER, Frühchristl. Kunst in Österreich: JhÖ Inst 30 (1937) Beibl. 291. — H. HOLTZINGER, D. altchristl. Architektur in systematischer Darstellung (1889) 72ff. – TH. KLAUSER, Vom Heroon zur Mär-

tyrerbasilika = Kriegsvortr. Bonn 62 (1942). – K. LANGE, Haus u. Halle (1885) 189f. – H. LECLERCQ, Art. Abside: DACL 1, 183/97. *A. M. Schneider.*

Apuleius v. Madaura, Schriftsteller des 2 Jh. nC., hatte etwa 155/8 einen Prozeß wegen Zauberei in Afrika zu bestehen. Von seinen zahlreichen Werken ist nur der kulturhistorisch wichtige Roman ‚Metamorphosen' von dem in einen Esel verwandelten Menschen (Aug. civ. D. 18, 18: asinus aureus), seine Verteidigungsrede (apologia) ‚pro se de magia', Bruchstücke seiner sophistischen Reden ‚florida' u. Philosophisches erhalten. Die Metamorphosen bieten im 11. Buch einen Einblick in die religiösen Strömungen mit Kult u. Mysterien der Isis (vgl. Dibelius u. Wittmann 113). Die Apologie führt, wie teilweise auch der Roman, in den Aberglauben u. das Zauberwesen jener Zeiten (vgl. Vallette und Abt). Die Abschnitte met. 9, 14 u. apol. 56, 3f wurden gelegentlich auf Christen bezogen (dazu Labriolle 65/71). Von den philosophischen Schriften (Zeller 3, 2[4], 225) zeigt die ‚de Platone' betitelte ein trübes Gemisch aus platonischen u. späteren Lehren, vielfach in Übereinstimmung mit dem Platoniker *Albinos (Freudenthal: PW 1, 1314, 57), so daß er oder sein Lehrer Gaios die Quelle gewesen zu sein scheint (Prächter: PW Suppl. 3, 536, 12). Die Rede ‚de deo Socratis', von Aug. civ. D. 8, 14ff besprochen, hat in der Dämonologie des MA eine besondere Wirkung ausgeübt (Vallette 232; R. Heinze, Xenokrates [1892] 117). Die Abhandlung ‚de mundo' (Schilderung des Weltgebildes mit seinen Erscheinungen u. Erörterung der Frage nach dem Weltenlenker), von Aug. civ. D. 4, 2 zitiert, ist eine Bearbeitung u. teilweise fehlerhafte Übersetzung (S. Müller) der unter Aristoteles' Namen gehenden Schrift περὶ κόσμου (nach Capelle: NJb 15 [1905] 529 durch Posidonius beeinflußt u. am Anfang des 2. Jh. nC. entstanden). Auch der dem A. zugeschriebene Asclepius, eine hermetische Schrift, die den Synkretismus in der Vermischung hellenischer u. ägyptischer Vorstellungen aufweist, ist eine Übersetzung, deren griechisches Original Lactanz zitiert, während Aug. civ. D. 8, 23ff die lateinische Fassung unter dem Namen des A. anführt u. erörtert (Labriolle 65. 356; Wittmann 163). Ausg.: R. Helm (Bd. 1/2) u. P. Thomas (Bd. 3) 1907ff.

A. ABT, Die Apologie des A. von Madaura u. die antike Zauberei (1908). — M. DIBELIUS, Die Isisweihe bei A. u. verwandte Initiationsriten = SbH 1917, 4. – E. H. HAIGHT, Apuleius and his Influence (NYork 1927). – DE LABRIOLLE, Réaction 65/71. 315. – S. MÜLLER, Das Verhältnis von A. de mundo zu seiner Vorlage = Philol. Suppl. 32, 2 (1939). – F. NORDEN, Apulejus v. Madaura u. das röm. Privatrecht (1912). – P. VALLETTE, L'apologie d'Apulée (Paris 1908). – C. WEYMAN, Studien zu Apuleius u. seinen Nachahmern: SbM 1893. – W. WITTMANN, Das Isisbuch des A. (1938). *R. Helm.*

Aquarii nannte Philastrius haer. 77 solche Christen, die bei der Feier des Herrenmahls außer dem Brot nur Wasser gebrauchten, also nicht Wein oder, wie in der Großkirche üblich, mit Wasser gemischten Wein (so Justin. apol. 1, 65, 3: ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος; vgl. 1, 65, 5; 1, 67, 5; Cypr. ep. 63, 9 folgert diese Consuetudo aus den Einsetzungsworten; vgl. Syn. v. Hippo vJ. 393 cn. 23). Eine dem Tun der Aquarii des Philastrius entsprechende Praxis ist einerseits für häretische, anderseits für großkirchliche Kreise bezeugt.

A. Häretiker. I. *Enkratiten, von Clemens Al. häufig bekämpft. Polemisiert dieser strom. 1, 96, 1 allgemein gegen solche, die mit bloßem Wasser die Eucharistie feiern, so beweist er paed. 2, 32, 3f; 2, 33, 1 mit ausdrücklicher Nennung der Enkratiten gegen diese, daß Christus wirklich Wein brauchte. Mit ihnen befaßt sich auch Epiph. haer. 47, 7: ‚sie erklären den Wein für diabolisch u. die Trinkenden für gesetzlos u. Sünder'. Die Enkratiten haben die Act. Thom., Joh. u. Andr. in Gebrauch (ebd. 47, 5); gerade in diesen Schriften ist aber neben der reinen Brotkommunion die mit Brot u. Wasser anzutreffen (Act. Thom. 102f; vgl. Act. Verc. 2). Als Haupt der enkratitischen Häresie geben die Ketzerbestreiter allgemein Tatian an. Von ihm, der auch das Fernhalten von der Ehe lehrte (Epiph. haer. 46, 2, 1), wird ausdrücklich berichtet, daß er die Mysterien mit Wasser allein feierte (ebd. 46, 2, 3). Theodoret (haer. fab. 1, 20) weiß, daß Tatians Anhänger Wein- u. Fleischgenuß ablehnten (‚Hydroparastatai'). Vgl. noch Hieron. zu Amos 2, 12 (PL 25, 1010c) u. Epiph. haer. 61, 1, 2 über die Apostoliker. — II. *Ebioniten. Sie feiern das Herrenmahl mit ungesäuertem Brot u. Wasser (haer. 30, 16, 1). Bei ihnen gehen die Pseudoclementinen um (vgl. PsClem. hom. 14, 1 [PG 2, 345b]: nur Brot beim Mahl). — III. Marcioniten. Von Marcion berichtet Epiph. haer. 42, 3, 3: ‚er verwendet bei den Mysterien Wasser' (vgl. A. v. Harnack, Marcion[2] [1924] 144). — IV. Besondere Häresie. Philastrius hat aus den Aquariern eine besondere Ketzergruppe gemacht (haer. 77): A. sic dicti sunt, qui in sacramentis coelestibus offerunt tantum aquam, non illud quod ecclesia catholica et apostolica facere consuevit (vgl. Aug. haer. 77; Praedestinat. haer. 64 mit Widerlegung).

B. Großkirchl. Kreise. I. Zeugnisse. a. Das

Mart. Pionii erzählt 3, 1 von den im Gefängnis schmachtenden Bekennern: ‚Als sie am Sabbat das Gebet gesprochen u. hl. Brot u. Wasser genossen hatten . .‘: danach genügte es um 250 in Smyrna im Notfall, bei der Eucharistiefeier Brot u. Wasser zu verwenden. — b. Cypr. ep. 63 bekämpft die ‚an einigen Orten‘ verbreitete Sitte, im Kelch Wasser zu trinken, ‚das doch allein das Blut Christi nicht ausdrücken kann‘ (11). Das tun diese Leute nur beim Mahl in der Frühe (mane), während sie beim Mahl der Kleriker den Mischtrank nehmen (16). Sie begründen das damit, daß Christus das Mahl abends eingesetzt habe, folglich auch nur das abends gefeierte mit Wein gehalten werden müsse. — c. Harnack hat versucht, die bei Cypr. bezeugte Sitte, die schon lange in Afrika bestanden haben muß, auf Rom zurückzuführen u. schon als bei Justin (s. oben) vorliegend zu erweisen; der Versuch ist nicht gelungen. — II. Die Möglichkeit, das Herrenmahl innerhalb der Kirche mit Wasser zu feiern, ist nach Lietzmann 246 von der alten Sitte des Brotbrechens herzuleiten, die sich außer Act. 2, 42; 20, 11 u. Lc. 24, 30 in den Apokryphen findet (PsClem. hom. 14, 1 [PG 2, 345b]; Act. Verc. 5; Act. Joh. 106/110 u. ö.). Auch bei Tert. praescr. 40 kommt es nur auf die panis oblatio an. Es war also häufig, u. zunächst nicht nur in Häretikerkreisen, gleichgültig, ob überhaupt etwas, u. wenn, was zum Brot beim Herrenmahl gebraucht wurde, ob Wasser oder Wein oder beides. Durchgesetzt hat sich dann in der Kirche die Feier mit Wein u. Wasser, während die nur sehr spärlich bezeugte mit Wasser allein verboten wurde.

C. Mithrasmysterien. Bei Justin apol. 1, 66, 4 wird für die Mithrasmysterien die Sitte bezeugt, beim Einweihungsritus Brot u. einen Wasserbecher zu verwenden (ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται). Nichts spricht dafür, daß die Praxis der Mithrasreligion irgendeinen Einfluß auf die christlichen Aquarier der häretischen oder großkirchlichen Richtung ausgeübt hätte.

A. Harnack, Brot u. Wasser, die eucharist. Elemente b. Justin = TU 7, 2 (1892). – A. Jülicher, Z. Geschichte d. Abendmahlsfeier = Theol. Abhandlungen Weizsäcker gewidm. (1892) 217/30. – H. Lietzmann, Messe u. Herrenmahl (1926) 239/48. – Peters, Art. Aquarii: Kraus, RE 1, 72f. – Th. Zahn, Brot u. Wasser i. Abendmahl d. alten Kirche (1892); dazu A. Harnack: ThLZ 17 (1892) 373/78. *G. Gentz.*

Arabien.

Die arabische Halbinsel hat an drei Seiten als natürliche Grenzen das Meer, während im NW die Wüstengebiete eine fließende Grenze darstellen, über die immer wieder Wellen nomadischer Völker aus dem Innern A.s in die benachbarten Kulturländer eingebrochen sind.

A. Vorchristlich. I. Südarabien. Zum Unterschied vom übrigen A. ist es im Süden auf einem verhältnismäßig kleinen Territorium schon früh zu festen, unabhängigen Staatenbildungen von längerer Dauer u. zur Entwicklung einer Kultur gekommen. Die südarab. Staaten verdankten ihre Machtstellung der Beherrschung des alten Handelsweges von u. nach Indien. Die wichtigsten Reiche waren Ma'īn, Qatabān, Saba u. Ḥaḍramaut; sie bestanden teils nebeneinander u. rivalisierten um die Vormachtstellung, teils lösten sie in der Herrschaft einander ab. Eine erste Einigung gelang dem König Kariba'īl Wattar um 350 vC. Vom 1. Jh. vC. an herrschten durch lange Zeit infolge verschiedener imperialistischer Bestrebungen innere Wirren, bis endlich um 300 nC. ein einheitliches Reich geschaffen wurde, dessen König sich ‚König von Saba u. ḏū-Raidān u. Ḥaḍramaut u. Jamanāt‘ nennt. Im 6. Jh. nC. verlor Südarabien endgültig seine Selbständigkeit an das Reich von Aksūm, mit dem es schon vorher mehrfach zu kämpfen gehabt hatte. Der König von Aksūm nennt schon im 4. Jh. nC. in seinem Titel unter seinen Untertanen Himjar, Raidān, Saba u. Salḥēn; freilich war die Herrschaft über Südarabien in früherer Zeit nur eine vorübergehende Episode. — Südarabien war vor allem Durchgangs- u. Produktionsland für Aromata (Weihrauch u. a.). Durch eine hochentwickelte Bewässerungstechnik gewann man dem Boden reiche Schätze ab. — An zeitgenössischen Quellen über das alte Südarabien stehen uns außer einigen spärlichen Notizen bei den klassischen Autoren (zusammengestellt in der Einleitung zu J. H. Mordtmann-E. Mittwoch, Sabäische Inschriften [1931]) vor allem die altsüdarab. Inschriften zur Verfügung. Sie sind über einen Zeitraum von etwa 1500 Jahren verteilt (c. 9. Jh. vC. bis 6. Jh. nC.) u. geben uns über innere u. äußere Verhaltnisse der südarab. Reiche Aufschluß (vgl. D. Nielsen, Handbuch der altarab. Altertumskunde [Kopenh. 1927] u. vor allem die verschiedenen dort zitierten Veröffentlichungen von N. Rhodokanakis). — Die Verfassung der südarab. Staaten war zunächst eine theokratische. Der Reichsgott ist der Herr des Bodens, der weltliche Herrscher nennt sich mkrb (‚Opferfürst, Priesterfürst‘). Erst später (in Qatabān um 600 vC., in Saba um 350 vC.) hat sich daraus ein weltliches Königtum entwickelt; der König (mlk) ist aber noch immer Stellvertreter des Gottes auf Erden u. selbst dessen erstgeborener

Sohn. Überhaupt war das öffentliche Leben in Südarabien auch nach dem Aufhören der reinen Theokratie stark religiös orientiert. So sind eine große Zahl von Inschriften, die an sich durchaus weltlichen Inhalt haben, in Form von Widmungen an die Götter abgefaßt. Wir erfahren auf diese Weise eine Fülle von Götternamen; allerdings nicht viel mehr als diese Namen. Eine eigentliche religiöse Literatur, die uns nähere Aufschlüsse über Mythologie, Kult usw. geben würde, ist bis jetzt nicht gefunden worden. Immerhin können wir aus den Inschriften ersehen, daß die heidnische Religion Südarabiens in der Hauptsache eine Gestirnreligion war. Die oberste Göttertrias, Mond–Sonne–Venusstern, wurde als Familie aufgefaßt. Der Mond, in Ma'īn Wadd, in Qatabān 'Amm, in Saba 'Almaqah, in Ḥaḍramaut Sīn genannt, ist Hauptgott u. Vater, die Sonne (Šams) ist die Mutter, der Stern ('Aṯtar) ist beider Sohn. Alle drei Götter haben eine ganze Anzahl von Beinamen, die ursprünglich eine besondere Eigenschaft oder Erscheinungsform des betreffenden Gottes ausdrücken. Daneben gab es auch noch Götter niederer Ordnung, vor allem die Patrone (šim), etwa Haus- oder Familiengötter, die gelegentlich mit ihren Schützlingen zu hohem Ansehen kommen konnten; so der Patron Ta'lab, der am politischen Aufstieg seiner Schutzbefohlenen, der Banū Hamdan, teilhatte. — Götterdarstellungen in menschlicher Gestalt scheint es in Südarabien nicht gegeben zu haben. Wohl aber sind den Göttern verschiedene Symbole u. Symboltiere zugeordnet (vgl. A. Grohmann, Göttersymbole u. Symboltiere [1914]). An Opfern werden vor allem Schlacht-, Brand-, Räucheropfer u. Libationen erwähnt, für die man auch besondere Altäre aufstellte. Eine große Rolle spielten offenbar die Votivgegenstände, wie Statuetten (manchmal in großer Zahl, zB. 30) u. Kamele aus Gold u. Silber, aber auch Pferde, Arme, Füße usw.

II. Nordarabien. Über eine Reihe von Völkern des nördlichen A. gibt uns ein reiches epigraphisches Material Kunde. Eine der bedeutendsten Fundstätten für Inschriften ist el-'Öla, das alte Dedan. Aus minäischen Inschriften von el-'Öla erfahren wir, daß hier einst eine blühende Handelskolonie des Reiches von Ma'īn bestanden hat. Jünger als die minäischen sind die in derselben Gegend gefundenen liḥjanischen Inschriften; die darin erwähnten Herrscher nennen sich selbst ‚Könige von Liḥjān'. Die Schrift dieser Denkmäler ist der südarab. sehr ähnlich. — Ebenfalls in el-'Öla, aber auch in anderen Gegenden (Ḥājil, Taimā, Madājin-Ṣāliḥ [dem alten Hegra oder Hiǧr]), sind Fundstätten der sog. thamudischen Inschriften, benannt nach einem aus dem Süden eingewanderten arab. Stamm, den Banū Thamūd. Die Zeit dieser Inschriften reicht wahrscheinlich vom 5. Jh. vC. bis ins 4. Jh. nC. — Noch weiter nach Norden, schon an die Grenzen der syrisch-arab. Wüste, fuhren uns die Ṣafā-Inschriften (hauptsächlich aus dem 2. u. 3. Jh. nC.), die von ebenfalls aus dem Süden kommenden Nomaden u. Halbnomaden stammen (zu den beiden letztgenannten Gruppen vgl. E. Littmann, Thamūd u. Ṣafā: Abhandlungen f. d. Kunde d. Morgenl. 25, 1 [1940]). — In den letzten Jahrhunderten vC. gründeten die Nabatäer, ein arab. Volksstamm mit aramäischer Schrift u. Schriftsprache, in Nordarabien u. Syrien ein Königreich, das unter Aretas IV Philopatris (9 vC. bis 40 nC.) seine Blütezeit erlebte. Die bedeutendsten Städte des Nabatäerreiches waren Petra u. Hegra, ja kurze Zeit gehörte auch Damascus dazu (vgl. 2 Cor. 11, 32). Im J. 106 nC. machten die Römer dem nabatäischen Reich ein Ende u. errichteten an seiner Stelle die Provincia Arabia mit der Hauptstadt Boṣra. Unter Diocletian unterschied man vorübergehend zwei römische Provinzen, Arabia (Hauptstadt Petra) u. A. Augusta Libanensis mit der Hauptstadt Boṣra (vgl. Not. dign. 247 Seeck). Der Name Arabia ging dann auf letztere über, während erstere bald mit Palästina vereinigt u. um 358 als Palaestina salutaris wieder verselbständigt wurde (vgl. K. v. Rhoden, De Palaestina et Arabia provinciis romanis. Diss. Berlin [1885]). — Das Reich von Palmyra, mitten in der syrisch-arab. Steppe, war zwar der Bevölkerung nach aramäisch, die herrschende Schicht aber waren Araber. Nach kurzer Blütezeit wurde ihm unter Zenobia 273 nC. von Kaiser *Aurelianus ein Ende gemacht. Arabisch war nach Ausweis seiner Eigennamen auch das Herrscherhaus der Abgare in Edessa. — In christlicher Zeit spielten das Reich der Ghassaniden im Ḥaurān-Gebiet u. das Reich von Ḥīra im Nordosten am Euphrat eine Rolle. — Über die heidnische Götterwelt Nordarabiens erhalten wir außer durch die schon erwähnten Inschriften vor allem Kunde durch das ‚Buch der Götzen' des Historikers u. Genealogen Ibn al-Kalbi (2. Jh. d. H.; vgl. die Ausgabe von Aḥmad Zaki Pascha [Kairo 1914]; M. S. Marmardji, Les dieux du paganisme arabe d'après Ibn al-Kalbî: RevBibl 35 [1926] 397/420; R. Klinke-Rosenberger, Das Götzenbuch, Kitāb al-Aṣnām, des Ibn Kalbi = Sammlung orientalistischer Arbeiten 8 [1941]). Manches erfahren

wir auch aus dem Qorān. Auch im Norden tritt uns eine ungeheure Fülle von Götternamen entgegen. Eine hervorragende Rolle spielte, wenigstens in gewissen Gegenden, die Verehrung Allāhs (aus al-ilāh ‚der Gott'), der ja dann von Mohammed zum einen u. einzigen Gott erhoben wurde. Allāh ist ursprünglich der Mondgott. In Mekka führte er den Namen Hubal; sein Heiligtum, die Ka'ba mit dem schwarzen Stein, war alljährlich das Ziel einer Wallfahrt (vgl. Wellhausen, Reste 75). Neben Allāh selbst genossen die ‚Töchter Allāhs', Allāt, Manāt u. al-'Uzza, wohl die eifrigste Verehrung im vorislamischen A. Bei den Thamudenern u. Safaïten war ein Gott namens Radu (der Planet Venus) sehr verbreitet; er ist wahrscheinlich mit dem arab. Ruḍā zusammenzustellen. Von den übrigen Göttern dieser Volksstämme sei noch der ebenfalls bei beiden anzutreffende Šai' haq-qaum erwähnt. Er wird auch in einer palmyren. Inschrift genannt u. heißt dort ‚der gute u. belohnende Gott, der keinen Wein trinkt'; als solcher steht er in einem gewissen Gegensatz zu Dusares, dem Hauptgott der Nabatäer, der zwar in Petra als Sonnengott verehrt, sonst aber mit Bacchus-Dionysos identifiziert wird (vgl. Cumont, Art. Dusares: PW 5, 1865/7). Seine Geburt aus einer jungfräulichen Mutter wurde in Petra am 25. XII. gefeiert (Epiph. haer. 51, 22). Götterbilder sind auch in Nordarabien Ausnahmen gewesen. Der heilige Stein (nuṣb, pl. 'anṣāb) repräsentiert die Gottheit u. ist zugleich Altar. Er ist meist von einem heiligen Bezirk (ḥimā, auch ḥaram genannt) umgeben. Der Kult bestand hauptsächlich im Umlauf (ṭawāf) um den hl. Stein, in Weihgeschenken u. Opfern.

B. Christlich. I. Südarabien. Wann das Christentum in Südarabien erstmals Eingang gefunden hat, ist unsicher. Bei Eusebius h. e. 5, 10, 3 wird erzählt, daß Pantaenus i J. 180 von Alexandrien aus zu Missionszwecken nach Indien gegangen sei; möglicherweise ist unter Indien hier Südarabien zu verstehen, doch ist das nicht sicher. Das Zentrum des Christentums in Südarabien war das südlich von Mekka gelegene Neğrān, das um 500 Bistum war. Im 4. u. 5. Jh. war das Judentum, das in Sudarabien ebenfalls Eingang gefunden hatte, dort zu bedeutendem religiösen u. politischen Einfluß gelangt, ja wir finden in dieser Zeit sogar jüdische Könige. Diese starke jüdische Macht war wohl das größte Hindernis für die Ausbreitung des Christentums. Am bekanntesten ist der letzte dieser jüdisch-sabäischen Könige, Ḏū-Nuwās, der 523 gegen Neğrān zog u. die dortigen Christen mißhandelte u. tötete. Dabei fand mit vielen anderen der hl. Arethas den Märtyrertod (A. Moberg, The Book of the Himyarites [London 1924]: I. Guidi, La lettere di Simone di Bēth Aršām sopra i martiri omeriti: MemAcLinc 3. Ser. 7 [1881] 421/513; Schröter, Trostschreiben Jacobs von Sarug an die himjaritischen Christen: ZDMG 31 [1877], 360/405). Diesem Vorgehen des Ḏū-Nuwās trat der König von Aksūm Ellesbaas ('Ella 'Aṣbeḥa), der ‚christlichster König' genannt wird, entgegen. Von den Römern kräftig unterstützt, zog er 525 gegen das südarab. Reich zu Felde u. schlug Ḏū-Nuwās; dieser fand dabei den Tod. Südarabien verlor damals seine Selbständigkeit u. erhielt christl. abessinische Statthalter. Der bekannteste unter ihnen ist Abraha, der Kirchen in Mārib u. San'ā bauen ließ u. von dem auch eine lange südarab. Inschrift auf uns gekommen ist, die mit den Worten beginnt: ‚In der Kraft u. Gnade u. Barmherzigkeit des Erbarmers u. seines Messias u. des heiligen Geistes'. Auch für seinen bekannten Kriegszug gegen Mekka sollen religiöse Beweggründe maßgebend gewesen sein. Die Abessinier mußten die Herrschaft über Südarabien jedoch bald an die Perser abtreten.

II. Nordarabien. Act. 2, 11 werden Juden u. jüdische Proselyten aus (dem nördlichen Teil von) A. als Zeugen des Pfingstereignisses angeführt. Nach Gal. 1, 17 war Paulus in A.; ob seine Anwesenheit von Einfluß auf die Verbreitung des Christentums war, ist daraus nicht zu entnehmen; Iust. dial. 117, 5 scheint eine solche vorauszusetzen (vgl. Harnack 546. 553. 623; E. Stauffer, Theologie des NT [1941] 239). Über Nordarabien als Zufluchtsstätte palästinensischer Judenchristen vgl. Harnack 634f. Einen nicht geringen Einfluß auf die Verbreitung des Christentums mögen auch die Heiligen u. Eremiten ausgeübt haben, die in der syrisch-arab. Wüste lebten u. die den arab. Stämmen, die mit ihnen in Berührung kamen, sehr imponierten. Nach Epiphan. haer. 40, 1, 5 lebt Petrus, der palästinensische Eremit u. Stifter der Archontiker-Gnosis, als Verbannter in ‚Kokabe' in Arabien, natürlich für seine Ideen werbend. — Die Ghassaniden, die an der Spitze der syrischen Araber standen u. Rom untertänig waren (ihr offizieller Titel ist Phylarch, aber von den Arabern werden sie kurzweg König genannt), sollen nach arab. Tradition schon früh das Christentum angenommen haben. Der erste sicher festzustellende u. gleichzeitig der bedeutendste Ghassanidenfurst ist Arethas, d. i. al-Ḥāriṯ b. Gabala. Der Gegensatz zwischen Rom u. Persien übertrug sich naturgemäß auch auf

die Untergebenen; so hatte Ḥāriṯ mehrfach mit den von Persien abhängigen Fürsten von al-Ḥīra (s. u.) zu kämpfen. Ḥāriṯ war der mächtige Beschützer des Monophysitismus. Diese Lehre, deren Anhänger durch zahllose Streitigkeiten in eine Menge von Sekten zersplittert waren, war damals aufs äußerste bedroht. Jakob Baradaeus, der zusammen mit Theodorus auf Betreiben des Ḥāriṯ 542/3 als Bischof für die arab. Länder eingesetzt wurde, hat in zäher Arbeit den Monophysitismus zu neuem Leben erweckt. Nach ihm nannten sich die syrischen Monophysiten dann Jakobiten. Ḥāriṯ muß ungefähr 569 gestorben sein. Sein Sohn u. Nachfolger al-Munḏir (Alamundaros) war ebenfalls ein eifriger Förderer der Monophysiten. 580 hielt er eine Versammlung der Monophysiten ab (Joh. Eph. 4, 40), nachdem schon früher unter seinem Schutz eine Kirchenversammlung gegen die Ketzerei der Tritheisten stattgefunden hatte. Schon sein Vater soll sich um die Bekehrung der tritheistischen Ketzer Eugenius u. Konon bemüht haben, wie in einem Schreiben der (monophysit.) orientalischen Bischöfe an die Klosteroberen der ὑπαρχία (Eparchie) Arabia mitgeteilt wird (vgl. Th. Nöldeke, Zur Topographie u. Geschichte des damascenischen Gebietes u. der Haurāngegend: ZDMG 29 [1875], 419/44; besonders auch: ders., Die ghassânischen Fürsten aus dem Hause Gafna's: AbhB 2 [1887]). — Bedeutsame Mittelpunkte des syrisch-arab. Christentums waren Boṣra, die Hauptstadt der Provincia Arabia, u. südlich davon Umm-id-Dschimāl, die größte Provinzstadt zur christl. Zeit mit überwiegend arab. Bevölkerung. Das Christentum in Boṣra hatte anscheinend mit dem heidnischen Gestirnkult, der auf babylonischen Einfluß zurückzuführen ist (vgl. Cumont, Rel. 263 n. 79; Th. Nöldeke, Art. Arabs: ERE 1, 661), zu kämpfen. Das geht wohl aus der Gerichtsdrohung hervor, die in dem gewöhnlich als christlich angenommenen 13. Buch der Oracula Sibyllina gegen Boṣra u. Philippopolis, die ‚besonders stark der Astrologie ergeben sind' (13, 67ff), ausgesprochen wird. In Umm-id-Dschimāl haben sich nicht weniger als 15 Kirchenruinen gefunden, darunter eine der ältesten Kirchen Syriens überhaupt, die Julianos-Kirche (vgl. H. C. Butler, Early Churches in Syria [Princet. 1929] 19/21. 41/6. 87/9. 115f). Aus Umm-id-Dschimāl stammt auch eine der drei erhaltenen vorislamischen christlich-arab. Inschriften (vgl. E. Littmann: Zs. f. Semistik 7 [1931] 197ff; die beiden anderen sind aus Zebed u. Ḥarrān; vgl. zuletzt E. Littmann, Osservazioni sulle iscrizioni di Ḥarrān e di Zebed: Riv. degli Studi Orient. 4 [1911/12] 193/98). Von Boṣra sagt Eusebius im Onomastikon (p. 46, 10): .. Βόστρα ἡ νῦν μητρόπολις τῆς Ἀραβίας. Bischof Beryllos v. Boṣra, der durch Briefe u. Schriften bekannt war (Euseb. h. e. 6, 20), hielt i. J. 240 in seiner Stadt eine Synode ab, bei der auch Origenes anwesend war u. eine hervorragende Rolle spielte. Es ging damals um die Bekämpfung der zuerst durch den Assyrer Tatian vertretenen u. mit der späteren qoranischen Auffassung sich deckenden Irrlehre, daß die Seele mit dem Körper sterbe u. erst mit ihm wieder auferweckt werde (vgl. Euseb. h. e. 6, 37; Hefele-Leclercq 1, 1, 162ff). ‚Hier ist der semitische Geist derer, die dies lehrten, u. ihre Abkehr von der hellenischen Spekulation (wesenhafte Unsterblichkeit der Seele) ganz deutlich' (Harnack, Miss. 700). Nach Euseb. h. e. 6, 19, 15 bittet ein Fürst (ἡγούμενος) von A. den Origenes, zu ihm zu kommen und ihn in der Lehre Christi zu unterrichten. Hippol. philos. 8, 12/7 bzw. 10, 18 berichtet über die Lehre eines arab. Gnostikers Monoimos u. führt ein Zitat aus dessen Brief an einen Theophrastos an. Auch die Konzilsakten geben Zeugnis von der Verbreitung des Christentums im nördlichen Teil A.s (Harnack 702). — Im Nordosten war al-Ḥīra ein Mittelpunkt arab. Christentums. Im J. 410 erscheint bereits Hosea, Bischof v. Ḥīra, auf der Synode v. Seleukia u. von da an sind hirensische Bischöfe regelmäßig auf den nestorianischen Synoden vertreten. Eine Liste der Bischöfe von al-Ḥīra siehe bei G. Rothstein, Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥīra (1899) 23f. Die Christen von al-Ḥīra hießen ʿibād (‚Diener', nämlich Christi). Das Fürstentum von al-Ḥīra war, wie die Ghassaniden von Rom, vom Sassanidenreich abhängig. Im persischen Reich aber war das Christentum als die Religion der feindlichen Römer sehr unbeliebt. So erklärt es sich einerseits, daß die Christen von al-Ḥīra viele Verfolgungen zu erleiden hatten, anderseits, daß die regierenden Fürsten so lange nicht Christen wurden. In die Herrscherfamilie hat das Christentum allerdings schon früher Eingang gefunden. Hind vom Stamme Kinda, die Mutter des Laḫmidenfürsten Amr b. Hind u. Gemahlin Mundirs III, hat ein Kloster gegründet, wie uns die von Jāqūt (2, 709) überlieferte Bauinschrift berichtet. Das hinderte jedoch Munḏir III keineswegs, 400 Nonnen der al-ʿUzza (‚Aphrodite') zu opfern u. mit dem gefangenen Sohn seines Gegners al-Ḥariṯ (s. o.) ebenso zu verfahren (vgl. Rothstein aO. 140). Erst der letzte Laḫmide, Nuʿmān III, ist selbst wenigstens formell Christ geworden. — Die arab. Dichter wissen vom

Glanz des Hofes von al-Ḥīra viel zu erzählen. Sie hielten sich vielfach dort auf u. kamen dabei auch mit dem Christentum in Berührung, ja einige waren selbst Christen, wie zB. ʿAdī b. Zaid. Durch sie sind sicherlich christliche Einflüsse in das Innere A.s gekommen. Daß tatsächlich das Christentum auch unter den Beduinen Eingang gefunden hat, wissen wir aber auch sonst. Ein Petrus, Bischof τῶν παρεμβολῶν, nahm am Konzil zu Ephesus teil. Dieser Petrus ist der Beduinenfürst Aspebet, der mit seinem Stamm vom hl. Euthymios 420 bekehrt wurde (vgl. R. Génier, Vie de St. Euthyme le Grand [Paris 1909] 90–107). Zum Grab des hl. Sergius in Rusāfah (Sergiopolis), das an einem wichtigen Knotenpunkt der Karawanenstraßen lag, wallfahrteten die Beduinen eifrig (vgl. G. Spanner-S. Guyer, Rusafa [1926] 33f. 54). Auch die sog. Ḥanīfen, die sich zum Monotheismus bekannten, werden wenigstens teilweise unter christl. Einfluß gestanden sein. Im Qorān u. in der altarab. Dichtung werden gelegentlich christliche Einrichtungen erwähnt (vgl. zB. A. Baumstark, Palmsonntagfeier u. Osterlicht in altarab. Dichtung: JbLw 3 [1923] 118/20).

III. Christl. Bekenntnisse, Literatur. Im Norden wurde zunächst der Arianismus bevorzugt, der aber bald durch Nestorianismus u. Monophysitismus abgelöst wurde. Die starke Verbreitung des Monophysitismus auch im Norden geht u. a. daraus hervor, daß in einem Schreiben der monophysit. Klosteroberen der Hyparchie Arabia vJ. 570 nicht weniger als 137 Klosterobere bzw. Klöster genannt werden (A. Alt, Bischofskirche u. Mönchskirche: PalJb 33 [1937] 89; ders., Weiteres zur Kirchengeschichte des nördl. Ostjordanlandes: ebd. 34 [1938] 93ff). In Ḥīra hatten Nestorianer u. Monophysiten ihre eigenen Bischöfe, Kirchen u. Klöster. Im Süden waren die Christen von Neǧrān wohl monophysitisch. Unter der Herrschaft der Perser, die die abessinische bald ablöste, wird in Südarabien auch der Nestorianismus Einfluß gewonnen haben. — Im allgem. kann man wohl sagen, daß das Christentum den Arabern nicht besonders tief gegangen ist. Das arab. Freiheitsbewußtsein ertrug keine allzu starken Eingriffe. Die Stämme, die das Christentum annahmen, folgten ihm nur so weit, als es mit ihrer Lebensauffassung verträglich war. Darum gab es auch in A. so viele Sekten u. Irrlehren. — Die uns erhaltene christl.-arab. Literatur stammt durchweg aus islamischer Zeit. Die ältere Literatur, die es sicher gegeben hat, ist verlorengegangen. Nach Wellhausen, Reste 232, haben sich die Christen als erste des Arabischen als Schriftsprache bedient. Eine vollständige Übersetzung des AT u. NT hat Aḥmed, der Sohn des i. J. 663 verstorbenen, zum Islam bekehrten Juden ʿAbdallāh ibn Salām, geschaffen; kein einziger von den erhaltenen biblischen Texten kann jedoch mit Sicherheit als Rest dieses Werkes angesprochen werden. Die arab. Bibelübersetzungen scheinen im allgemeinen nicht vollständig gewesen zu sein, sondern es wurden jeweils nur einzelne Teile, vor allem Psalter u. Evangelien, übertragen. Ein Zitat von Ps. 37, 29 findet sich im Qorān, Sure 21, 105; darüber u. über Evangelienzitate bei muslimischen Autoren vgl. A. Baumstark: OrChr Ser. 3, 9 [1934] 165/88. Die ältesten erhaltenen Teile von Übersetzungen des AT u. der Evangelien reichen bis ins 8. Jh. zurück, manche anscheinend in noch ältere Zeit. Zu den ältesten erhaltenen Bruchstücken dieser Art vgl. die Arbeiten von A. Baumstark: ByzZ 30 [1929/30] 350/359; Zs. f. Semitistik 8 [1932] 201/209; OrChr Ser. 3, 9 [1934], 55/66; Atti XIX. Congr. int. degli Oriental. [Rom 1935] 682/684; ferner C. Peters, Proben eines bedeutsamen arab. Evangelientextes: OrChr Ser. 3, 11 [1936] 188/211; ders., Das Diatesseron Tatians: Orientalia Christ. Anal. 123 [1939], 48/62. Neben den Bibelübersetzungen gibt es auch eine apokryphe u. hagiographische Literatur, ferner theologische Schriften aller Art. Aber auch an der arab. Philosophie u. Medizin hatten die christl. Autoren einen starken Anteil. — Die wichtigsten unter den christl.-arab. Schriftstellern des 1. Jahrtausends sind folgende: Theodoros, genannt Abū Qurra, 8./9. Jh., Bischof von Ḥarrān (melkitisch); Saʿīd ibn al-Batrīq oder Eutychios, Sohn des Patrikios, 876/940, 933/940 Patriarch von Alexandrien (melkitisch); Severus Abū-l-Bašr ibn al-Muqaffaʿ, 10. Jh. (koptische Kirche); Abū Naṣr Jaḥjā ibn Harīz, 10. Jh. (jakobitisch); Elias bar Šīnājā von Nisibis, geb. 975, gest. nach 1049 (nestorianisch); Abū-l-Faraǧ ʿAbdallāh ibn aṭ-Ṭajjib, gest. 1043 (nestorianisch); Elias I aus Tirhān u. Abū-l-Fatḥ ʿAbdallāh ibn al-Faḍl aus Antiochia gehören schon dem 11. Jh. an. — Eine christlich-arab. Literatur hat sich auch auf spanisch-arab. Gebiet entwickelt. — Vgl. noch *Aristoteles 11.

R. Aigrain, Art. Arabie: DictHistGE 3, 1158/1339. – T. Andrä, Der Ursprung des Islams u. das Christentum (Upps.-Stockh. 1926). – A. Baumstark, Die christl. Literaturen des Orients 2 (1911) 7/35; Das Problem eines vorislamischen christl.-kirchl. Schrifttums in arabischer Sprache: Islamica 4 (1931)

562/75. – R. Bell, The origin of Islam in its christian environment (Lond. 1926). – R. Brünnow - A. v. Domaszewski, Die Provincia Arabia (1904/9). – W. Crowfoot, Churches at Bosra (1937). – G. Dalman, Petra u. seine Felsenheiligtümer (1908); Neue Petraforschungen (1912). – De Lacy O' Leary, Arabia before Muhammed (Lond. 1927). – G. Dussani, Art. A.: Catholic Encycl. 1, 663/74. – R. Dussaud, Les Arabes en Syrie avant l'Islam (Paris 1907). – E. Glaser, Skizze der Geschichte u. Geographie Arabiens von der ältesten Zeit an bis zum Propheten Muhammed 2 (1890); Die Abessinier in Arabien u. Afrika (1895). – H. Goussen, Die christlich-arab. Literatur der Mozaraber (1909). – G. Graf, Die christlich-arab. Literatur bis zur fränkischen Zeit [Ende d. 11. Jh.] (1905). – A. Grohmann, Art. Ma'rib: EnzIsl 3 (1936), 304/18. – J. Guidi, L'Arabie antéislamique (Par. 1921). – Harnack, Miss. 2, 699/705. – M. Hartmann, Der islamische Orient 2: Die arab. Frage mit einem Versuch der Archäologie Jemens (1909). – F. Hommel, Ethnologie u. Geographie des alten Orients = Handb. d. Altertumswiss. 3, 1, 1 (1926) 514/740. – L. Jalabert, L'Arabie occidentale avant l'Hégire, Notes d'hist. religieuse: RechScRel 20 (1930) 26/41. – A. Jaussen - R. Savignac, Mission archéologique en Arabie (Paris 1909/22). – H. Lammens, L'Arabie occidentale avant l'Hégire (Beyrouth 1928). – E. Littmann, Ruinenstätten u. Schriftdenkmäler Syriens (1917). – A. Musil, Arabia Petraea (1907/8); The northern Heǧâz (1926); Arabia deserta (1927); Northern Neǧd (1928). – F. Nau, Les Arabes chrétiens de Mesopotamie et de Syrie du VII[e] au VIII[e] siècle (Paris 1933). – Th. Nöldeke, Das Reich der Perser u. Araber zur Zeit der Sassaniden (Leyden 1879). – Rostovtzeff, Ges., s. Register. – H. H. Schaeder, Art. A.: RGG 1, 460/3. – Tkač, Art. Saba: PW 2. R. 1, 1298/1515. – J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums² (1897).

M. Höfner.

Arbeit. A. Nichtchristlich. Es handelt sich hier nicht um die wirtschaftliche Bedeutung der A., sondern um das Werturteil teils über die A. an sich, teils über die im besonderen als A. empfundene Handarbeit (*Erwerb, *Handwerk). Daß dies Werturteil ganz stark abhängig ist von Stand u. Klasse des Urteilenden, darf von vornherein nicht übersehen werden. — Bei Homer, der aus dem Gesichtspunkt der Adelsgesellschaft die einfachen Zustände des ausgehenden 8. Jh. widerspiegelt, ist an sich jede nützliche A. geachtet. Wie Hephäst selbst arbeitet (Od. 8, 273), legen auch die Könige u. Helden selbst Hand an (Il. 6, 313; 21, 37). Die Fürstin treibt zusammen mit den Mägden weibliche A. (Od. 1, 358). Bedauernswert ist jedoch, wer besitzlos oder als Krüppel von der harten A. leben muß (Od. 11, 489). Mit der fortschreitenden Sonderung der Stände zieht sich die herrschende Adelsschicht immer mehr von eigener A. zurück; Lohnarbeiter u. Unfreie bearbeiten ihren Besitz (Od. 17, 422). Auf die A. um Entgelt im Dienst anderer fällt damit schon früh das Urteil des Niedrigen u. Sklavischen. Hesiod, der aus der Seele des einfachen Landmannes spricht, betont, daß nicht die A., sondern die Faulheit (ἀεργία) Schande sei (op. 299/312). A. führt zu Wohlstand u. damit zu Ansehen (ebd. 312f). Wie sie den Menschen von den Göttern zugewiesen ist (ebd. 398), so versetzt sie auch bei ihnen in höhere Gunst (ebd. 309). Die Klassenkämpfe des 7. u. 6. Jh. gehen zT. um die politische Anerkennung u. Einordnung der arbeitenden Schichten in den Staat (Aristot. resp. Ath. 13, 2). Aber selbst wo diese die bürgerlichen Rechte erringen (zB. Hippod. bei Stob. 43, 92. 93), gewinnen sie keineswegs ebenso die volle soziale Gleichachtung (Plut. Per. 12). Drakon straft Müßiggang mit Ehrlosigkeit (Pollux 8, 42; νόμος ἀργίας, vgl. PW 5, 2, 1655); ähnlich Solon, der bei dem magern Boden Attikas die handwerkliche A. eifrig fördert (Plut. Sol. 22). Die Demokratie, welche den Bürger stark für die Staatspflichten in Anspruch nimmt, ermöglichte durch Gewährung von Tagegeldern auch dem einfachen Mann, sich der wirklichen A. zu entziehen u. förderte so die Arbeitsscheu (Aristoph. equ. 575f). Träger der A. ist so in Griechenland nicht das Vollbürgertum, welches weithin unproduktiv ist, sondern der Fremde (Metöke; Aristot. pol. 1278a; Xen. oec. 4, 3) u. der Sklave. Die Ausbreitung der Sklaverei drückte vollends der A. den Stempel des Unfreien u. Entwürdigenden auf. Griechisches Ideal ist der freie, vermögende Vollbürger, der ohne Erwerbs-A. dem Staate u. seiner Muße (σχολή) leben kann. — Auch die ältere Philosophie, besonders soweit sie den Kreisen der vermögenden Intellektuellen entstammt, kommt zu keiner Würdigung der A. an sich. So sieht wohl Plato die seelenverderbende Wirkung des Müßigganges (resp. 421d) u. will den Drohnen im Staate keinen Raum geben (ebd. 564e); er weiß auch, daß die Tugend vom äußeren Stand unabhängig ist (ebd. 617e. 415c), aber vom Gesichtspunkt des Zusammenhanges zwischen Seele u. Leib erwartet er praktisch von der sitzenden, eingeengten Lebensweise des Handwerkers (βάναυσος) Schädigung der Seele u. Beeinträchtigung der Tugend (ebd. 495d). Ähnlich anerkennt Aristoteles, daß die kunstlose körperliche A. der niedrigen Stände wohl einen gewissen Nutzen für die Allgemeinheit schafft (pol. 1258b 25/39), aber sie erniedrigt zu einer Art Sklaverei (ebd. 1258b 38f) u. macht die Übung in den Werken der Tugend un-

möglich (ebd. 1278a 20). Die A. ist ihm bloß etwas Unvermeidliches: Ziel derselben ist die Muße, wie das Ziel des Krieges der Friede ist (ebd. 1334a 15). Epikurs System der Lebenskunst weiß nichts vom Wert der A. Der Weise soll sich in seinen Bedürfnissen möglichst beschränken. Wenn er schon dem Erwerb nachgehen muß, dann soll er den durch Unterricht bevorzugen (Diog. L. 10, 121). Den Staatsgeschäften soll sich einer höchstens dann widmen, wenn seine unruhige Natur die Untätigkeit als Privatmann nicht aushält (Plut. tranqu. an. 2). Im Kynismus wird der πόνος, die angestrengte Arbeitsmühe, Tugendmittel (Herakles wird Idealgestalt; Krates ep. 208, 4; 210, 15), ohne daß es hier freilich zur Anleitung zu positivem Werk kommt. Eher setzt die Stoa, die die φιλοπονία, die Bereitschaft sich anzustrengen, schätzt (Stob. 2, 105, 7f), diese auch an zu Werken, die der Allgemeinheit dienen. So zeichnet Dio Prus. das Ideal des arbeitenden Königs (or. 1, 15. 21; 3, 5). Der Mensch, der von Natur ein tätiges Wesen ist, fördert durch seine A. die Harmonie der Welt (M. Aur. 5, 1; 9, 12). Keine an sich moralische A. ist des Weisen unwürdig (Epict. diss. 1, 16, 16; 2, 6, 7; 4, 2, 2; *Erwerb). Vom Ideal des bedürfnislosen Weisen aus urteilt der Neupythagoreismus, daß nicht viel A. nötig sei, weil die Natur willig das biete, dessen der Mensch bedürfe (Philostr. v. Apoll. 8, 3). — Im wirklichen Leben hatte jedoch der Arbeitende stets seine Arbeitsehre u. auch seinen Arbeitsstolz, so bei den Hohen (Darstellung der Lebens-A. auf Grabmälern, zB. der Igeler Säule: Brandt Abb. 152/6) u. den Geringen (Deissmann, LO 265f). — Zum hellenistischen Ägypten: W. Hellebrand, Arbeitsrechtliches in den Zenon-Papyri: Festschr. Koschaker 3 (1939) 241/67. — Im alten Römertum, in dem freie Bauern den Staat bildeten, war selbstverständlich die A. geschätzt (Cato r. r. pr. 2). Aber die Ländergier des Kapitals (lex Claudia), die übermäßig anwachsende Sklaven-A., die ‚servianische' Ordnung, welche den Heeresdienst der Handwerker beschränkte (Liv. 8, 20, 4), die Getreidespenden an die Großstadtbevölkerung, das Klientelwesen, das dem untätigen Klienten mehr eintrug als dem tätigen Arbeiter, mußte die Arbeitslust rettungslos verfallen lassen. Das staatliche Recht schließt Gewerbetreibende u. Lohnempfänger von der Zulassung zu Ämtern aus (Mommsen, StR[12] 497). Ciceros Urteil ist typisch für die höheren Stände Roms: wer für Geld arbeitet, erniedrigt sich zum Sklaven (off. 1, 42). Doch unterscheidet er off. 1, 150f die eines Freien unwürdigen operae inliberales et sordidae von den honestae, quibus artibus aut prudentia maior inest aut non mediocris utilitas quaeritur, wie Medizin, Architektur, Unterricht, anständiger Großhandel: nihil liberi hominis dignius gibt es aber als die Landwirtschaft. Dieses ziemt vor allem den Senatoren. Cicero behandelt da die Standesmäßigkeit, nicht die Rechtsnatur der A. Seneca benef. 6, 14/6 handelt von der Dankespflicht gegen Arzt u. Lehrer freier Künste, verkauft können solche Dienste nicht werden, ähnlich Quintil. inst. orat. 12, 7, 8/12. Die Entlohnung des Gerichtsredners war jahrhundertelang aus politischen Gründen verboten. Aber für juristischen Rat u. Beistand war Entgelt erlaubt u. üblich. Die juristische Scheidung von sog. operae liberales, für die honorarium, u. illiberales, für die merces (Lohn) gegeben wurde, gehört erst der nachklassischen u. justinianischen Jurisprudenz an. Dies haben entgegen der herkömmlichen, in den juristischen Lehrbüchern vorgetragenen Lehre K. Heldrich, Der Arzt im röm. Privatrecht: Jherings Jahrbücher 52 (1940) 139/60 u. H. Siber, Operae liberales: ebd. 161/98 erwiesen. — Was der Antike fehlte, ist, daß sie die A. als verpflichtenden *Beruf auffaßt, wodurch dieselbe erst ihre sittliche Tiefe u. religiöse Heiligung empfängt.

B. Altes Test. Nach dem AT ist die A. Urauftrag Gottes an die Menschheit (Gen. 2, 15), wenn sie auch für die nachparadiesische Zeit als Mühe u. Last infolge göttlichen Fluches gedeutet wird (Gen. 3, 17/9). Sie gehört zur Grundordnung für das Leben Israels (Ex. 20, 9). Sie ist dadurch von Anfang an geheiligte Pflicht. Daß auch die Schriftgelehrten angehalten waren, ein Handwerk zu erlernen (Pirke Aboth 2, 2), verhinderte in wertvollster Weise ein Auseinanderfallen des Volkes in Bildungsschicht u. Arbeitsschicht.

C. Christlich. Das Christentum nimmt von Anfang an die A. nicht nur wie eine unvermeidliche Selbstverständlichkeit hin; diese tritt vielmehr hier unter das Licht der sittlich-religiösen Motivierung. Das Christentum übernimmt dabei die Schätzung der A. aus dem AT u. der ganzen jüdischen Entwicklung. — Von Jesus überliefern die Synoptiker keine eigenen Worte über die A., sie zeigen nur nebenbei, daß der dem Handwerkerstand Entstammende (Mc. 6, 3; Mt. 13, 55) ohne besondere Reflexion die A. als etwas Selbstverständliches hinnimmt (Mt. 10, 10; Gleichnisse zB. Mt. 13, 1/50. 24, 45/51). Er übernimmt die Arbeitsanschauung seines Volkes; doch lassen die zwei Hauptanliegen seiner Verkündigung, die Naherwartung des Endes u.

die Vaterliebe Gottes, die Frage der A. stark zurücktreten. — Paulus, der mit Stolz selbst Hand-A. ausübt (1 Cor. 4, 12; 1 Thess. 2, 9; 2 Thess. 3, 8), verlangt gegenüber schwärmerischen Folgerungen aus der Enderwartung strikt die Erfüllung der Arbeitspflicht (2 Thess. 3,10). — Die Gemeindeordnungen behandeln die Arbeitspflicht als Ehrensache u. Selbstverständlichkeit (Did. 13, 2; syr. Didasc. 2 [5, 7 Connolly]; 13 [74, 20 Conn.]). Die A. dient dem Lebensunterhalt u. der Wohltätigkeit (Did. 4, 6f). Die Gemeinde hat reisenden Brüdern womöglich A. nachzuweisen (ebd. 12, 2f). Müßiggang wie Habsucht ist Sünde (ebd. 2, 6; syr. Didasc. 13 [74, 20 Conn.]). — Die Apologeten betonen die Arbeitsamkeit der Christen (Tert. idol. 5, 12), die Schätzung auch einfacher A. (Aristid. 15), oft unter Berufung auf Paulus (2 Thess. 3, 10), ihre Übereinstimmung mit dem tätigen Leben der Heiden (Tert. apol. 41). Eine Grenze für die A. liegt allein in der Rücksicht auf das göttliche Gesetz (Tert. idol. 5, 8; *Erwerb). Clemens, bei dem stoische Gedanken anklingen (ähnl. Ambros. off. min. 1, 61) stellt die αὐτουργία als Ideal dem tatenlosen Luxus der Heiden gegenüber (paed. 3, 11 641a). — Augustin entfaltet (besonders in de op. mon.) ein christliches Arbeitsethos. Die A. ist göttliches Gebot an den Menschen. Sie dient dem standesgemäßen Unterhalt (ebd. 26, 35). Ihr letzter Zweck liegt im Sittlich-Religiösen. Gerade ihre Beschwer ist Mittel der Selbstvervollkommnung (civ. D. 18, 49). Auch Hieron. sieht so die A. von der asketischen u. sittlich-religiösen Seite her (ep. 130, 15; 17, 2). — Im Mönchtum, das aus dem Ideal der bloßen Beschaulichkeit (Aug. op. mon. 1, 2) die A. zT. verachtete (ebd. 16, 19; 22, 25), gewinnt durch das Vorbild der führenden Gestalten (Athan. v. Ant. 3. 50. 53; V. Pachom. I 6 [5, 6/8 Halkin]) u. deren Regeln die Hand-A. ihren festen Platz (Pach. reg. 5. 26 Boon). Sie dient dem eigenen Unterhalt (Apophth. 173. 769 Cot.), sowie dem der Gemeinschaft, sie ermöglicht die Übung der Wohltätigkeit (Athan. v. Ant. 8; Apophth. 643). Darüber hinaus hat sie Eigenwert als Gehorsam gegen eine von Gott aufgelegte Pflicht (ebd. 781). Sie ist Tugendmittel zur asketischen Selbstheiligung (Pach. reg. 60. 68f Boon). — Zur Darstellung der A. in der christl. Kunst vgl. Rodenwaldt: RM 36/7 (1921/2) 93/6.

A. Bigelmair, Die Beteiligung d. Christen am öffentlichen Leben in vorkonstant. Zeit (1902). – H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Amsterdam 1939). — P. Brandt, Schaffende A. u. bildende Kunst 1 (1927). – B. Büchsenschütz, Besitz u. Erwerb (1869). – E. Caillemer, Art. Ἀργίας γραφή: DS 1, 412f. – F. Cauer, Die Stellung der arbeitenden Klassen in Hellas u. Rom: NJb 2 (1899) 686/702. – H. Doerries, Mönchtum u. A.: Festschrift f. Joh. Ficker (1931) 17/39. – G. Glotz, Le Travail dans la Grèce anc. (1920). – J. Hasebroek, Griech. Wirtschafts- u. Gesellschaftsgeschichte (1931). – F. Hauck, Die Stellung des Urchristentums zu A. u. Geld (1921). – H. Holzapfel, Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christl. Altertum (1941). – O. Schilling, Staats- u. Soziallehre des hl. Augustinus (1910). – J. Seipel, Die Wirtschaftslehren der Kirchenväter (1907). – Th. Zielinski, La religion de la Grèce ant. (Par. 1926) 31/48; Religion of anc. Greece (1926) 50/60. *F. Hauck.*

Arbeitsruhe.

A. Nichtchristlich. I. Griechen. Einen in immer gleichem Abstand wiederkehrenden Feier- u. Ruhetag von der Art des jüdischen Sabbats oder des christlichen Sonntags hatten die Griechen nicht (Stengel 190). Statt dessen besaßen sie aber eine große Anzahl von Festen, an denen die Sklaven von der Arbeit entbunden waren, die Schulen, öffentlichen Kassen u. Gerichte geschlossen blieben usw. Eine Übersicht über die Verteilung von Fest- u. Werktagen über das athenische Jahr versucht zu geben Mommsen 93/6. Eine Inschrift aus Magnesia a. M., die für den Jahrestag der Weihe des Tempels der Artemis Leukophryene Schulferien u. Arbeitsruhe bezeugt, verzeichnet Ditt. Syll. 695, 30 (ἀνιέσθωσαν. . οἱ παῖδες ἐκ τῶν μαθημάτων, καὶ ἀπὸ τῶν ἔργων δοῦλοι τε καὶ δοῦλαι). Der gewöhnliche Ausdruck für arbeitsfreie Tage war ἄπρακτοι ἡμέραι (Goetz, CorpGlossL 3, 448, 42) oder ἀργίαι (ebd. 2, 71, 24; Preisigke, Wb 1, 206 s. v.). Weiteres: Stengel 220; Schmidt.

II. Römer. Die A. der Römer bestand in der Überweisung bestimmter Zeiten u. Zeitabschnitte in das ausschließliche Eigentum der Götter. Der Verzicht auf den Ertrag eines Tagewerkes (ferias observare) ist das wesentliche Merkmal der feria im weiteren Sinne u. besteht bei den Freien im Ruhen der Streitsachen, bei den Sklaven in der Unterlassung der Arbeit (Cic. leg. 2, 29). Die A. kann einem freiwilligen Willensakt (Vorsatz, Gelübde), einem notwendigen Entschluß (Lustration, piaculum) oder einer staatlichen Verfügung entspringen. Sie ist eine einmalige außerordentliche Leistung oder eine in bestimmten Abständen oder bei bestimmten Gelegenheiten wiederkehrende Übung. Subjekt der ferialen A. sind zunächst Einzelpersonen, Familien, Geschlech-

ter, Berufsgruppen u. ä. Der von ihnen beobachteten A. der feriae privatae steht die an den vom Staat festgelegten feriae publicae gegenüber. Diese sind bereits von Numas Sakralverfassung festgesetzt u. durch Caesar um 10 weitere vermehrt worden. Die feriale A. ist in der Regel ganztägig. Ausnahmen bilden die feriae comitiales mit teilweiser A. bis zur Beendigung der komitialen Tätigkeit (sofern diese überhaupt statthatte), die 3 dies fissi mit A. bis zum Schluß der kultischen Handlung, die 8 dies intercisi mit A. in den mittlern Tagesstunden u. je nach den Umständen auch die A. der feriae privatae. Ein Wandelfest (f. conceptiva) sowie ein außerordentl. Fest (f. imperativa) bedingen für den Tag, auf den sie fallen, A. So war das Aufeinanderfallen der Tage mit A. nicht selten. Das Aufeinanderfolgen wurde durch Einschaltung eines, meist aber dreier Tage ohne A. vermieden. Die A. bestand staatlicherseits in der Einstellung aller öffentlichen (außer der sakralen) Tätigkeit, vor allem der komitialen, der bürgerlichen Rechtspflege u. des militärischen Angriffs. Der Bürger hatte mindestens an allen feriae publicae A. zu halten, deren Ausmaß gesetzlich nicht festgelegt u. daher umstritten war. Die A. war der Anlaß zum Ausdruck der Feststimmung in Spielen. Über die A. an den römischen nundinae s. W. Kroll, Art. nundinae: PW 34, 1469f.

III. Altes Test. Die A. war ein wesentlicher Teil der atlichen Sabbatfeier. Verboten waren nicht nur Feldarbeiten (Ex. 34, 21), Holzsammeln (Num. 15, 32/36), Tragen von Lasten (Jer. 17, 21/23), Feueranmachen (Ex. 35, 3), sondern auch Kauf u. Verkauf (Am. 8, 5; Jes. 58, 13 u. ö.). Eine abschließende Aufzählung der verbotenen Arbeiten war jedoch nicht gegeben, u. so werden im Talmud (Schabbat 7, 27) 39 Hauptbeschäftigungen u. einige kleinere Arbeiten untersagt. Erlaubt waren nur Handlungen, die zur Rettung des Lebens oder zum Tempelkult u. ä. nötig waren. Auch die Kinder sollten zur Sabbatruhe angehalten werden (ebd. 16, 6). Der atlichen A. unterstand die ganze Familie mit den Sklaven u. mitarbeitenden Fremden (Ex. 20, 9f; Dtn. 5, 12/15). Als Begründung der atlichen A. wird der Wille Jahwes (Lev. 19, 3) u. sein Beispiel bei der Weltschöpfung (Ex. 20, 11) angegeben. Der Zweck der sabbatlichen A. war im wesentlichen ein religiöser; es sollte Zeit für Gebet, Kult u. Fasten gewonnen werden, freilich auch Ausspannung u. Erholung für Mensch u. Tier (Ex. 23, 12). Die Übertretung dieses Gesetzes wurde mit Tod durch Steinigung bestraft (Ex. 30, 15 u. ö.).

B. C h r i s t l i c h. I. Beurteilung der atl. A. Die Stellung Jesu zur atlichen A. ist Mt. 12, 9/13; Mc. 3, 1/5; Lc. 6, 6/10 gegeben. Die Judenchristen hielten A. am Sabbat u. Sonntag, für die Heidenchristen galt die sabbatliche A. nicht als verbindlich; vgl. Col. 2, 16. — Vom Gesichtspunkt aus, daß die christliche A. im Festcharakter gewisser Tage begründet ist, also die Verehrung des Auferstandenen ermöglichen soll, wird der jüd. Sabbat von Justin als Müßiggang abgelehnt (dial. 12, 2). Er spricht vom ‚Lügensabbat' (aO. 22, 5) u. weist auf den auch am Sabbat wirkenden Gott (aO. 29, 3) u. die nie ruhenden Gestirne (aO. 23, 3) hin. Bei Diognet. (4, 1, 3) wird die jüdische A. als Aberglaube abgelehnt. Irenäus freut sich, nicht mehr einen Tag in Ruhe u. Müßiggang verbringen zu müssen (A. Harnack, Des hl. Iren. Erweis der apostol. Verkündigung: TU 31, 1 [1907] 50). Euseb. verweist auf die Amos 6, 3 u. Jes. 1, 13 gerügten Mißbräuche der Sabbatruhe (in Ps. 91 [PG 23, 1169]). Ähnlich verurteilt Joh. Chrysostomus die jüd. Sabbatfeier, die nur als A. oder Mußiggang gewertet wird (in Laz. hom. 1, 7 [PG 48, 972]; ad vid. iun. 3 [ebd. 614]). Das Gebot der A. im AT sei nicht für immer gegeben worden (hom. de stat. 3 [PG 49, 131]). Die am Sabbat gewirkten Wunder Christi sollten allmählich die atliche Sabbatruhe zurückdrängen (c. Anom. 12, 3 [PG 48, 865]). Theodoret (interpr. ad Eph. 5 [PG 82, 548]) tadelt die Weichlichkeit der jüd. Sabbatfeier. PsIgn. ad Magn. 9, 3 (2, 86/88 Funk) stellt die sabbatliche A. der Geschäftigkeit des Vergnügens gegenüber. Die Abschaffung der sabbatlichen A. wird von Hieron. betont (prol. in Gal. [PL 26, 234]; vgl. auch in Isai. 53, 12 [PL 24, 532]; 56, 2 [ebd. 559]). Augustin. verlangt eine geistige, keine leibliche A. (serm. 9, 3 [PL 38, 77]). Besser sei es den ganzen Tag zu graben als zu tanzen (en. in ps. 32, 6 [PL 36, 281]; 91, 2 [PL 37, 1172]). Der Hauptgesichtspunkt, unter dem Aug. die Aufhebung des Sabbatgesetzes betrachtet, ist der des Müßigganges. — Neben dem Negativen finden die Väter in der atlichen A. auch Positives. Sie ist für sie das Vorbild der Grabesruhe Jesu (Orig. in Joh. 2, 27 [PG 14, 172f]), der ewigen Ruhe des Menschen (ebd.; vgl. Hebr. 4, 9/11), der nach dem Gericht anhebenden Ruhe der Welt (Barn. ep. 15, 8; vgl. Didasc. 6, 18, 11/8 [1, 360/4 Funk]), der Enthaltung von der Sünde (häufig bei den Autoren des 2./6. Jh.) u. des Herzensfriedens (Aug. serm. 8, 4 [PL 38, 69] u. ö.).

II. Christliche A. — 1. Sonntage. Die Sonntagsruhe geht auf den Charakter des Sonntags als Freudentag zurück, wird doch an ihm der Auf-

erstehung Jesu gedacht (Ign. ad Magn. 9; Barn. ep. 15, 9; Tert. apol. 16, 11). Das bedeutet aber nicht, daß die Alltagsarbeiten unterblieben, da die Christen vielfach im Dienste heidnischer Herren standen. Die Didascalia kennt daher nur eine A., die durch die Teilnahme am Gottesdienst veranlaßt ist (2, 60, 5/7; 2, 63, 1 [1, 174. 178 F.]). Auch die Einteilung der kultischen Feier in eine am frühen Morgen u. eine am späten Nachmittag im Briefe des Plinius (10, 96 [97]) lehrt das deutlich. Man war überhaupt nicht der Meinung, daß die Werktätigkeit mit der Sonntagsfeier unvereinbar sei, sondern riet A. an nur für die zum Gottesdienst benötigte Zeit. Tertullian begründet daher die sonntägliche A. mit Wohlanständigkeit u. Zweckmäßigkeit (or. 23). In den Klöstern Bethlehems war es zur Zeit des Hieron. gestattet, am Sonntag außerhalb des Gottesdienstes Handarbeit zu verrichten (ep. 108, 20). Das gleiche erzählt Hieron. von den Mönchsklöstern Ägyptens (ep. 22, 35). Palladius berichtet ohne Tadel von einer Jungfrau, die am Sonntag ohne zu kommunizieren in ihrer Zelle blieb u. ununterbrochen arbeitete (Hist. Laus. 8, 138). In der benediktinischen Mönchsregel (c. 48 Ende) wird Handarbeit am Sonntag zugelassen, unter Umständen sogar auferlegt. — Die kirchliche Gesetzgebung schließt sich zunächst der altkirchlichen Übung an. Die Const. apost. 8, 38f verlangen für die Sklaven A. am Sabbat u. Sonntag, damit sie in der Kirche des Unterrichts in der Frömmigkeit teilhaftig werden. Das Konzil v. Laodicea (Ende des 4. Jh.) hält in cn. 29 (Mansi 2, 570) die Christen von der A. am Sabbat ab, die damals vielfach im Osten beobachtet wurde, u. rät die am Sonntag an. In der Apc. Pauli (um 400) wird die sabbatliche Unterbrechung der Höllenstrafen auf den Sonntag verlegt (James 1, 36). Die Synode v. Orléans vJ. 538 bekämpft im cn. 28 (Mansi 9, 19) überspannte volkstümliche Ansichten über die A., verbietet aber unter Strafe Feld-, Ernte- u. Rodungsarbeiten. Das Konzil v. Mâcon vJ. 585 cn. 1 (Mansi 9, 949f) gebietet A. am Sonntag u. verhängt über die Ungehorsamen schwere Strafen. Martin. Brac. (corr. rustic. 18 [40 Caspari]) ermahnt seine Priester, am Sonntag Landarbeit u. andere schwere Arbeit zu unterlassen mit Ausnahme des zum Unterhalt Notwendigen oder für eine längere Reise Erforderlichen. Gregor. Tur. sieht in verschiedenen Unglücksfällen Strafen Gottes für die Verletzung der Sonntagsruhe (hist. Fr. 10, 30; v. patr. 15, 3; mirac. 2, 11; 3, 29. 45. 55). Der sog. ‚Himmelsbrief' verlangt am Sonntag völlige A. (PL 72, 699). Die Konzilien v. Tours vJ. 813 cn. 35 (Mansi 14, 80) u. Rom vJ. 826 cn. 30 (Mansi 14, 1007f) verbieten am Sonntag knechtliche Arbeiten, doch wird die Verhaftung eines Verbrechers erlaubt (cn. 31). Die Synode v. Paris vJ. 829 erließ ebenfalls Bestimmungen zur Wahrung der sonntäglichen A. (cn. 50 [Mansi 14, 568f]). Im Lib. leg. ecclesiast. vJ. 994 cp. 24 (Mansi 19, 186) wird die gewissenhafte Beobachtung der sonntäglichen A. eingeschärft u. nur die Zubereitung der Speisen u. des für dringende Reisen Benötigten, unbeschadet der Teilnahme am Gebet u. an der Meßfeier, gestattet. — Die staatliche Gesetzgebung setzt mit Konstantin ein, der den Sonntag zum Ruhetag erhob u. zunächst durch die Gesetze vom 7. III. u. 3. VII. 321 für das ganze Reich gerichtliche A. vorschrieb; erlaubt blieben Freilassungsakte (Cod. Theod. 2, 8, 1; vgl. Sozom. h. e. 1, 8, 21f). Später wurden auch militärische Übungen verboten, damit der Gottesdienst nicht gestört werde (Eus. v. Const. 4, 18/20). Schließlich wurden alle weltlichen Geschäfte untersagt mit einziger Ausnahme der Erntearbeiten, weil die Feldfrüchte gelegentlich an einem andern Tage nicht eingebracht werden können u. nicht verderben dürfen (Cod. Theod. 2, 8, 19; Cod. Just. 3, 12, 3). Im J. 368 wurde weiter die gerichtliche Eintreibung von Schulden untersagt u. jeder Übertreter als homo non modo notabilis, verum etiam sacrilegus gebrandmarkt (Cod. Theod. 2, 8, 18). Es folgte das Verbot der sonntäglichen Schauspiele (ebd. 15, 5, 2), worauf auch die Teilnahme an sonntäglichen Zirkus- u. Theatervorstellungen verboten u. die Feier des kaiserlichen Geburtstages, um der sonntäglichen A. nicht Abtrag zu tun, auf einen Wochentag verlegt wurde (aO. 15, 5, 5). Die wiederholte Einschärfung dieses Gebotes läßt auf häufige Übertretung schließen. In der Tat waren blutige Schaustellungen wie Gladiatorenkämpfe u. Tierhetzen bis in das 6. Jh. hinein an der Tagesordnung. Ein Verbot solcher ferarum lacrimosa spectacula erging iJ. 469 durch die Kaiser Leo u. Anthemius (Cod. Just. 3, 12, 11). Die Teilnahme an unsittlichen Theater- u. Zirkusvorstellungen wurde durch Strafen geahndet. Karl d. Gr. schärfte vielfach die sonntägliche A. ein (admon. gen. 81 [MG Capp. 1, 61, 1]; capit. miss. a 80 D [?] 46 [ebd. 1, 104]). Nach dem irischen Sonntagsgesetz (Cáin Domnaig) ist von Samstagabend bis Montagfrüh A. zu halten; die einzelnen Vorschriften lehnen sich an atliche Vorbilder an (vgl. O'Keeffe: Ériu 2 [1905] 189ff; engl. Übersetzung auch bei R. Priebsch, Quelle u. Abfassungszeit der irischen Sonntagsepistel: The Modern Language

Review 2 [1906] 140/4). — Im Osten gab Kaiser Leo VI strenge Vorschriften über die sonntägliche A.; vgl. seine in den Anhang des Corp. Jur. Civ. aufgenommene Novelle 54. — 2. Feiertage (*Feste). Im Cod. Just. 3, 12, 6 (5) wird für die 40 Tage vor Ostern jegliche Strafuntersuchung eingestellt. Die Tage zweier Monate werden aestivis fervoribus mitigandis et . . fructibus decerpendis als feriae erklärt (ebd. 3, 12, 7 [6]). Dazu kommen die Geburtstage von Rom u. Konstantinopel, die 15 Ostertage u. einige andere Feste. An allen diesen Tagen sind auch Schauspiele untersagt. An den 15 Ostertagen ist die Eintreibung öffentlicher wie privater Schulden verboten; alle Rechtsgeschäfte ruhen bis auf Freilassungsakte u. die Fahndung nach Verbrechern (ebd. 3, 12, 10). — 3. Wochentage. Im Osten ist bis in die Mitte des 4. Jh. die A. am Samstag gehalten worden. Vielleicht hat Konstantin auch für den Freitag als den Todestag Christi A. verlangt (Sozom. h. e. 1, 8), oder es handelt sich um eine Verwechslung der A. mit der Heiligung des Freitags. Caes. Arel. s. 13, 5 (1, 66, 22 Morin = PL 39, 2240) rügt die am Donnerstag zu Ehren des Jupiter geübte A. der Männer u. das Unterlassen des Spinnens seitens der Frauen in scharfer Weise u. belegt den heidnischen Aberglauben mit Strafen. Auch cn. 15 der Synode v. Narbonne vJ. 589 richtet sich gegen Christen, die den Donnerstag mit A. feierten; die Ungehorsamen werden mit Kirchenbuße, die Sklaven mit körperlicher Züchtigung bestraft (Mansi 9, 1018). In der Epistola canonica über die Pflichten der Priester usw. werden Bußen für jene vorgesehen, die den Donnerstag u. Freitag in heidnischer Weise mit A. begehen (PL 56, 891, 5). Im Indiculus superstitionum de feriis ist von der A. am Mittwoch u. Donnerstag die Rede (Mansi 12, 376). Vgl. auch cn. 88f der Statuta eccles. ant. (PL 56, 887; Bruns 149).

H. Dumaine, Art. Dimanche: DACL 4, 858/94; Le dimanche chrétien, ses origines, ses principaux caractères (Brüssel 1922). – G. Glazebrook, Art. Sunday: ERE 12, 103/11. – C. Jullian, Art. Feriae: DS 2, 2, 1042/66. – A. Mommsen, Heortologie (1864) 93/6. – J. Nielen, Gebet u. Gottesdienst im NT (1937). – Schürer 2[4], 470/8. – Stengel, Kultusalt. 190f. 218/20. – Strack-B. 4, 1257 s. v. Sabbat. – W. Thomas, Der Sonntag im frühen Mittelalter (1929). – Wissowa, Rel.[2] 432/49. – Th. Zahn, Geschichte des Sonntags[3] (1908). – O. Zöckler, Art. Sonntagsfeier: Herzog-H. 18, 521/9. *F. Steinmetzer.*

Arbor vitae s. Lebensbaum.

Arca. A. Kasse zum Aufbewahren von Vermögen bzw. das Vermögen selbst. Man hat mehrere Gruppen von A. zu unterscheiden: 1. arca publica (rei publicae). Als Beamte werden genannt: quaestor a., curator a., dispensator a. Ferner sind überliefert: a. provinciae; a. fisci (eine kaiserliche Kasse unter der Verwaltung des comes rerum privatarum; vgl. die Insignienbilder der Notit. dignit. ed. Seeck 37. 154); a. praefecturae praetorianae; a. quaestoria; a. frumentaria (bestimmt für die Getreideversorgung der Hauptstadt; sie steht zunächst unter dem praefectus urbi, später unter dem praefectus annonae); a. olearia (für die Ölversorgung). — 2. a. collegii funeraticii; a. coll. opificum (cocorum, fabrum); a. coll. militum. — 3. a. collegii sacri (pontificum, Augustalium). Wahrscheinlich gab es bei allen Tempeln eigene Kassen. Belege für die genannten Bedeutungen s. Diz. Epigr. 1, 627/32. — An die letzte Gruppe schließt sich an 4. a. = Besitz einer Kirche; Lib. Pont. v. Steph. (1, 154 Duch.): vel arcam pecuniae.

B. Sarkophag oder Grab; zB. CIL 10, 3959: a. quae est in monumento. Man erwirbt sie schon bei Lebzeiten; CIL 3, 9621: viva se arcam de suo poni iussit (zahlreiche andere Beispiele). Jedes Jahr wird die a. mit Rosen geschmückt; 11, 126: ut ex ea summa sicut soliti sunt arcam .. rosis exornent. Der Störer der Grabesruhe des Toten in der a. wird mit Strafe bedroht; ILCV 436: si quis eam aperire voluerit, davit fisco viribus argenti p. V. Man empfiehlt die a. dem Schutz der Kirche; ILCV 503: quem (arca)m comendamus sancte aeclesiae. — Speziell wird auch das Märtyrergrab a. genannt. Lib. Pont. v. Hadr. (1, 512 Duch.): arca eiusdem martyris. PsDamas. epigr. 79, 10 Ihm: marmore concludens arcam cineresque beatos. — Weitere Belege: ILCV 3, 487.

C. Gefäß. Einmal nennt Cypr. laps. 26 das eucharistische Gefäß a.: et cum quaedam arcam suam in qua Domini sanctum fuit manibus immundis temptasset aperire.

D. Arche. a. wird auch die *Arche Noes genannt. Die Doppelbedeutung führt dazu, daß sie oft als aufgeklappter Geldkasten mit Schloß am Rande dargestellt wird; vgl. Wilpert, Mal. Taf. 12, 2; 56; 73; 77, 3; 98 u. a.

E. Übertragen. ILCV 2381: sancte Johannes, arca Christi. *J. Kollwitz.*

Arcadia. A. Nichtchristlich. A., die Zentrallandschaft des Peloponnes, wird als Heimat des Hermes bezeichnet: Hom. hymn. 3, 1f; Vergil. Aen. 8, 138f; Pausan. 8, 16, 1; Cic. nat. deor. 3, 56. Hermes wurde dort in einer Höhle der Kyllene geboren; von hier ging er, die Kälber

Apolls rauben (Hom. hymn. 3, 18). Hermes ist Hirtengott; er beschützt die Herden, die sich auf der Suche nach neuen Weideplätzen verlaufen; die Hirten erweisen ihm eine besondere Verehrung: Aesch. Eumen. 90f. — Als Hirtenland ist A. auch das ideale Land der römischen Hirtenpoesie geworden. Die griech. Bukolik hatte sich an Sizilien gehalten. Der Wechsel könnte damit zusammenhängen, daß die reichen Römer Landgüter in A. besaßen u. Römer u. Trojaner als arkadische Abkömmlinge galten (Christ 2, 1, 183_9). Corydon u. Thyrsis bei Vergil. ecl. 7,4 sind beide Arkadier; vgl. auch ecl. 8, 22ff; 10, 26ff; Horat. c. 4, 12, 9ff.

B. Christlich. A. wird Herm. s. 9, 1, 4 erwähnt: der Bußengel führt Hermas auf einen Berg in Arkadien, um ihm eine neue Vision zu zeigen. Da alle anderen von Hermas berichteten Erlebnisse sich in Italien abspielen, hat Th. Zahn (Der Hirt des Hermas [1868] 211/18) vorgeschlagen, das Wort 'Αρκαδίαν durch 'Αρικίαν zu ersetzen; diese geistvolle Hypothese entbehrt indessen jeder Stütze. Dagegen haben R. Harris (Journal of the Society of biblical liter. and exeges. [1887] 69/83) u. J. A. Robinson (Collation of the Athos Cod. [1888] 30/6) versucht, die dem Hermas s. 9, 1, 4/10 von seinem Begleiter gezeigten Berge mit den wirklichen in der Umgebung von Orchomenos in Arkadien gelegenen Bergen zu identifizieren. Es fällt schwer, zu glauben, daß diese Deutungen zutreffen; die apokalyptische Art des Hermas ist derartigen Präzisierungen nicht günstig. Warum hat also Hermas von A. gesprochen? Reitzenstein, Poim. 33 erinnert daran, daß A. das Vaterland des Hermes ist u. daß der Hirt aus v. 5, der hier durch den Bußengel ersetzt ist, Arkadier sein könnte. Aber die hermetischen Schriften sprechen nicht von A., u. Hermas ist nicht Hermes. Man hat auch versucht, das A. des Hermas mit dem bei 4 Esdr. vis. 4, 1, 1 erwähnten Feld von Ardath zu identifizieren (B. Violet, Die Esra-Apokalypse 1 [1906] XLIX); doch spricht die Textüberlieferung dagegen: Esras Ardath scheint ein imaginäres Land zu sein. Das A. des Hermas ist offenbar nicht weniger imaginär; es genügt, daß A. das Land der Hirten ist, um Schauplatz einer Vision zu werden.

G. Bardy, Le Pasteur d'Hermas et les livres hermétiques: RevBibl NS 8 (1911) 398f. – Hiller v. Gärtringen-Hirschfeld, Art. A: PW 2, 1118/37. – M. Dibelius, Der Offenbarungsträger im Hirten des Hermas: Festgabe A. v. Harnack (1921) 11/6.

*G. Bardy**.

Arche. I. Genesis. Das Fahrzeug, in dem Noe mit seiner Familie u. den Tieren aus der *Sintflut gerettet wird, ist nach Gen. 6, 14/6 ein ‚Kasten' (תֵּבָה; LXX: κιβωτός; Vulg.: arca) von 300 Ellen Länge, 50 Ellen Breite u. 30 Ellen Höhe. Auch der Kasten, in dem Moses Ex. 2, 3 ausgesetzt wird, heißt תֵּבָה, LXX: θῖβις, doch Vulg.: fiscella. Die A. ist aus Gopherholz, einer nicht näher bestimmbaren Holzart, gebaut (wofür LXX u. It. ‚viereckige', Vulg. ‚geglättete' Hölzer, Pesch. ‚Buchsbaum', Onkelos ‚Zeder' hat) u. mit Pech abgedichtet. Im Inneren der A. sind Zellen in 3 Stockwerken angeordnet; an der Seite befindet sich eine Tür, im Dach eine Luke (Gen. 8, 6). Nach Beendigung der Flut blieb die A. ‚auf den Bergen von Ararat', d. i. Armenien, stehen (Gen. 8, 4), Vulg.: ‚super montes Armeniae', Pesch. u. Onkelos: ‚auf den Bergen von Kardu', d. i. Gordyene.

II. Jüdische Spekulation. Nach Sap. ist die A. ein ‚armseliges Holz' (10, 4), ein ‚Floß', auf das sich die Hoffnung der Welt geflüchtet hatte (14, 6). Bei Philo heißt sie wie in LXX: κιβωτός, bei Joseph.: λάρναξ. Die jüdische Tradition schmückt den biblischen Bericht mit Einzelheiten aus. Gegen Gen. 6, 16 hat die A. bei Philo v. Mos. 2, 60 u. Joseph. ant. 1, 3, 2 vier Stockwerke. Der Midrasch Beresch. Rabba kennt die genauere Bestimmung der 3 Stockwerke: im untersten war der Mist, im mittleren Noe mit seiner Familie u. den reinen Tieren, im obersten die unreinen Tiere (Wünsche 135). Abweichende Spekulationen darüber ebd. u. Babyl. Talmud, Sanh. 108b. Gen. 6, 16 wird so erklärt, daß die A. nach oben spitz zulief, so daß sie oben nur 1 Elle breit war (Wünsche 135; s. u. Clem. Al., Hieron.). Die Tiere kamen von selbst zur A. (Zebach. 116a), der Löwe mit stumpfen Zähnen (Wünsche 135f); das רְאֵם (Einhorn) aber band Noe außen an die A. u. es zog Furchen ‚wie von Tiberias bis Susitha' (Wünsche 136). Das erinnert an den Fisch, der in der indischen Sage das Schiff des Manu zieht (Usener 25/31). Auch Geister fuhren in der A. mit. An Pflanzen brachte Noe Stecklinge von Wein, Feigen u. Ölbäumen in die A. Die Ernährung der Tiere machte ihm viel Mühe (Sanh. 108b). Die A. wurde durch Edelsteine erleuchtet (Sanh. 108b; Wünsche 134). Noe hatte keinen starken Glauben; denn er ging erst in die A., als ihm das Wasser schon bis an die Knie reichte (Wünsche 139). Übrigens hätten die Menschen die A. umgeworfen, wenn sie nicht von Löwen bewacht worden wäre (Wünsche 140). In der A. war der Geschlechtsverkehr verboten. Nur Cham, der Hund u. der Rabe hielten sich nicht an das

Verbot. Die Nachkommen Chams sind deswegen schwarz (Wünsche 150. 163; Sanh. 108b). Die A. landet auf den Bergen von Kardunja (Wünsche 146), d. i. Gordyene (vgl. Pesch. u. Onkelos), so auch Berossos (Joseph. ant. 1, 3, 6; Schnabel 264/6) u. Ginzā (Lidzb. 409); nach Nikolaus v. Damaskus (Joseph. ant. 1, 3, 6) auf dem Berge Baris, oberhalb von Minyas in Armenien, nach Jub. 5, 28 (Kautzsch, Apkr. 2, 49) auf dem Lubar, d. i. dem Elbrus. Nach Joseph., Berossos, Nikolaus v. Damask. sind die Reste der A. noch zu sehen; das Harz wird als Zaubermittel benutzt. Sanh. 96a findet einer ein Brett der A. Or. Sib. 1, 261/7; 7, 12 verlegt die Landung der A. nach Phrygien, wo Apamea den Beinamen κιβωτός führt (Strabo 12, 569. 576; Plin. n. h. 5, 106; Ptol. 5, 2) u. die A. auf seinen Münzen zeigt (s. u. VII). — Bei Philo v. Mos. 2, 62 ist die A. mit den Tieren ein Abbild der Erde; nach plant. Noe 43 sind die Tiere das Symbol der Leidenschaften, die A. ist der menschliche Körper; nach conf. linguar. 105 bedeutet das Bestreichen mit Pech, daß die durch den Körper zustande gekommenen Vorstellungen u. Handlungen einen Halt finden.

III. Sumerisch-babylonisch. In der sumerischen u. babylonischen Sage ist das Fahrzeug, in dem der Sintflutheld gerettet wird, ein ‚Schiff'. Im Gilgameschepos 11, 56/66 (Schott 67) wird das Schiff als ein würfelförmiger Kasten mit 7 Stockwerken u. einer Seitenlänge von 120 Ellen beschrieben. Utnapischtim, der babylonische Noe, bringt seinen Besitz, seine ganze Sippe u. die Tiere hinein, auch Handwerker aller Art, damit die Kenntnis der Künste nicht verlorengehe (Schott 68). Der Landeplatz ist der Berg Niṣir (Schott 70), ein Gebirge östlich oder südöstlich von Altynköprü in Kurdistan (KAT[3] 549f). Nach Berossos war das Schiff 5 oder 15 Stadien lang u. 2 Stadien breit (Schnabel 264); es landet auf dem Berge der Kordyäer (s. o.). Damit weicht Berossos stark von der im Gilgameschepos überlieferten Gestalt der Sage ab.

IV. Koran. Auch im Koran ist die A. ein ‚Schiff': Sure 11, 39f; 29, 14; 54, 13f. Nach 11, 46 landet sie auf dem Dschebel Dschūdī, südlich vom Wansee, was etwa dem ‚Gebirge der Kordyäer' entspricht.

V. Griechisch. In der griechischen Sage wird Deukalion in einem ‚Kasten' (λάρναξ) gerettet: Apollodor. bibl. 1, 47f; Hellanikos fr. 117 (FGH 1, 135f), Luc. dea Syr. 12f; Nonnos Dion. 3, 209/14. Λάρναξ ist übrigens, wie תֵּבָה im AT, auch der Kasten, in dem Menschen ausgesetzt werden: Diod. 5, 62; Paus. 10, 14, 1f. Die Landung geschieht am Parnaß (Pindar Ol. 9, 67; Apollodor 1, 47f; Ovid. met. 1, 316/9) oder am Othrys (Hellanikos fr. 117); spät werden auch Athos und Ätna genannt (Usener 41f).

VI. Neues Testament. Im NT wird die A. im Zusammenhang mit dem großen Strafgericht der Sintflut erwähnt: Mt. 24, 38; Lc. 17, 27; Hebr. 11, 7. Nach 1 Petr. 3, 20; 2 Petr. 2, 5 wurden in der A. 8 Personen gerettet.

VII. Kirchenväter. Die kirchlichen Schriftsteller bewegen sich wie Philo mit Vorliebe auf den Bahnen der Allegorie. So vergleicht Cypr. un. eccl. 6 die Kirche mit der A. Wie keiner gerettet wurde, der außerhalb der A. war, so wird auch niemand außerhalb der Kirche gerettet. Ähnlich Hieron. ep. 15, 2; Maxim. Taur. sermo 94. Auch nach Joh. Chrys. Laz. 6, 7; Hieron. ep. 22, 38; 123, 11 ist die A. die Kirche; vgl. ferner Gregor. Illib. tr. de arca (ed. Wilmart: RevBén 26 [1909] 1/12). Die Tiere in der A. sind die verschiedenen Völker in der Kirche; daß die A. nach oben spitz zulief, bedeutet die hierarchische Gliederung der Kirche: Hieron. Lucif. 22. Nach Aug. civ. D. 15, 26 ist die A. ein Vorbild des Gottesstaates; ihre Maße weisen aber auch auf den menschlichen Leib hin; der Eingang an der Seite ist die Wunde Jesu; die viereckigen Hölzer versinnbildlichen das standhafte Leben der Heiligen; die 3 Stockwerke bedeuten Glaube, Hoffnung, Liebe oder die 3 Stufen der Keuschheit. Ambr. myst. 3, 11 ist das Holz der A. das Holz, an dem Jesus starb; nach Ambr. Noe et arca 6 versinnbildet die A. den menschlichen Körper. Doch wird gelegentlich auch der Wortsinn berücksichtigt u. erklärt. Nach Orig. c. Cels. 4, 41 wurde 100 Jahre lang an der A. gebaut; sie war 90000 Ellen lang, 2500 breit u. 900 hoch. Da Orig. die in Gen. gegebenen Maße zu gering erschienen, hat er sie ins Quadrat erhoben (vgl. auch in Gen. hom. 2). Die Frage, ob Noe u. seine drei Söhne einen so gewaltigen Bau in 100 Jahren hätten vollenden können, beantwortet Aug. hept. 1, 5 mit dem Hinweis, daß Noe Zimmerleute anwerben konnte. Nach Clem. Al. strom. 6, 86 lief die A. oben spitz zu wie eine Pyramide. Umfangreiche Ausführungen über die A. hat Aug. civ. D. 15, 27; c. Faustum 12, 14/6; hept. 1, 4/9. Daß die Reste der A. noch erhalten sind, berichten nach Berossos Theophil. Autol. 3, 19; Hippol. ref. 10, 30.

VIII. Kunst. Ob die auf babylonischen Siegelzylindern vorkommenden Schiffe mit der A. in Verbindung zu bringen sind, ist nicht sicher.

Möglich wäre es, daß eine Szene wie Nr. 410 bei O. Weber, Altoriental. Siegelbilder (1920) die A. darstellt. — Die Münzen aus Apamea in Phrygien vom Beginn des 3. Jh. nC. zeigen einen Mann u. eine Frau in einem Kasten, dessen Deckel aufgeklappt ist. Auf dem Deckel sitzt eine Taube; eine andere Taube bringt von links den Ölzweig. Die Vorderseite des Kastens trägt die Inschrift ΝΩΕ. Links neben dem Kasten sind der Mann u. die Frau noch einmal stehend abgebildet (F. W. Madden, On some coins .. struck at Apameia .. with the legend ΝΩΕ: NumChron NS 6 [1866] 173/220 u. Taf. 6; danach Abb. DACL I, 2, 2515f u. unsere Abb. 25).

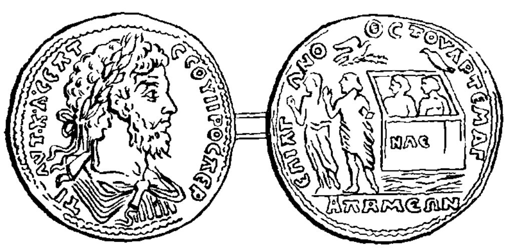


Abb. 25. Münze von Apamea mit Arche Noes (nach Madden).

Die Aufnahme der Sintflutsage in Apamea dürfte sich aus jüdischem Einfluß erklären. — In den Malereien der Katakomben u. auf Sarkophagen (Kraus, RE 2, 499) ist die A., dem Bibeltext entsprechend, als viereckiger Kasten mit oder ohne Deckel dargestellt (*Arca D). Sie schwimmt entweder auf dem Wasser oder steht auf dem Trockenen. In einigen Fällen hat sie Füße. Noe steht als Orans in der A. oder greift nach dem Ölzweig, den ihm die Taube bringt. Zuweilen sind 2 Tauben dargestellt. Das A.-Motiv gehört zu den ältesten der christlichen Kunst (Styger 75f. 93f). Von der gewöhnlichen Darstellung weicht ein Sarkophag in Trier aus dem 4. Jh. ab. Hier befinden sich 8 Personen u. 10 Tiere im Kasten. Die Taube mit dem Ölzweig fliegt herbei. Der Rabe sitzt vor der A. (F. Hettner, Die röm. Steindenkmäler d. Prov.-Mus. zu Trier [1893] 155f). Ob das kesselartige Gefäß auf einem Tonmedaillon des 3. Jh. die A. darstellt, ist zweifelhaft (Röm.-German. Korrespondenzblatt 1911, 8/14). Andere von dem Schema abweichende Darstellungen aus Ägypten s. Leclercq 2714. In der Wiener Genesis hat die A. die Form einer Stufenpyramide mit drei Geschossen.

H. Leclercq, Art. A.: DACL 1, 2, 2709/32. – A. Schott, Das Gilgamesch-Epos (1934). – P. Styger, D. altchristl. Grabeskunst (1927) Register s. v. Noe. – H. Usener, Die Sintflutsagen (1899). – A. Wünsche, Der Midrasch Bereschit Rabba (1881).

Fr. Schmidtke.

Archiepiscopus s. Bischof.

Archiereus (ἀρχιερεύς). I. Griech.-römisch. Die griech. Kulte scheinen die Würde des A. (‚Oberpriester') nicht gekannt zu haben. Man begegnet dem Ausdruck bei Plato leg. 12, 947a, aber in einer Idealdarstellung, der wahrscheinlich keine Wirklichkeit entspricht. Herodot 2, 37. 142. 151 kennt das Amt des A. nur aus ägyptischen Kulten. — Dagegen findet man in den Königreichen der Lagiden u. Seleukiden Vertreter dieser Würde, deren Autorität sich über eine ganze Provinz erstreckt. So ist zB. bei Ditt. Or. 1, 93, 4 die Rede von einem στρατηγὸς καὶ ἀρχιερεύς der Insel Cypern unter Ptolemaeus V; gleiches beweist für Coelesyrien u. Phönizien unter Antiochus III die Inschrift ebd. 1, 230, 2. — Aber der A. kann auch der Hauptpriester eines Tempels sein. Dies ist der Fall im hellenistischen Ägypten, z. B. in Kanopus: ὁ ἐν ἑκάστωι τῶν ἱερῶν καθεστηκὼς ἐπιστάτης καὶ ἀ. (Ditt. Or. 56, 73); weiteres bei Otto u. Cumont. — In römischer Zeit leitet der Arch. den kaiserlichen Kult; vgl. Ditt. Syll. 2, 790, 1: ἀ. Θεῶν σεβαστῶν καὶ γένους σεβαστῶν; ebenso 1, 814, 27: ὁ ἀ. τῶν σεβαστῶν διὰ βίου καὶ Νέρωνος. ImMart. Polyc. 21, 1 ist der A. Philippos kein anderer als der 12, 2 erwähnte Asiarch. Unter Julian Apostata wird der A. zum religiösen Oberhaupt einer ganzen Provinz, fast wie der Metropolit bei den Christen, vgl. ep. 84 (49) an Arsacius, A. von Galatia, u. ep. 89a (63) an Theodor, A. von Asien. Bei Polyb. 22, 3, 3; 32, 6, 5 wird der Ausdruck A. zur Übersetzung von ‚Pontifex Maximus' gebraucht, vgl. Ditt. Syll. 2, 759, 1; Julian ep. 88 (62). — Über profane Verwendung des Titels s. Poland.

II. Judentum. Der Ausdruck wird in den älteren Büchern der LXX nur selten gebraucht (Lev. 4, 3; Jos. 22, 13; 24, 33); geläufiger wird er in den jüngeren (1 u. 2 Macc.), im NT u. bei Joseph. Das AT sprach vom ‚Hohen Priester' (ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας: Lev. 21, 10; Num. 35, 25) oder vom ‚Ersten Priester' (ὁ ἱερεὺς ὁ πρῶτος: 2 Reg. 25, 18), seltener vom gesalbten Priester (ὁ ἱερεὺς ὁ χριστός), der Aaron ersetzt (Lev. 6, 22). Diese verschiedenen Titel bezeichnen den Chef der Kultdiener des nationalen Heiligtums in Jerusalem, der gleichzeitig das religiöse Oberhaupt Israels ist. Der Pentateuch führt die Begründung des Amtes des A. auf Moses zurück. Die Weihe Aarons wird Ex. 29 u. Lev. 8 beschrieben; ebenso Ex. 28 der Ornat, der ihm zusteht. Der Hohepriester ist der Nachfolger Aarons. Nach dem

Exil wächst infolge des Verschwindens des Königtums sein Einfluß; der Hohepriester wird nahezu der einzige Repräsentant des Volkes gegenüber dem jeweiligen Herrn. Unter den Hasmonäern wird der Hohepriester sogar Oberhaupt des Staates, vgl. 1 Macc. 10, 17. Seit den Seleukiden war das Amt nicht selten der Willkür des jeweiligen Gewalthabers ausgeliefert, der darüber ohne Berücksichtigung der Tradition nach seinem Belieben verfügte (vgl. Joseph. ant. Jud. 20, 10). Im NT u. bei Josephus wird der Plural ἀρχιερεῖς gebraucht, um die Mitglieder der einflußreichen priesterlichen Familien zu bezeichnen, die am Sanhedrin teilnahmen (vgl. Mc. 8, 31; Mt. 2, 4; Joseph. bell. Jud. 2, 12, 6).

III. Christentum. Außer an den Stellen, wo A. den jüdischen Hohenpriester oder die Mitglieder der einflußreichen priesterlichen Familien bezeichnet, wird der Ausdruck im NT nur im Hebr. in bezug auf Christus gebraucht. Das ganze Erlösungswerk wird als ein priesterliches Werk dargestellt, als Opfer des Hohenpriesters des Neuen Bundes (vgl. Hebr. 3, 1). Der Eintritt Christi in den Himmel, das himmlische Heiligtum, wird mit dem des jüdischen Hohenpriesters in das Allerheiligste verglichen, wo dieser einmal im Jahr die Sühneriten vornahm (Lev. 16, 1/28; vgl. Hebr. 9, 1/25). — In der frühchristlichen Literatur ist der Titel A. fast ausschließlich Christus vorbehalten (vgl. 1 Clem. 36, 1; 61, 3; Ign. ad Philad. 9, 1; Mart. Pol. 14, 3). Did. 13, 3 wird in bezug auf die Erstlinge gesagt, daß die Propheten ‚eure Hohenpriester' sind; das will besagen, daß die durch das AT vorgeschriebenen Gaben im NT den Propheten dargebracht werden müssen. — Die Anwendung des Titels auf die Bischöfe findet sich schon bei Hippolyt vorbereitet, der im bischöflichen Weihegebet die verbale Form ἀρχιερατεύειν gebraucht (5 Dix; vgl. Const. Ap. 8, 5, 6; lateinische Wiedergabe: primatum sacerdotii tibi exhibere). Tertull. bapt. 17 sagt klarer: summus sacerdos qui est episcopus. Die Consecratio episcopi des Sacr. Leon. (119/20 Feltoe) verbreitet sich ausführlich über die Parallele zwischen der hohepriesterlichen Würde des Alten Bundes u. dem Bischofsamt. Die Eigenschaft des Hohenpriesters, nicht die des Priesters, wird Melchisedech in der Anamnesis der römischen Messe (kritischer Text: B. Botte, Le Canon de la Messe Romaine [Louv. 1935] 42; vgl. PsAmbros. sacr. 4, 6, 27; Quaest. vet. ac novi T. 109, 21 [CSEL 50, 268]), sowie Const. Apost. 8, 12 zugeschrieben. — Bemerkenswert ist die für das Konzil v. Chalcedon bezeugte Akklamation: Τῷ ἀρχιερεῖ βασιλεῖ (act. I 469 [2, 1, 1, 138 Schw.]). — Zur sachlichen Parallele zwischen den kleinasiatischen ‚Oberpriestern' u. den christl. Metropoliten vgl. W. Weber, Röm. Kaisergeschichte u. Kirchengesch. (1929) 38/40.

Brandis, Art. A.: PW 2, 471/83. – F. Cumont, L'Égypte des astrologues (Brux. 1937) 116/8. – A. van Hoonacker, Le sacerdoce lévitique (Lond. 1899) 331/82. – W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten 1 (1905) 38/52; 134/7; vgl. auch Register. – F. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens (1909), Register s. v. – G. Schrenk, Art. ἱερεύς: ThWb 3, 265/84. – E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes 2, 267/77. – H. Wenschkewitz, Spiritualisierung der Kultusbegriffe: Angelos – Beih. 4 (1932) 70/230.

*B. Botte**.

Archisynagogos (ἀρχισυναγωγός) s. Synagoge.

Architektur.

A. Sakralbau. I. Entstehung, Ausdehnung, Entwicklung. Die Wandlung des Glaubens bedeutete auch die Wandlung des Sinnes; Kirche ist nicht Tempel, sie dient umfassenderen kultlichen Handlungen. So hat die frühchristliche Sakral-A. weder das Erbe des klassisch-antiken noch das des orientalischen Tempelbaus angetreten. Die Elemente sind aus der antiken Profan-A. hervorgegangen; ganze antike Raumformen erfuhren einen Sinnwandel (*Basilika, *Baptisterium). Die römische Reichskunst ist für die meisten Körperformen u. für die Elemente der Raumformen maßgebend, weniger für die Muster von beiden. Die Verschmelzung der verschiedenartigsten Formelemente (‚Rom', ‚Hellenismus', ‚Orient') war schon in vielen Provinzen innerhalb der Reichskunst im 3. Jh. vollendet u. zu eigenen Provinzialstilen ausgebildet, besonders in Syrien, Kleinasien, Ägypten. In konstantinischer Zeit ist für die großen offiziellen Bauaufträge nochmals eine Synthese mit vorwiegend römischen Zügen gefunden, die die ‚Oikumene' ergreift (E. Weigand: FuF 9 [1933] 458ff). Die frühchristliche A. der Folgezeit entwickelt sich hieraus u. aus den Provinzialstilen, ohne wesentliche neue Elemente aufzunehmen, abgesehen vielleicht von solchen aus dem östlich benachbarten sassanidischen Gebiet (zB. Trompenkuppel). Dagegen befruchten sich die einzelnen Länder gegenseitig. Die Landschaftsstile werden weiter fortgebildet in Scheidung von 2 großen Gruppen: Osten u. Westen. — Im Osten sind 2

große Perioden zu scheiden: 1. Die Landschaftsstile bis etwa zum Ende des 5. Jh. (oströmisches Gebiet: Konstantinopel, kleinasiatisches Küstengebiet, Griechenland, ägyptische u. syrische Küstenstädte; kleinasiatisches Binnenland; Armenien; Mesopotamien; Syrien; Hauran; Palästina u. Sinai; Ägypten: Mittel- u. Oberägypten). Führend scheinen vor allem Syrien u. Konstantinopel gewesen zu sein. 2. Die Justinianische (‚rhomäische') Reichskunst; Konstantinopel übernimmt die Führung, es erfolgt eine Synthese der östlichen Landschaftsstile auf dem Boden der Reichshauptstadt. Die Entwicklung strahlt in die Provinzen zurück. Eine Sonderstellung nimmt südlich das äthiopische Gebiet ein, dessen A. wesentlich auf der altarabischen A. fußt (vgl. D. Krenker-E. Littmann, D. Dtsche Aksumexpedition [1913]). — Wichtigste Gruppen des Westens: Nord- u. Ostadria; Ravenna (seit der 2. Hälfte des 5. Jh. von Konstantinopel abhängig); Oberitalien; Gallien; Rom; Süditalien; Nordafrika: Libyen, Numidien (Tunesien), Mauretanien; Spanien. Eine Synthese erreicht der Westen nicht, die Hauptblütezeit ist in den meisten Gebieten das 4. u. die 1. Hälfte des 5. Jh. Außer in Ravenna u. im Adriagebiet greift der Osten nur in die Körperformen wesentlich ein, es werden vor allem Kapitelle direkt von Konstantinopel importiert (Ravenna, Sizilien, Nordafrika, weniger Rom). An der Entwicklung der Raumformen des Ostens nimmt der größte Teil dieser Gebiete nicht teil, die basilikalen u. zentralen Raummuster des 4. Jh. bleiben maßgebend. — Die konstantinische Zeit war reich an verschiedensten Lösungen: Saalbauten, Basiliken (besonders die großen römischen 5-schiffigen Querschiffbasiliken Lateran, S. Peter: Dehio-Bezold Taf. 18), Zentralbauten (Rom, Grabmal der Helena), auch mit Umgang (Antiochien: A. Birnbaum: RepKunstwiss 36 [1913] 183; Rom, S. Costanza: Dehio-Bezold Taf. 8), Kombinationen von Zentral- u. Längsbau (Jerusalem: A. Heisenberg, Grabeskirche [1908]; Bethlehem: E. T. Richmond: Quarterly Departm. Ant. Palestine 6 [1937] Abb. 17). Alle Grundelemente wurden in dieser Zeit geschaffen, jedoch herrschen noch nicht besondere Bautypen vor. In nachkonstantinischer Zeit scheint die dreischiffige Basilika, differenziert nach Landschaften, ausgebildet gewesen zu sein. Im Zeichen der Entwicklung der *Basilika steht noch das ganze 4. Jh. u. die 1. Hälfte des 5. Jh. Die konstantinischen Typen erlöschen mit dem Ende des 4. Jh. (Rom, S. Paul: Dehio-Bezold Taf. 17). Doch die Querschiffbasilika erhält eine neue Ausbildung u. gültige Prägung um 400 durch Herumführung der Seitenschiffe um das Querschiff (Menasstadt: K. M. Kaufmann, D. Menasstadt [1910] Abb. 22: Saloniki, H. Demetrios: Diehl-Le Tourneau-Saladin, Monuments chrét. de Salonique [1913] Taf. 13), zugleich mit Emporen. Es treten zentralisierende Tendenzen in den Vordergrund, die von der Mitte des 5. Jh. an die Entwicklung beherrschen. An Stelle des lateinischen tritt das griechische Kreuz im Grundriß mit zentraler Vierung (Antioch-on-the-Orontes 2 [1938] 218. 219); basilikaartige Anlagen werden an die Vierung (W. Gerber, Forschungen in Salona 1 [1917] Abb. 183; C. H. Kraeling, Gerasa [1938] 256ff, Taf. 41) oder an einen Zentralbau angeschlossen (Qal'at Sim'ân: H. C. Butler, Syria [1920] 2 B Taf. 23). Auch bei den längsgerichteten Bauten wird in der Kuppelkirche mit der Vierung im Mittelschiffszug ein neuer Typ geschaffen (Meriamlik: E. Herzfeld-S. Guyer, Meriamlik u. Korykos 2 [1930] Abb. 46). Eine besondere Entwicklung hatte das Nischenoktogon mit innerem Stützenkranz bei kleeblattförmig (W. Crowfoot, Churches at Bosra [1937] Taf. 2) oder diagonal angeordneten (Konstantinopel, H. Sergios u. Bakchos: J. Ebersolt, Églises de Cple. [1913] Taf. 6) Raumnischen des Zentralraums. In der justinianischen A. sind alle Entwicklungstendenzen der vorausgehenden Jhh. zusammengefaßt: die Querschiffkirche mit Kuppelvierung (Ephesos, Johanneskirche: ÖJh 27 [1932] Beibl. 64 Abb. 44), der Längsbau mit zentraler Kuppelvierung u. Raumnischen (Konstantinopel, H. Sophia: A. M. Schneider, Hagia Sophia [1939] Abb. 1), basilikaler Längsbau wird mit einbeschriebenem Kreuz vereinigt (Konstantinopel, H. Eirene: W. S. George, The Church of S. Eirene [1912] Taf. 1), das in mittelbyzantinischer Zeit in der Kreuzkuppelkirche so wichtig wurde (andere Vorstufe: Rusafa, Grabeskirche: H. Spanner-S. Guyer, Rusafa [1926] Taf. 31). Die hauptstädtische Entwicklung strömt aus u. schafft reiche Variationen von zentralisierenden u. zentralen Anlagen (Rusafa, Martyrion; Amida, Marienkirche; Viransehir, Oktogon: F. Sarre-Herzfeld, Archäol. Reise 2 [1920] Abb. 149; Ravenna, S. Vitale: Dehio-Bezold Taf. 4; Qasr ibn Wardan: Butler, Syria [1920] 2 B Abb. 25ff) bis zum Beginn des 7. Jh. (Etschmiadsin, Palastkirche: J. Strzygowski, D. Baukunst d. Armenier 1 [1918] Abb. 112). Die Anwendung der älteren Typen geht neben diesem tragenden Entwicklungsstrom her in dem allmählich zur Provinz wer-

denden breiten Land, im Westen auch in alten Zentren wie in Rom. — Die Entwicklung der Körperformen ist weniger reich als die der Raumformen. Auch hier bildet die Konstantinische Zeit die Grundlage bei direkter Weiterentwicklung der A. der Tetrarchie zB. in der Säule, dem wichtigsten Glied (G. Niemann, D. Palast Diokletians [1910] Abb. 64. 65; R. W. Schultz, The Church of the Nativity [1910] Taf. 7. 8. 9). In der 2. Hälfte des 4. Jh. scheint die einzige neue Körperform der frühchristlichen A. gefunden zu sein, der Kämpfer (zB. K. M. Kaufmann, Menasstadt [1910] Taf. 13). Um 400 gehen die Kapitelltypen vom römischen ab in Veränderung von Proportion u. Ornament, das sich zu einheitlichen Oberflächenmustern zusammenschließt, führend ist Konstantinopel (Kautzsch 41ff). Etwa gleichzeitig erscheint in Syrien das kämpferartige Kapitell mit Ornamenten, die nicht mehr mit den alten Ordnungen zusammenhängen (H. C. Butler, Syria [1920] 2 B Abb. 170). Auch für Architrave u. Gebälke sowie für Portale gilt diese Entwicklung. Das ganze 5. Jh. steht im Zeichen einer neuen reichen Entwicklung der Oberflächenornamentik in allen östlichen Reichsteilen (Kautzsch Nr. 395/422. 449. 452. 477/99. 515). In justinianischer Zeit werden endgültig die alten Typen u. Ordnungen verlassen; es herrscht das Kämpferkapitell verschiedener Ausprägungen (Kautzsch Nr. 585/661. 663. 688. 801. 837). Die Ornamentik von Kapitellen, Architraven u. Wanddekorationen wird angeglichen (zB. A. M. Schneider, Hagia Sophia [1939] Abb. 23).

II. Form. 1. Raumformen. Im Gegensatz zum antiken Sakralbau, dessen eigentlicher Innenraum ein Einraum (*Cella) war, bevorzugt die frühchristliche A. kompliziertere Raummuster; die Räume kommunizieren durch Wände, die durch Kolonnaden oder Arkaden aufgelöst sind; es werden Raumreihen u. besonders Raumgruppen entwickelt, die im Laufe der Entwicklung, besonders im Osten, die ersteren verdrängen. Die Räume sind innerhalb des Musters nicht koordiniert, sondern subordiniert, eine Tendenz, die sich mit zunehmender Herrschaft zentraler Raumgruppen in jeder Richtung auswirkt. — Am klarsten ist die Entwicklung vom Römischen her beim Zentralbau: die römische A. kennt nur den einräumigen Zentralbau, mitunter mit äußerer Porticus (Spalato, Mausoleum: Niemann aO.). Die Zentralbauten seit konstantinischer Zeit haben an Stelle des äußeren den inneren, einfachen oder doppelten Umgang (Antiochien: Birnbaum aO.; vgl. besonders Spalato mit S. Costanza in Rom). Der einräumige Zentralbau, zB. der ‚Füllnischenbau' wird weiterhin, aber beschränkt angewendet (zB. *Baptisterium) Später erscheint die Durchdringung der Raumfiguren, bei Mittelraum u. Umgang durch in diesen einschneidende Raumnischen des Mittelraumes, besonders in justinianischer Zeit (Konstantinopel, H. Sergios u. Bakchos; Bosra; Ravenna, S. Vitale; Etschmiadsin u. a.); Wechsel der konzentrischen Figuren, vom Kreis zum Polygon, Wechsel der Polygone. Auch in den längsgerichteten Bauten überwiegen die Muster mit subordinierten Raumfiguren (*Basilika), der Einraum ist nicht als Kern der Entwicklung, sondern als eine für besondere Zwecke dienende Form zu betrachten (*Oratorium, *Consignatorium, *Baptisterium, Kleinkirche). Wahrscheinlich hat der Einraum in der vorkonstantinischen *‚Hauskirche' eine besondere Rolle gespielt. Die rein längsgerichteten Muster werden von solchen verdrängt, bei denen auch die Querrichtung maßgebend wird (zB. Querschiffbasiliken). Die Aufteilung des *Querschiffs schafft die zentrale Vierung, die beim Übergang vom lateinischen zum griechischen Kreuz in das Zentrum rückt (Antiochien, Gerasa, Salona); neben der quadratischen auch die polygonale Vierung (Qal'at Sim'ân aO.). Die Betonung der Kreuzung ergibt auch beim Rund- oder Polygonalzentralbau die Durchdringung mit dem Kreuz (kreuzdurchsetzte Zentralbauten: Birnbaum: RepKunstwiss 36 [1913] 183ff) in offenem (Kleinasien: W. M. Ramsay-G. L. Bell, The thousand and one churches [1909] Abb. 55) oder geschlossenem Muster (zB. Rom, S. Stefano: R. Krautheimer: RivAC 12 [1935] Taf. 1). Die Zusammenfassung des Raummusters in einer umschriebenen Figur wie Kreis, Polygon, Quadrat, Rechteck als einer nach außen geschlossenen Erscheinung, ist das Ergebnis der Entwicklung in justinianischer Zeit (Konstantinopel, H. Sophia: A. M. Schneider, Hagia Sophia [1939]). — Der reine Zentralbau im Sinne der italienischen Renaissance ist nicht frühchristlich. Eingänge mit vorgelagerten Portiken (*Atrium, *Narthex) am Anfang u. die *Apsis mit dem Sanctuarium am Ende der Längsrichtung haben diese Entwicklung mitbedingt, die Westostrichtung bleibt stets übergeordnet. — Die Vielbildigkeit herrscht auch in vertikaler Richtung zB. durch Einschiebung von Emporen, besonders in der oströmischen A. (A. Andreades: Kunstwiss. Forschungen 1 [1932] 33ff). Als oberer Raumabschluß wird nicht mehr die horizontale flache Decke des antiken Sakral-

baus (G. Rodenwaldt: FuF 15 [1939] 245) angewendet; der offene Dachstuhl ist sichtbar; in den Gewölbebauten erscheinen Kreuzgewölbe, Tonnen u. Kuppel (vgl. *Dach, *Decke). Letztere erhält eine neue, nicht dem römischen Bereich entstammende Ausprägung über der quadratischen Vierung als übergeordnete Raumform (A. M. Schneider: OrChr 36 [1939] 3ff). — Die Zwecktypen des Sakralbaus: Bischofs-, Gemeinde-, Gedächtniskirche (*Memoria), Taufkirche (*Baptisterium) entsprechen nicht besonderen Raumtypen. Es gibt zentrale u. basilikale Bischofs- u. Gemeindekirchen, ebenso Memorien. Die Zwecktypen scheinen nicht für die Formtypen bestimmend gewesen zu sein, wenn auch liturgische Bedingungen bei ihrer Ausbildung eine Rolle gespielt haben (vgl. *Basilika, *Querschiff, Bevorzugung zentraler Anlagen für die *Memoria). Die Zweckbestimmung eines frühchristlichen Sakralbaus knüpft sich viel mehr an die Einrichtung der Räume als an diese selbst. — 2. Körperformen. a. Ornament. Die Umbildung des antiken Formschatzes setzt bereits in konstantinischer Zeit ein u. kommt in allen Reichsprovinzen zur Anwendung. Die Scheidung zwischen Ost u. West bleibt auch noch verbindlich, wenn auch östliche Elemente im Westen herrschend werden, besonders im Lauf der Jahrhunderte. Profile werden bei wesentlichen Verschiebungen der Proportionen nicht mehr scharf abgesetzt, sondern zu einem Oberflächenmuster verschmolzen. Von den Kymatien wird nur noch das ionische, der Eierstab, angewendet, im Osten in der gedrungeneren, im Westen in der schlankeren Form. Pfeifenornamente, Perlstäbe, Schnurornamente gehören zum allerorts Gebräuchlichen. Das animalische u. das vegetabilische als das häufigste Ornament (Akanthus, Blattfriese, Rankenmotive) unterliegen den gleichen Veränderungen u. der Denaturalisierung (vgl. A. Riegl, Spätröm. Kunstindustrie[1] [1901] 72) im Hinblick auf die Bildung einheitlicher Ornamentflächen, bei denen Grund, Zwischenraum u. Rahmen gleich mitwirken wie die Ornamentfiguren selbst. Die Entwicklung ist vollendet in justinianischer Zeit, als das Ornament aus einem Spiel von Hoch u. Tief, Licht u. Schatten besteht u. sich dem nichtgegenständlichen (geometrischen) Ornament nähert. Das nichtgegenständliche (geometrische), oft symbolisch zu deutende Ornament hat ebenfalls, besonders im Osten, eine reiche Ausbildung (zB. Syrien: M. de Vogüé, La Syrie centr. [1868/77] Taf. 43. 49. 50. 100). Die Wurzeln liegen in der Kunst Vorderasiens, ebenso wie die Denaturalisierung bereits früher im Osten festzustellen ist (H. C. Butler, Syria [1920] 2 A Abb. 68. 90. 286. 323. 326f usw.). — b. Bauglieder. Die Elemente sind vorzugsweise der römischen Reichskunst entnommen, oft auch ihr Zusammenhang, zB. Säule (Basis, Schaft, Kapitell), Architrav u. Fries oder Archivolte. So konnten auch ältere, antiken Bauten entnommene Glieder im frühchristlichen Sakralbau in gleicher Funktion als sog. Spolien wiederverwendet werden. — Eines der wichtigsten Elemente ist der Bogen, besonders über freitragenden Stützen (Säule, Pfeiler) als Archivolte an Stelle des Architravs. Im Laufe der Entwicklung verdrängt er den Architrav ganz. In weiteren wichtigen Funktionen erscheint er als Triumphbogen, Vierungsbogen, Schildbogen u. als Grundform für Gewölbe. Es entwickelt sich ein ganzes System besonders in der Konstantinopler A., das sog. System der ‚übergreifenden Arkade' (H. Sedlmayr: Kunstwiss. Forschg 2 [1933] 25ff; ByzZ 35 [1935] 38ff, dazu Weigand: Bulletin Inst. Archéol. Bulgare 10 [1936] 145ff; FuF 10 [1934] 414f). Dazu als Blendbogen in der Außen- (Ägypten: W. de Bock, Matériaux pour servir [1901] Taf. 4ff) u. Innen-A. (Ravenna: A. Colasanti, Arte Bizantina [1914] Taf. 2; Ägypten: U. Monneret, Les Couvents près de Sohag [1925/6] Abb. 14ff. 35ff). Beim Fenster ist er von Anfang an nur in der Ziegel-A. gebräuchlich, wird aber später auch in der Quader-A. ausschließlich angewandt (zB. Syrien). Allgemeine Form ist der Halbkreisbogen; der Hufeisenbogen bleibt auf wenige Gebiete beschränkt (Kleinasien: Ramsay-Bell, The thousand and one churches [1909] Abb. 39. 120 u. a.; er ist selten in Mesopotamien u. Syrien; Spanien). — Säule. Fast allgemein kommen attische Basen zur Anwendung mit quadratischer Plinte, auch mit Postament (Ägypten: Kaufmann, Menasstadt [1910] Taf. 18. 42; J. Quibell, Excavations of Saqqara [1909]), sehr selten vereinfachte ionische Basen (zB. RM 54 [1939] 102 Abb. 3). Die einzelnen Teile: Kehle, Polster, Wulst werden vereinfacht u. sind nicht mehr scharf voneinander getrennt. Werden Schäfte neu angefertigt, so besitzen sie keine Entasis, sind nur leicht verjüngt u. unkanelliert (zB. E. Dyggve: R. Egger, Forschungen in Salona 3 [1939] Taf. 3). Die Verwendung von Spolien (RM 55 [1940] 114/9) überwiegt hier. In der Zier-A. kanellierte u. gedrehte Säulen, bisweilen Schäfte mit nicht strukturell gebundenen gegenständlichen u. nichtgegenständlichen Ornamentmustern (Wandnischen in Ägypten: G. Duthuit,

La Sculpture Copte [1931] Taf. 38; *Ciborium u. a.). An Stelle der Säule auch der quadratische oder rechteckige Pfeiler: aufgemauert mit ornamentierten Kämpferplatten (zB. Syrien: Butler, Architecture [1904] 222 u. a.) oder vorgelegten Säulen oder Halbsäulen an den Stirnseiten nach Art antiker Profanbasiliken (Nordafrika: A. Ballu, Le Monastère de Tebessa [1897] Abb. 13 Taf. 10), monolithe Pfeiler mit vorgelegten Halbsäulen an den Stirnseiten mit Kapitellen verschiedener Ordnung für Arkaden (Kleinasien: Ramsay-Bell aO. Abb. 26. 100. 223 u. a.; Strzygowski, Kleinasien [1903] 178ff; dazu ArchAnz 1938, 211f), für Fensterstützen (oströmisches Gebiet: Diehl-Le Tourneau-Saladin, Monuments chrét. de Salonique [1913] Taf. 7, 2; EphArch [1929] 68 Abb. 71). — Das Kapitell geht direkt aus dem römischen der östlichen Reichskunst hervor; angewendet werden allgemein ionische, korinthische u. komposite; eine Abart des dorischen nur in Syrien (Butler, Syria [1920] 2 B Abb. 170. 174 u. a.). Im Westen sind noch im 4. Jh. ionische, korinthische u. komposite Kapitelle gebräuchlich, die sich eng an die weströmische Tradition anschließen (RM 54 [1939] 108f). Im Laufe der Entwicklung werden Kalatos, Abakus u. Ornament zu einem einheitlichen Block von gedrungenen Proportionen verschmolzen. Seit dem Ende des 5. Jh. kommen neue Kapitelltypen auf, Zweizonenkapitelle, Kessel- u. Kämpferkapitelle; letztere herrschend in justinianischer Zeit. — Der Architrav besitzt in der Regel noch Soffitten u. drei Faszien, oft mit Perlstäben verziert; die Friese sind in reicheren Fällen mit Akanthus- u. Tierornament versehen (zB. Konstantinopel: ArchAnz 1935, 309 Abb. 4. 5; Syrien: M. de Vogüé, Syrie centr. [1868/77] Taf. 45. 76. 129. 146; Ägypten: G. Duthuit aO. 33. 51ff). Bei der viel häufigeren Anwendung der Archivolte (mit oder ohne profilierter oder ornamentierter Leibung u. Stirn) an Stelle von Architrav u. Fries tritt im Osten zwischen Kapitell u. Archivolte ein trapezförmiger Kämpferstein mit der größeren Lagerfläche nach oben, der im 6. Jh. mit dem Kapitell verwächst. Die Stirnseiten sind oft ornamentiert, auch erhält das Ganze die Ornamentik des korinthischen Kapitells (ArchAnz 1938, 218 Abb. 11) oder wird Abakus des ionischen (‚ion. Kämpferkapitell', vgl. Kautzsch Nr. 535ff). Über Architrav oder Archivolte folgt seltener ein Konsolen- oder Bogengesims. — Die antiken Ordnungen beziehen sich nur noch auf das Kapitell. Die Anwendung erfolgt nach einem neuen Kanon gegenüber der Antike, verschieden in den einzelnen Provinzen; am häufigsten korinthische oder komposite allein, auch als Spolien werden sie bevorzugt. Während des 4. und 5. Jh. ist die gleichmäßige Anwendung einer Ordnung innerhalb eines Baues die Regel, für besonders hervorgehobene oder abgesetzte Teile wird die Ordnung gewechselt. Die Ordnungen werden durch den Wechsel Ausdrucksmittel räumlicher Zusammenhänge u. Scheidungen (RM55 [1940] 119/30). Jedenfalls bleibt die Paarigkeit, die Gleichheit entsprechender Glieder, in frühchristlicher Zeit gewahrt. Ein besonderer Kanon erscheint zB. bei den oströmischen Emporenbauten: die Kapitelle sind korinthisch im unteren, ionisch im oberen Geschoß. Im 6. Jh. verlieren die Unterscheidungen der Ordnungen ihre Gültigkeit durch das Überwiegen neuer Kapitellformen (Kämpferkapitelle). — Kolonnaden u. Arkaden sind im Gegensatz zur Antike wesentlich Glieder des Innenraumes u. dienen zur Öffnung der Wände der miteinander kommunizierenden Räume u. scheiden die einzelnen Raumfiguren innerhalb des Musters. Ihre Anwendung am Außenbau als Porticus im antiken Sinne ist wesentlich auf Atrien u. Vorhallen beschränkt (reiche Ausbildung zB. in Konstantinopel: A. M. Schneider, Hagia Sophia [1939] Abb. 3). — Außenarchitektur. Das äußere Bild ist durch die geschlossene Wand bestimmt. Die Wand ist nach innen Träger von Marmorinkrustation, Stuck, Malerei u. Mosaik, das Äußere meist schmucklos u. durch Öffnungen wie Fenster u. Türen von innen her bestimmt. Eine Durchgliederung des Äußeren durch eine Scheinarchitektur (Solbankgesimse, Pilaster oder Halbsäulen, Fensterprofile), in Syrien u. Kleinasien (zB. Butler, Syria [1920] 2 B Abb. 301; H. Rott, Kleinasiat. Denkmäler [1910] Abb. 59. 65. 67). Fast durchgehend sind Abschlußgesimse unter dem Dach u. an den Giebelschrägen vorhanden.

B. Profanbau. Der antike Profanbau wird in seinen wesentlichen Zügen fortgesetzt, soweit die bisherige geringe Erforschung erkennen läßt. Landschaftliche Verschiedenheiten sind überall besonders im Hausbau maßgebend. Das Peristyl- u. Hofhaus wird weiter angewendet, daneben Häuser mit Frontportiken (Syrien) u. wohl überall Stockwerkhäuser, auch ohne Höfe (zB. in Ägypten: U. Hölscher, Medinet Habu [1934] Taf. 32). Der Palastbau schloß sich eng mit regionalen Verschiedenheiten an die in der Kaiserzeit ausgeprägten Typen an; neu ist die Verbindung mit Palastkirche (E. Mamboury-Th. Wiegand, Die Kaiserpaläste von Kpel

[1934] u. Schneider: ArchAnz 1939, 128ff). Der Bischofspalast, meist bei der Bischofskirche (Rom, Lateran) u. auch mit Palastkapelle versehen (Rom, Ravenna), ist wahrscheinlich nicht wesentlich vom Staatspalast verschieden (Bosra: Butler, Syria [1920] 2 A Abb. 248 u. dazu Abb. 229). Ein neuer Bautyp ist das Kloster mit Kirche u. Klosterräumen, meist um Höfe wie bei Haus u. Palast gelegen (Syrien: Butler aO. 2 B Abb. 62. 247. 284. 286; Ägypten: Quibell, Excavations of Saqqara [1909]; Tebessa: A. Ballu, Monastère de Tebessa [1897]); es ist direkter Vorgänger des mittelalterlichen Klosters. Im Festungsbau wird am römischen Castrum im Karree mit Ecktürmen festgehalten; Cardo u. Decumanus scheinen für die Anlage der Räume nicht mehr entscheidend gewesen zu sein. Es tritt oft an Stelle des Prätoriums oder Fahnenheiligtums eine Kirche oder Kapelle (vgl. Butler aO. 2 A Abb. 145; B 50ff Taf. 8 102ff). Auch die städtischen Fortifikationen stehen in der römischen Tradition bei weiterer Ausbildung (Türme, Wachtstuben u. a. m.: A. M. Schneider, Isnik [1938] 40; Fr. Krischen, Die Landmauer von Kpel 1 [1938]). Bei der Neuanlage von Städten werden nach römischer Art zB. in Konstantinopel Fora, kirchliche Zentren und Palast durch große Straßenzüge verbunden, die Staats- u. Ehrenmonumente liegen auf dem Forum u. um das Forum (Forum Tauri: A. M. Schneider, Byzanz [1936] 16ff u. Karte); auch Stadtneugründungen im Lagerschema (Rusafa: H. Spanner-S. Guyer, Rusafa [1926] Taf. 1). Das kirchliche Leben veränderte das Bild der Städte durchgreifend, so fehlt zB. das Theater, selten ist der Zirkus (Kpel, Hippodrom: A. M. Schneider, Byzanz [1936] Taf. 10). Auch die Zentren in den alten Städten verschieben sich oft auf kirchliche (zB. in Rom), selbst das Straßensystem unterliegt Veränderungen (zB. Gerasa: C. H. Kraeling, Gerasa [1938] Taf. 1).

G. Dehio u. F. v. Bezold, Die kirchl. Baukunst d. Abendlandes (1887). – F. W. Deichmann, Versuch einer Darstellung d. Grundrißtypen im Morgenlande. Diss. Halle (1937). – H. Holtzinger, Altchristl. u. byzantin. Baukunst³ (1908). – R. Kautzsch, Kapitellstudien (1936). – H. Koethe, Fruhchristl. Nischenrundbauten. Diss. Marburg (1928). – R. Krautheimer, The beginnings of christian architecture: Review of religion 1939, 127/48. – A. Riegl, Spätröm. Kunstindustrie (1927). – L. H. Vincent, Aux origines de l'architecture chrétienne: Quantulacumque presented to Kirsopp Lake (Lond. 1937) 55/70. – O. Wulff, Handbuch d. altchristl. u. byz. Kunst 1. 2 (1914ff); Nachtrag (1936).

F. W. Deichmann.

Archiv.

A. Geschichte des Archivs. I. Begriff u. Name. Im Altertum u. noch im MA ist A. nicht nur die Stelle, an der Urkundenmaterial gesammelt u. aufbewahrt wird, sondern zugleich die Behörde, die den schriftlichen Ein- u. Auslauf regelt. Freilich muß man sich von vornherein davor hüten, in dieser Einrichtung, die A. u. Kanzlei vereinigt, ein festorganisiertes Büro mit strenger Regelung der Kompetenzen zu sehen, wie denn auch der Name Kanzlei erst in der 2. Hälfte des 12. Jh. auftaucht u. zunächst nur die dem Kanzler zustehenden Befugnisse zusammenfaßt (H. W. Klewitz, Cancelleria: Dtsch. Archiv 1 [1937] 45. 58). — Der Name A. (griech.: ἀρχεῖον) hängt damit zusammen, daß der Amtsraum der Behörden (ἀρχαί) zugleich auch der gegebene Ort war für die Ausfertigung u. die Aufbewahrung der Urkunden. Im Sinne von Amtsgebäude gebraucht das Wort ἀ. Herodot (4, 62, 1), u. noch Lukian (ver. hist. 1, 29) verwendet es so. Als Archivraum bezeugt es erst Joseph. (c. Ap. 1, 143), ohne daß die alte Bedeutung verlorengegangen wäre (Etym. M. 453, 31). Andere griech. Namen sind: τὸ δημόσιον (Demosth. 18, 142), χαρτοφυλάκιον, γραμματοφυλάκιον, (bei den Lexikographen), auch βιβλιοθήκη, γραφεῖον, besonders in Ägypten (DACL 2, 843), wo, wie etwa auch in der bibliotheca Ulpiana in Rom, Urkunden, besonders die Geschäftsjournale der Beamten, aufgehoben wurden (Gell. 11, 17, 1; Peter 204, wo auch einiges zur Verwaltung gesagt ist). Spezielle Namen für einzelne Archive: PW 2, 553f. — Die wichtigsten literarischen u. inschriftlichen Zeugnisse für die lat. Wörter archiv(i)um (ältere Form archium), tabularium u. scrinium sind zusammengestellt bei Memelsdorff 10/4, wonach archivum als griech. Lehnwort zuerst bei Fronto (ad Marc. 1, 6) erscheint u. gegenüber tabularium, das in der Bedeutung öffentliches A. erst gegen Ende der Republik auftaucht, selten bleibt. Andere Namen sind: monumenta publica, instrumentum, beide auch für Archivalien verwendet (Mommsen, StrR 519_3; v. Heckel 413_5); sanctuarium, sacrarium für das A. des Kaisers (Memelsdorff 18f). Mittelalterliche Namen sind außer archivium: armarium, chartarium, chartophylacium, gazophylacium, sacrarium, sanctuarium, scrinium (dieses fast immer im Sinn von Kanzlei in heutiger Bedeutung:

Schmitz-Kallenberg 78), tabularium (Bresslau, Hdb. 1, 149_1). Die für das kirchliche A. im Lib. Pont. gebrauchten Namen sind zusammengestellt DACL 2, 869.

II. Vorderer Orient. Der im Orient schon sehr früh entwickelte schriftliche Verkehr erscheint besonders im alten Ägypten ausgeprägt, wo Verwalten u. Aktenschreiben in eins zusammenfallen. Die Urkunden wurden in großen Krügen verschlossen u. katalogisiert im A. aufbewahrt (A. Erman-H. Ranke, Ägypten u. äg. Leben im Altert.[2] [1923] 125/8), ein Brauch, dem man auch sonst im vordern Orient begegnet (vgl. F. Nötscher, Das Buch Jer. [1934] 240 zu Jer.32, 10/4). Schon im Alten Reich gab es hauptstädtische A. u. Bibliotheken in Königspalästen u. Tempeln (H. Kees, Ägypten = Hdb. Altert. Wiss. 3, 1, 3, 1 [1933] 312). Aus der Zeit des Neuen Reiches sind die El-Amarnatafeln, Urkunden des ‚Auswärtigen Amtes', am bekanntesten geworden. — In Mesopotamien ist das älteste A. das der Fürsten von Lagasch, wo später, zZ. der neusumerischen Dynastie um 2500, auch das älteste Tempelarchiv nachweisbar ist. Etwas jünger ist das A. von Nippur, in dessen Beständen man den Hammurapikodex fand. Daß es sich hier um A., nicht um Bibliotheken handelt, scheint die Tatsache zu beweisen, daß die Tontafeln gar nicht oder nur leicht gebrannt waren. Aus späterer Zeit stammen die Geschäftsarchive in Babylon u. Nippur, das hethitische Königsarchiv in Boghazköi, die Briefsammlung bei der Bibliothek Assurbanipals in Ninive, die Tempelarchive von Babylon u. Uruk (E. Unger, Art. Archiv: RLAss 1, 142f mit Lit.). Die Verwaltung des Reiches verlangte schon bei den Sumerern einen mit der Aufzeichnung von Urkunden beschäftigten Stab von vielen Schreibern (B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 1 [1920] 120), ein ‚Tafel'- oder ‚Siegelhaus' stand unter dem Schutz des Gottes Chani, dessen irdischer Vertreter der A.-Direktor war. Im Tempel des Stadtgottes von Assur wurden ausführliche Berichte über die Feldzüge der Könige aufbewahrt. Für Phönizien sei genannt die Bibliothek u. Schreibschule in Ras Schamra (J. Friedrich, Ras Schamra: AO 33, 1/2 [1933]; Mission de Ras-Shamra 1ff [Paris 1936ff]). Noch Darius ließ auf die Beschwerde der Juden im A. zu Babel nachforschen (2 Esra 6, 1), ob sich hier ein Schriftstück finde (Meissner aO. 2, 330f). Joseph. (c. Ap. 1, 28. 143) u. Tertullian (apol. 19) haben also recht, wenn sie den Ägyptern, Babyloniern u. Phöniziern die ältesten A. zuerkennen. — Den Beweis für die Existenz von A. im weiten Perserreich liefern die aramäischen Papyri aus der jüd. Kolonie Elephantine (A. Christensen, Die Iranier: Hdb. Altert. Wiss. 3, 1, 3, 3 [1933] 266) u. die königlichen Pergamente, in denen der Grieche Ktesias die persische Geschichte nach einer gewissen Ordnung gesammelt fand (Diod. 2, 32, 4; vgl. auch Esth. 6, 1; 2 Esra 4, 15). — Im AT ist öfters von Jahrbüchern der Könige Judas u. Israels die Rede, zB. 3 Reg. 11, 41; 14, 29; 15, 7. Das A., in dem sie aufbewahrt wurden, leitete wohl der ‚Staatsschreiber' (sōfēr), der die königlichen Urkunden ausfertigte u. zugleich vermutlich der offizielle Historiograph war (vgl. 2 Reg. 8, 17; 20, 25; 3 Reg. 4, 3; 4 Reg. 18, 18. 37; Is. 36, 3. 22 u. ö.; J. Begrich: ZDMG 86 [1933] 10*; K. Leimbach, Die Bücher Samuel [1936] 161f). Ein spätjüd. A. erscheint in Hierapolis (Kleinasien), wohin Abschriften von Testamenten gebracht wurden (Schürer 3, 18; 1, 86). Hieronymus (praef. in Esth.: PL 28, 1503 B) erwähnt, daß er ein Exemplar des Buches Esther in einem jüd. A. eingesehen habe.

III. Griechen. Das mykenische Hellas hat nach neuen Funden im messenischen Pylos an der Bucht von Navarino die Einrichtung des Tontafelarchivs über Kreta von Osten übernommen (C. Blegen: Illustrated London News 1939, 979ff; Kourouniotis-Blegen: AmJArch 43 [1939] 557/76); nach der Dorischen Wanderung scheint sie wieder abgekommen zu sein. — In der Frühzeit gab es wohl öffentliche Ausstellung von Verträgen, Gesetzen, Siegerlisten u. ä., aber eigentliche A. fehlten, was Joseph. (c. Ap. 1, 20/3) eigens als Mangel der geschichtlichen Überlieferung vermerkt. Später aber ist die Aufbewahrung der Urkunden besonders in Athen gut geregelt (Aeschin. 3, 75); noch Cicero (leg. 3, 46) schreibt den Griechen größere Sorgfalt darin zu als den Römern. Seit der Mitte des 4. Jh. war für Athen im Metroon (PW 15, 1488/90) eine Zentralstätte für alle öffentlichen Archivalien geschaffen, an dessen Spitze ein ‚Staatsschreiber' (γραμματεύς) stand, mit einem Stab anderer Schreiber, worunter auch die Protokollschreiber der Volksversammlung waren. Für die Arbeit der Einordnung wurden Staatssklaven verwendet. Die repräsentative Leitung stand dem jeweiligen Prytanen zu (PW 2, 555/7). Ähnliche Einrichtungen bestanden auch in den inschriftlich reich belegten A. anderer griech. Städte (Beispiele: PW 2, 558). — Solange Alexanders Feldzüge dauerten, befanden sich die Akten der Reichsverwaltung in der Obhut, konkret: im Zelt, des genialen Chefs der königl. Kanzlei, des Archigrammateus Eumenes v. Kardia (vgl. Plut.

Eum. 1, 3). Zu diesen Akten gehörten: die eingelaufenen amtlichen Schriftstücke diplomatischen, militärischen u. administrativen Charakters, die Kopien aller Ausgänge (alle Befehle wurden schriftlich ausgestellt), die Privatkorrespondenz Alexanders, die von der Kanzlei geführten Tagebücher (ἐφημερίδες), die Aufzeichnungen über die großen Projekte des Königs (ὑπομνήματα) u. wohl auch das Journal des Bematistenkollegiums (exakte Notizen über Entfernungen, landeskundliche Beobachtungen usw.). Nach Schaffung der Residenz Babylon wurde dort ein Reichsarchiv eingerichtet, dessen Leiter nach Alexanders Tod den Titel γαζοφύλαξ trug. Die starke Nachwirkung des Alexanderzuges auf die geistige Welt ist nur durch die Annahme zu erklären, daß diesem Archiv durch Alexander die Aufgabe gestellt war, die Akten nicht bloß zu hüten, sondern sie auch den Interessenten zu erschließen (vgl. H. Berve, Das Alexanderreich 1 [1926] 42/55). Die Kanzlei- u. Archiveinrichtungen der Alexanderzeit sind in den hellenistischen Nachfolgestaaten wohl im wesentlichen fortgeführt worden (vgl. etwa Mitteis-Wilcken 1, 1, 5f; E. Bickerman, Institutions des Seleucides [Paris 1938] blieb mir unzugänglich).

IV. Römer. Ursprünglich blieben die Urkunden über die Geschäftsführung bei den einzelnen Behörden aufbewahrt, zumal sie als Privatbesitz der Beamten galten (Cic. pro Sulla 15, 42; Mommsen, StrR 519). Gesetze, öffentliche Verträge, Edikte u. ä. stellte man, oft an Tempelwänden, auf Stein- oder Erztafeln eingegraben, öffentlich aus (PW 2, 560; Peter 1, 218/22), worin für die griech. u. röm. Antike überhaupt das wichtigste Mittel der amtlichen Bekanntmachung bestand (vgl. v. Schwind). Die Aufbewahrung im Hause der Beamten geschah nach Plinius (n. h. 35, 7) im tablinum; dieses Wort bringt Festus (490 L.) mit tabulae, Urkunden, zusammen, während Varro (bei Non. 83, 15) es von tabula, Brett, ableitet u. als ‚bretterne Laube' deutet. Die Frage der Herkunft u. der Wandlungen dieses Raumes im röm. Privathaus ist noch nicht einhellig geklärt (E. Pernice, Griech. u. röm. Privatleben: Gercke-Norden 2, 1[4] [1930] 27f). Nach Livius (3, 55, 13) wurden seit 449 vC. die Senatsbeschlüsse im Cerestempel aufbewahrt u. von Volksädilen betreut; diese wie die später bezeugte Niederlegung im eigentlichen Staatsarchiv, im aerarium des Saturn, unter Leitung der Quästoren (über seinen weiteren Inhalt vgl. PW 2, 561) war für die Gültigkeit dieser Akten gefordert (v. Schwind 56/8). Dieses A. erhielt iJ. 78 vC. in einem Neubau an der SO-Seite des Kapitols auf gewaltigen Substruktionen neue Räume (PW 4 A, 1963f). Neben den genannten Beamten waren für die technischen Arbeiten Staatssklaven u. Freigelassene angestellt, über deren schlechte Beaufsichtigung Cicero (leg. 3, 46) klagt. Daneben blieben in Rom andere A., wie der Cerestempel für Plebiszite, das atrium Libertatis u. die aedes Nympharum für die Amtstätigkeit der Censoren erhalten (PW 4 A, 1965). Der internationale diplomatische Verkehr, die tabulae honestae missionis der Veteranen u. ä. wurden weiterhin in den Tempeln, besonders auf dem Kapitol, in Inschriften festgehalten, deren Erneuerung nach Verlust durch Brände sich Vespasian angelegen sein ließ (Suet. v. Vesp. 8). In der Kaiserzeit kam es zu einer immer mehr zentralisierten Verwaltung des Reiches, weshalb die Kanzleien der Kaiser an Bedeutung wuchsen. Ein alles umfassendes Zentralarchiv jedoch wurde nicht geschaffen. Schon die Sekretariate des Kaisers ergaben verschiedene Bezirke der Verwaltung. Das wichtigste war das Sekretariat ab epistulis, wo in einem gewaltigen Verwaltungsapparat die gesamte Reichskorrespondenz geführt wurde (Hirschfeld 324f); in der Kanzlei a libellis wurden die Reskripte als Antwort auf die Bittschriften ausgefertigt; in der Kanzlei a memoria kamen die kaiserlichen Gnadenakte zur Aufzeichnung (PW 4, 739/43). Seit Diokletian nannte man diese Büros scrinia (PW 2 A, 893f). Im tabularium oder sanctuarium Caesaris in Rom waren die Urkunden über den Besitzstand an Grund u. Boden aufbewahrt, das tabularium castrense diente der Verwaltung des kaiserlichen Haushaltes u. der dem Kaiser vermachten Erbschaften (PW 4 A, 1965f). Das A. des Statthalters in der Provinzhauptstadt, das die Akten seiner richterlichen Tätigkeit umfaßt (erwähnt zB. von Eus. h. e. 5, 18, 9), ist wohl zu unterscheiden von dem tabularium Caesaris in der Provinz, wo die fiskalische Verwaltung zentralisiert war (PW 4 A, 1966/8). Jedes Provinzialarchiv hatte seinen Rechenschaftsbericht in Rom vorzulegen (Fronto ad Marc. 5, 34; Cod. Theod. 1, 16, 3; Memelsdorff 25). Für die Verwaltung dieser A. wurden auch in den Provinzen Freigelassene u. Sklaven verwendet (Hirschfeld 63f: commentarienses), die in Kollegien organisiert waren (ebd. 61; CIL 3, 6077). Einen Einblick in die mannigfaltige Gliederung dieses Beamtentums u. seiner Tätigkeit geben die Inschriften der kaiserl. Archivbeamten in Karthago (CIL 8 Suppl. 1, 12590/13214). Herausgegriffen sei nur die Beförderung der Akten im Reich durch die kaiserl. Post, wofür die tabellarii

später die agentes in rebus, eine einflußreiche Stellung in den Büros innehatten (E. J. Holmberg, Zur Geschichte des cursus publicus [Upps.-Lund 1933]). Für den Kanzleibetrieb sind besonders die Akten aus Ägypten aufschlußreich, die uns hier in Papyri erhalten sind; vgl. etwa A. Stein, Untersuchungen z. Gesch. u. Verwaltung Ägyptens unter röm. Herrschaft (1915) 187/206; v. Schwind 78/127. In Dura-Europos ist ein Militärarchiv aus der Zeit der Severer zum Vorschein gekommen, in dem Urkunden wie ein Kalenderfragment, das Dienstjournal eines Kohortenkommandanten über vier Tage, Listen von Soldaten, richterliche Entscheide u. fragmentarische Briefe in situ gefunden wurden (M. Rostovtzeff: Münchener Beiträge z. Papyrusforschung 19 [1934] 351/78). Das in CIL 11, 3583 erwähnte, durch L. Ateius gestiftete tabularium in Castrum Novum (Etrurien) gehört zu den Gemeindearchiven der Munizipien, die im Westen eine besondere Bedeutung erlangten als Aufbewahrungsort der Dokumente der gemeindlichen Verwaltung (PW 4 A, 1968f). — In Byzanz wurde die Verwaltung am kaiserlichen Hof durch die drei scrinia, geleitet von ihren magistri, weitergeführt, die insgesamt dem schon unter dem Prinzipat bezeugten magister officiorum unterstellt waren (Noailles 10/3, wo auch die anderen Beamten genannt sind). Daneben übte auch der quaestor sacri palatii als höchstes Organ des kaiserl. Willens in allen Rechtsfragen, so besonders bei der Gesetzgebung, einen maßgebenden Einfluß aus (aO. 13/29). Gregor der Gr. erwähnt (ep. 9, 229) den Verlust von Archivalien aus der Zeit Justinians durch einen Brand in Kpel. Im 7. Jh. verschwindet der magister officiorum, der Vorstand der Kanzleien, von der Beamtenliste, u. an seine Stelle tritt der πρωτασηκρῆτις als Leiter der kaiserlichen Palastkanzlei ἀσηκρητεία (Dölger). Die noch nicht genügend erforschten Einrichtungen der Kanzlei erscheinen in ständigem Fluß, bis wieder im 11. Jh. eine Zentralisation einsetzt (ebd.). Diese ist verbunden mit dem Amt des ἐπὶ τοῦ κανικλείου, der ursprünglich für die Privilegien u. Ernennungen zuständig war u. durch Ämterkumulierung sehr einflußreich wurde (ebd. 47. 57).

V. Kirche. 1. Papst. Nach dem Lib. Pont. (1, 123 Duch.) u. der Pass. s. Clementis (3, 1: PA 2, 52) hätte schon Papst Clemens I für die Sammlung der Märtyrerakten u. die Listen der Armen ein A. besessen. Diese Angaben gehören jedoch wohl erst in die Mitte des 3. Jh., in die Zeit der Päpste Antherus (235/6) u. Fabian (236/50), in deren Lebensbeschreibung die Aufbewahrung der Märtyrerakten durch Notare in der Kirche erwähnt ist (Lib. Pont. 1, 147f Duch.). Vergleicht man damit den Brief des Nachfolgers Fabians, des Papstes Cornelius (Eus. h. e. 6, 43), wonach 154 Kleriker u. 1500 Bedürftige ihren Unterhalt von der Kirche bezogen (vgl. auch die Bemerkungen über die karitative Tätigkeit der röm. Kirche bei Eus. h. e. 4, 23, 10; Tert. apol. 39), so muß man für diese Zeit eine organisierte Verwaltung der Kirche in Rom annehmen, die eines A. bedurfte (Bresslau, Hdb. 1, 150). Man denke auch an die Ordnung des Begräbniswesens (DACL 3, 180f) u. mit De Rossi (XXIIf) an die Aufbewahrung der Rechtfertigungsbriefe der der Häresie Angeklagten, wie des Praxeas, dessen Schreiben nach Rom Tertullian (adv. Pr. 1) erwähnt, oder des Origenes an Papst Fabian, dessen Brief noch Hieronymus (ep. 84, 10) dem Inhalt nach kannte. Das so für die vorkonstantinische Zeit erschlossene A. der röm. Kirche hat wahrscheinlich in der diokletianischen Verfolgung starke Einbuße erlitten; vgl. den Befehl im kaiserl. Edikt (Eus. h. e. 8, 2, 4), die γραφαί dem Feuer zu übergeben, womit wohl nicht nur die Hl. Schriften gemeint waren. Dadurch wird auch verständlich, daß schon im Altertum echte Akten röm. Märtyrer älterer Zeit nicht mehr vorhanden waren u. durch Apokryphen ersetzt wurden (De Rossi XVI. XXf; DACL 2, 859/62). Zum erstenmal wird ausdrücklich ein kirchliches A. mit der Bezeichnung scrinium erwähnt unter Papst Julius I (337/52), u. zw. im Zusammenhang mit Vorschriften über die geistliche Gerichtsbarkeit (Lib. Pont. 1, 205 D.). Mögen auch die einzelnen Bestimmungen zu sehr ins einzelne gehen, um ohne Kritik hingenommen werden zu können, so wäre es doch zu weit gegangen, wollte man die Tatsache des Bestehens eines A. als solchen bezweifeln. Man denke an die in der Friedenszeit hinzugekommenen Rechte der Kirche, wie die von Konstantin d. Gr. zugestandene Sklavenbefreiung (De Rossi XXVIIIf; PW 14, 1373) u. im allgem. an die Tatsache, daß nun die Formen der staatlichen Verwaltung weitgehend in die kirchliche übernommen werden (Bresslau, Comm. 247_1). Unter Damasus hören wir von einem A., das der Papst auf seinem Familienbesitz bei S. Lorenzo in Damaso gründet u. das er mit einer berühmten Inschrift schmückt (ILCV 970; besprochen von De Rossi XXXVIII/XLI; dazu E. Caspar, Geschichte d. Papsttums 1 [1930] 592). Abzulehnen ist die Deutung von De Rossi, daß es sich nur um die Erneuerung des vom Vater des Damasus gegründeten Baues gehandelt habe (vgl. auch DACL 3, 184). Ander-

seits sind die Zweifel P. Kehrs (Mitteilungen Inst. österr. Geschichtsforsch. 8 [1887] 143f) an seiner Verwendung als päpstliches A. nicht genug begründet (Bresslau, Hdb. 1, 150_2). Auffällig ist, daß als Ort des A. nicht der Lateran gewählt ist. Dieser wurde schon im 4. Jh. Zentrum der kirchlichen Verwaltung; doch wird für ihn erst iJ. 629 das päpstliche A. sicher bezeugt; man kann es aber schon für die Zeit Gregors des Gr. dort vermuten (E. Caspar aO. 57. 253). Da in der vorkonstantinischen Zeit nichts von einer festen bischöflichen Residenz in Rom verlautet, ist mit Harnack (Miss. 836/40) anzunehmen, daß es in dieser Periode keinen feststehenden Sitz des röm. Bischofs gegeben hat, sondern der Neuerwählte von der Stätte aus, wo er bis zu seiner Wahl gewirkt hatte, das Bischofsamt ausübte. Wie lang das A. in den von Damasus erstellten Räumen blieb, ist nicht auszumachen, da von einer Überführung der Archivalien nichts bekannt ist. In diesem A. hat jedenfalls Hieronymus gearbeitet (ep. 123, 10); hier waren die authentischen Unterschriften der orientalischen Bischöfe zum Glaubensdekret einer röm. Synode niedergelegt (De Rossi XLIII). In der Zeit nach Damasus wird das A. der Päpste oft bezeugt; vgl. Bresslau, Hdb. 1, 151f. Im Lateran, der als Bischofssitz des Papstes den Namen episcopium Lateranense trug (K. Jordan: SavZKan 28 [1939] 99f), glaubt man im Raum unter der Kapelle Sancta Sanctorum Spuren der Bibliothek u. des A. gefunden zu haben; man stützt diese Vermutung mit einem auf den hl. Augustin bezogenen Fresko eines Kirchenvaters (vgl. J. Sauer: M. Grabmann-J. Mausbach, Aurel. Augustinus Festschrift [1930] Vf) u. der Nähe der Laurentiuskapelle (DACL 2, 869f). Die Reichhaltigkeit dieses A. im 7. Jh. offenbart die Aufzählung der Akten u. der Kodizes, die beim ersten Laterankonzil 649 aus dem A. beigebracht wurden (zusammengestellt bei De Rossi LXVIII/LXXI u. DACL 2, 870/3). Besonders wertvolle Urkunden bewahrte man später auch in der Confessio des hl. Petrus auf, was vom Beginn des 8. Jh. an bezeugt ist (Bresslau, Hdb. 1, 153f). — Über die Verwaltung des A. können erst in nachkonstantinischer Zeit genauere Angaben gemacht werden. An der Spitze der in einem Kollegium vereinten Notare steht der im Papstbuch schon unter Julius I erwähnte primicerius (DACL 3, 182f). Der Titel notarius S. Romanae ecclesiae ist schon zZ. Gelasius' I bezeugt (CSEL 35, 487); nach L. Santifaller (Saggio di un elenco dei funzionari impiegati e scrittori della cancellaria Pontif. dall'inizio all'anno 1099 [Rom 1940] 6f) hatte es päpstl. Notare bereits seit Bonifatius I gegeben. Unter Gregor d. Gr. genießen die 7 notarii regionarii besondere Vorrechte (Schmitz-Kallenberg 78). Tachygraphisch geschulte Beamte (exceptores) leisten bei Aufnahme des Protokolls von Synoden Dienste (v. Heckel 398/400; weiteres bei Bresslau, Hdb. 1, 191/9). Früh hat sich wohl schon ein Unterschied zwischen der einfacheren, an Formeln gebundenen Privilegienausstellung (scrinium im engeren Sinn) u. dem eigentlichen Sekretariat (sacrum palatium Lat.) gezeigt, das den Briefverkehr besorgte (P. Kehr, D. ältesten Papsturkd. in Spanien: SbB 1926, 30f). Wegen der Wichtigkeit des Amtes besorgte auch das Registrieren des Auslaufs möglichst lang immer derselbe Beamte (Steinacker, Reg. Johanns VIII 493_1). Eine Zusammenstellung der päpstl. Kanzleibeamten gibt L. Santifaller aO.; dazu R. v. Heckel: SavZKan 30 (1941) 415/21.

2. Bischöfe, Klöster. Aus dem Briefwechsel des hl. Cyprian kann man auf eine feste Ordnung des schriftlichen Verkehrs schließen. In einem Schreiben an Papst Stephan (ep. 72) legt er ein Synodalabkommen u. einen Brief bei, die ein Jahr vorher abgefaßt waren (ep. 70. 71). Ep. 32 verwendet den Ein- u. Auslauf eines früheren Briefwechsels mit Rom zur Informierung des eigenen Klerus. Auch mahnt der Bischof, den Todestag der Märtyrer aufzuzeichnen (ep. 12, 1), wie er selbst die Gedenktage alter Märtyrer gegenwärtig hat (ep. 39, 3). Während der diokletianischen Verfolgung, die auch den Bibliotheken u. A. Afrikas große Verluste brachte (De Rossi XIV/XVI), blieb die Bibliothek in Karthago ebenso unversehrt (Aug. brevic. coll. 3, 13) wie die wertvolle, auch von Eusebius für seine Geschichte eingesehene von Jerusalem (h. e. 6, 20) u. die von Origenes u. Pamphilus begründete Bibliothek von Caesarea (ebd. 32). Als Ort für diese kirchl. A. dienten die Räume beiderseits der Apsis der Basiliken, wie zB. Paulinus v. Nola bezeugt (ep. 32, 16; De Rossi XVIIf; DACL 2, 857. 863). In der Lebensbeschreibung des Papstes Siricius (384/99) wird die Vorschrift erwähnt, daß jeder Bischof die päpstlichen Erlasse in einem A. aufbewahre (Lib. Pont. 1, 216). Ein eigenes Gebot der Führung eines bischöflichen A. steht im Cod. Just. (1, 4, 30), u. oft begegnet derartiges in Konzilsakten (Wurm 110/2; zB. Konz. v. Orange vJ. 529 [MG Leges 3, 1, 53]). Ein Archivar (χαρτοφύλαξ) Georg holt beim 6. allgemeinen Konzil aus dem Patriarchalarchiv in Kpel Beweismaterial (Hefele 3^2, 274. 279). Gregor d. Gr. verlangt von einem Bischof zur Verteidigung geforderter Rechte erst genauere Information

durch Einsenden von Urkunden aus dem bischöflichen A. (ep. 8, 24). Über den Betrieb in einem größeren Metropolitanarchiv kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man etwa bedenkt, daß nach Amm. Marc. (28, 4, 13) in einem größeren Privathaus des 4. Jh. 30 Notare beschäftigt waren u. zB. für das Konzil von Karthago 461 Bischöfe einberufen werden mußten (Hefele 2, 612; R. Heuberger 84). — Ein klösterliches A. setzt die Regel des hl. Benedikt voraus, wo cp. 58f für die Profeßablegung u. die Aufnahme Minderjähriger eine urkundliche Bestätigung vorgesehen ist, die für immer im Kloster verbleibt (vgl. M. Rothenhäusler, Zur Aufnahmeordnung der Regula S. B. = Beiträge z. Gesch. d. alt. Möncht. 3, 1 [1912] 9/19). Auch die Bibliotheken Cassiodors in Vivarium u. das Scriptorium des Eugippius im Kloster Lucullanum bei Neapel darf man als A. in weiterem Sinn ansprechen (DACL 2, 877f. 899). Die antike Sitte, Briefe in eigenen Briefbüchern zu sammeln, wird im Kloster Ferrières noch im 9. Jh. gepflegt, wie die Briefsammlung des Abtes Lupus von F. nahelegt (E. v. Severus, Lupus v. F. [1940] 171/80).

B. Registerführung. Den auffallendsten Zusammenhang zwischen staatlichem u. kirchlichem A. hat man, abgesehen von der Sprache u. Form der *Urkunden, in der Registrierung der Korrespondenz, besonders der auslaufenden, festgestellt. Da die daran sich knüpfenden Probleme bis heute noch lange nicht alle gelöst sind, muß es genügen, den Stand der Frage anzudeuten.

I. Commentarii der röm. Beamten, Register der Kaiser. In Anlehnung an die Hausbuchführung des röm. Familienvaters (PW 4, 746) wurden die Amtshandlungen der profanen u. kultischen Beamten in ausführlichen Berichten, mit Aufnahme des Ein- u. Auslaufs der Korrespondenz, festgehalten. Die ältesten erhaltenen Beispiele solcher commentarii sind für uns die Aufzeichnungen des Priesterkollegs der Arvalbrüder über Opfertätigkeit, Verhandlungen u. Beschlußfassung bei ihren Zusammenkünften (ebd. 729/31; über die A. der Pontifices u. Augurn vgl. Wissowa, Rel. 513. 527; G. Rohde, Die Kultsatzungen der röm. Pontifices = RVV 25 [1936] 1ff). Genaueren Einblick in das Amtstagebuch eines Beamten in Ägypten gab ein Papyrus aus Elephantine, worin die ὑπομνηματισμοί, d. i. commentarii eines Strategen vJ. 232 nC. eingetragen sind (Mitteis-Wilcken 1, 2 nr. 41). Über die Technik der Registrierung vgl. PW 4, 746. Von lat. Dokumenten sei das Stadtbuch von Caere, von dem wir einen Auszug vJ. 113 nC. besitzen (CIL 11, 3614), mit dem Titel commentarium cottidianum municipii Caeritum genannt. Die Amtstagebücher, deren Führung nach Mommsen (StrR 513) wenigstens für die Beamten röm. Brauch war, mußten an das Zentralarchiv der Provinz eingesandt werden. — Für die Korrespondenz der Kaiser, die in den einzelnen Ressorts des Einlaufs u. der Ausfertigung aufbewahrt wurde (Noailles 33/4), trifft die Vereinigung von Tagesbericht u. Urkunden wohl kaum zu; hier waren die libelli, epistulae usw. ohne nebenher laufende Berichterstattung zu besonderen volumina zusammengefaßt (PW 4, 740. 752f), ohne daß jedoch Ein- u. Auslauf gesondert verzeichnet wurden (Steinacker, Päpstl. Registerw. 6f). Zeugnisse für das Bestehen solcher commentarii, die das Gesetz de Theodos. cod. auctorit. 6 als regesta diversorum officiorum erwähnt, gehen bis in die Zeit Traians zurück. Plinius wendet sich an den Kaiser mit der Bitte um authentische Urkunden aus dem kaiserl. A., da man ihm Verdacht erregende Erlasse früherer Kaiser vorgelegt habe (ep. 65f; vgl. 95. 105). In der Inschr. von Smyrna (CIL 3, 411; Lit. bei v. Schwind 135f) bittet die Stadt den Kaiser Antoninus Pius um die Abschrift einer Konstitution Hadrians aus dem kaiserl. A. Für spätere Kaiser vgl. Bresslau, Comment. 249/58. Hierher gehört auch die Sammlung der kaiserl. Gesetze, die Justinian fortlaufend im liber legum anlegen ließ, eine dem quaestor zustehende Aufgabe (Noailles 34/58). Von all diesen Sammlungen ist nichts auf uns gekommen. Wir kennen sie nur durch die Gesetzessammlungen der Juristen u. späteren Kaiser, denen sie als Quelle dienten. Ein Kriterium für Provenienz aus den commentarii der A. wollte man insbesondere in den von den Sammlern stehengelassenen Kanzleivermerken sehen. Hierher gehört zB. die Formel ‚eodem exemplo' (Cod. Theod. 6, 28, 8; 12, 1, 187; für die Novellen Justinians vgl. Noailles 68/86), wodurch eine öftere Ausfertigung der Urkunde für verschiedene Empfänger vermerkt werden sollte, oder der freilich sehr seltene Hinweis auf ein schon genanntes Datum mit ‚eodem die eisdem consulibus' (Cod. Theod. 6, 29, 4; Cod. Gregor. 3, 2, 2; Noailles 49f weniger bestimmt als Bresslau, auf den diese Beobachtung zurückgeht: Comment. 6).

II. Registerbücher der Päpste. Die in der Avellana gesammelten Briefe (CSEL 35), die in der Hauptsache auf 5 A. zurückgehen (Hof von Ravenna, röm. Stadtpräfekt, Bischof von Karthago, Papst, Kaiser in Byzanz), zeigen, daß die Registerführung im beginnenden MA allgemein geübt wurde (Steinacker, Päpstl. Registerw. 6).

So spricht auch Augustinus (retr. 2, 53, 1) von ecclesiastica u. publica *gesta u. meint damit kirchl. u. staatl. Amtsbücher (weitere Beispiele: v. Heckel 396/8). Das Wort Register, das schon in den Akten des 6. ökum. Konzils (Mansi 11, 528 u. ö.) begegnet, ist in seiner Geschichte dunkel. Gerland (32_1) vermutet eine Entwicklung über den gen. plur. regestorum. Daß es schon sehr früh Briefsammlungen nach Art der röm. commentarii bei kirchl. Behörden gegeben hat, dafür ist der schon erwähnte Briefwechsel Cyprians Zeuge (v. Heckel 407/12). Die Probleme beginnen aber bei den Fragen nach dem Vorbild der päpstl. Kanzlei in Rom u. nach dem Alter der päpstl. Registerführung. — a) Für den ersten Punkt sei verwiesen auf v. Heckel (371ff u. ö.) u. Steinacker (Päpstl. Registerw. 6/14, wo auch auf die Geschichte der modernen Forschung eingegangen ist). Danach richtete man sich zunächst nach dem Vorbild der röm. Beamtencommentarii, welche die gesamte Korrespondenz u. historische Bemerkungen aufnahmen. Erst im Laufe des 6. Jh. kam unter dem Einfluß des Hofes von Byzanz eine eigentliche Registerführung auf, die Einlauf u. historische Bemerkungen ausschloß. Jedenfalls führte man zZ. Gregors d. Gr. ein fast reines Auslaufregister. Dem hat Peitz (90/104) widersprochen. Von Anfang an sei die kaiserl. Geschäftsführung mit reinem Auslaufregister für die päpstl. Kanzlei maßgebend gewesen; die von der Altertumswissenschaft erschlossenen Amtstagebücher hätten überhaupt nicht existiert. — b) Wichtiger aber ist die Frage nach dem Alter der päpstl. Registerbücher. Hierfür schienen für die ältesten Papstbriefe zwei allgemein gültige Wege gangbar. — α) Beweis aus Kanzleivermerken. Dieser zuerst von Bresslau (Comment. 6) gezeigte Weg ging aus von dem Kanzleivermerk ‚a pari‘ in Briefen des Papstes Zosimus (Jaffé 331. 334) u. Cölestin I (Jaffé 373). Aus dieser Notiz wie auch aus der Überschrift des älteren Liberiusbriefes (Jaffé 216) ‚epistola uniformis‘ was dem kaiserl. Kanzleivermerk ‚eodem exemplo‘ gleichkam, gehe, so glaubte man, die Registerprovenienz dieser Briefe u. auch ihre Echtheit hervor (E. Caspar, Geschichte d. Papstt. 1 [1930], 134. 588). Damit wäre das päpstl. Registerwesen schon für die Mitte des 4. Jh. bezeugt. Dieser Beweis wird aber entkräftet, seitdem Silva-Tarouca gezeigt hat, daß weder ‚epistola uniformis‘ (65/9), noch die ‚a pari‘-Vermerke (82/94), noch die Bemerkung ‚et alia manu‘ (69/82) als Kanzleivermerke gelten können, sondern entweder, wie die ersten beiden, als nicht authentische Zusätze zu betrachten sind, oder, wie der letzte, einen ganz anderen Zusammenhang verlangen. Hinfällig ist auch die Berufung auf die ungewöhnliche Bemerkung ‚et manu ipsius‘ in einem anderen Liberiusbrief (Jaffé 219); sie erweist den Brief als unecht (Silva-Tarouca 79). Deshalb versuchte Silva-Tarouca, einen schon früher beschrittenen Weg (Ewald, Peitz, Nostitz-Rieneck) neu auszubauen. — β) Beweis mittels des ‚Registertyps‘. Ausgehend von den diplomatischen Formeln der ersten erhaltenen Originalpapstbriefe (9. Jh.) u. den Registereinträgen unter Johannes VIII, die als sichere Kopien gelten, glaubt S.-T. ein sicheres Kriterium fur Registereintragung gefunden zu haben, das bei der Beständigkeit der Formen der päpstl. Kanzlei auch für frühere Zeiten gelte: verkürzte Eingangs- u. Grußformeln (19f). Dagegen hat jedoch Steinacker (Reg. Joh. VIII 485) mit Recht Einspruch erhoben, da gerade das Originalregister Johanns VIII keineswegs die Feststellung eines Registertyps erlaube. Daher ist das Problem auch heute noch nicht entschieden, ob der Eintrag ins Register regelmäßig mit vollem Protokoll geschah (E. Schwartz: AConcOec 2,4, XXXVIII mit Mommsen, Steinacker, Bresslau) oder nur mit gekürztem (Silva-T., Ewald). Mit Rücksicht auf die nach Beda (h. e. praef.: p. 6 Plummer = PL 95, 21 B) aus dem päpstl. Register stammenden u. doch mit vollem Protokoll gezeichneten Papstbriefe u. auf Grund der Beobachtung, daß in den Kurzformen der Adresse oft Angaben enthalten sind (zB. in der Avellana), die nicht der Volladresse des Originals zu entnehmen waren, sprach sich Steinacker nach Analogie späterer Originalregister für einen doppelten Eintrag aus: einen mit vollem Protokoll wie auf der Originaladresse u. dazu noch die Adresse in Kurzform, zum leichteren Auffinden durch Farbe (Rubrum) hervorgehoben, wobei er sich freilich des Hypothetischen der Annahme bewußt bleibt (Päpstl. Registerw. 43/6; zustimmend v. Heckel 437f. 438_1; E. Caspar: Neues Archiv 38 [1913] 164_4; Peitz 70). Trotz dieses Zugeständnisses einer Kurzform in den Registern ist es nach unseren Kenntnissen unmöglich, daraus einen ‚Registertyp‘ für das Protokoll aufzustellen u. diesen als Kriterium für Registerprovenienz zu verwenden. Ohne die Möglichkeit früherer Registerführung der Päpste zu bestreiten, bewegen wir uns erst für die Überlieferung der Briefe Leos I auf sicherem Boden. Sie sind mit wenigen Ausnahmen den Registerbänden dieses Papstes entnommen (Silva-T. zusammenfassend 132f). Ihre äußere Gestalt geben vielleicht die in der Notitia dign.

(ed. Omont Taf. 36. 80) abgebildeten Polyptychen wieder (Silva-T. 130f). Eine chronologische Fassung nach Pontifikatsjahren gibt Joh. Diac. für die Register Gregors d. Gr. an (PL 75, 62 C), die Peitz als das erste Beispiel eines erhaltenen Originalregisters der päpstl. Kanzlei betrachtet, während sonst erst das Johanns VIII dafür gilt (vgl. die tüchtige Arbeit von Posner gegen Peitz).

III. Byzanz, german. Staaten. Am Kaiserhof von Byzanz fehlte anscheinend eine Registrierung des Gesamtauslaufs des Kaisers. Nur in den Büros der Spezialbehörden sind Registerbücher geführt worden (Gerland 33). Der unter Honorius tätige Beamte Johannes ist der letztbezeugte kaiserl. Registerschreiber im Westen (ebd. 30_1). Lange haben sich im Westen die gesta municipalia der städtischen Gemeinden erhalten; sie sind bis in die Mitte des 8. Jh. bezeugt (MG Epistolae 3, 484; Steinacker, Zusammenh. 305f; B. Hirschfeld, D. gesta mun. in röm. u. frühgerm. Zeit, Diss. Marburg [1904]). Ebenso ist Registerführung nachweisbar für die Kirche von Byzanz u. desgleichen anzunehmen für die übrigen Patriarchalsitze des Orients (vgl. Mansi 11, 575; Steinacker aO. 307); hier zeigt sie freilich einen tagebuchähnlichen Charakter, bedingt durch die Aufnahme der Beschlüsse mit Anlagen der dauernden Synode in Byzanz (Gerland 37). — Schließlich haben die germ. Völker auf dem Boden des röm. Reiches den antiken Brauch übernommen, so die Vandalen in Afrika, Odoaker u. die ostgot. Herrscher in Italien, nicht aber die Langobarden u. die Franken, obwohl sie sonst ihre Kanzleien nach antikem Muster organisierten (Heuberger 78f. 111; P. Kirn: Archiv f. Urkundenforsch. 10 [1928] 130/2). Während die französ. Könige seit Philipp II Aug. u. in Sizilien Friedrich II seit 1230 Registerführung kannten (v. Heckel 454), ist diese für die kaiserl. Kanzlei erst seit Heinrich VII wohl nach französischem Muster nachweisbar (Bresslau, Hdb. 1, 130). Das Registerwesen der englischen Könige wurde nach päpstl. Vorbild eingerichtet (v. Heckel 445).

IV. Registrieren von Verhandlungen. Die Senatsbeschlüsse wurden sofort nach der Sitzung niedergeschrieben u. im A. hinterlegt, wo sie von den Schreibern in die Akten übertragen wurden (in tabulas publicas referre: Liv. 39, 4, 8). Sie waren nach sachlich-chronologischen Gesichtspunkten geordnet (Cic. ad Att. 13, 33, 3; Joseph. ant. 14, 219). An- u. Abwesenden wurden die Beschlüsse in Form einer beglaubigten Abschrift mitgeteilt, die die Empfänger im A. aufbewahren mußten, wie dies einmal bei einem Senatsbeschluß durch die Behörde gefordert wird (Ditt. Or. 455; vgl. PW Suppl. 6, 804/6, wo 801/3 auch die Form der Aufzeichnung angegeben ist). — Ähnlich ist die Protokollierung bei kirchl. Verhandlungen u. Synoden. Vgl. zB. A. Wikenhauser, Zur Frage nach der Existenz von nizänischen Synodalprotokollen: Konstantin d. Gr. u. seine Zeit. Festgabe z. Konstantins-Jubiläum (1913) 122/42, wo Zeugnisse für die Aufzeichnung von Synodalverhandlungen u. Disputationen des 2./5. Jh. gesammelt sind. Vgl. ferner den Beginn des Cod. Theodos. u. die Einleitung zur röm. Synode vJ. 313 (bei Optat. 1, 23). In Karthago entspricht die Einleitung zu den Acta proconsularia Cyprians (CSEL 3, 3, 110) der Eröffnung des Konzils von Hippo vJ. 393 (Mansi 3, 732). Wie bei den amtlichen Protokollen werden auch bei den kirchlichen die *Akklamationen mitregistriert (Cod. Theodos., gesta senatus 2f. 5/7, u. Avellana: CSEL 35, 478. 487; weitere Belege v. Heckel 400/6). Die Zustellung der Senatsbeschlüsse an Auswärtige hat in der Verbreitung der Synodalakte unter den Bischöfen eine Parallele (Beispiele bei Wurm 110/12).

V. Formelbücher. Für das Altertum sind bis jetzt Formelsammlungen für den Kanzleigebrauch nicht nachgewiesen (E. v. Druffel, Papyrol. Studien z. byz. Urkundenwesen [1915] 23/5). Doch liegt es in der Natur der Sache, daß man bei Urkundenanfertigung auf frühere Vorlagen zurückgriff, wie etwa die Protokolle über die Säkularfeiern in Rom zeigen (PW 4, 729/31). Nicht richtig ist die Ansicht Mommsens, daß in den Anweisungen für die Gemeindeberufung durch die Konsuln (Varro l. l. 6, 86/92) Formulare vorlägen. Denn die hier begegnende Imperativform, die diese Ansicht begründen soll, ist auch sonst in Protokollen belegt (PW 4, 747f). — Die päpstl. Kanzlei hat nach der bisherigen Meinung in dem berühmten Liber Diurnus (ed. Sickel 1889) eine Formelsammlung, sei es für den unmittelbaren Gebrauch der Beamten, sei es, was ansprechender scheint, als Lernbuch für die Heranbildung des Kanzleinachwuchses besessen. Besonderen Wert mißt diesem Werk Peitz bei, der das Alter einzelner Formulare schon ins 3. Jh. rückt. Vgl. jedoch die letzte Lit. zur Frage in dem Bericht von L. Santifaller, der Peitz zugibt, daß ein großer Teil von Formularen des L. D. mit den Briefen Gregors d. Gr. übereinstimmt; es seien aber insgesamt nur 20 von ungefähr 110 Formularen des L. D. als Vorlagen für päpstl. Urkunden nachzuweisen; außerdem träten, was noch bedeutsamer sei,

schon in den Tagen Gregors d. Gr. neue vom L. D. unabhängige Formulare auf. Trotzdem wird man sich mit Santifallers Anschauung, in der er mit K. Mohlberg (ThRev 38 [1939] 297/303) übereinstimmt, daß es sich beim L. D. primär um eine kanonistische Sammlung handelt, nicht einverstanden erklären können. Wenn die Formelbücher, wie man heute annimmt, auch sonst in erster Linie als Lehrbücher des Urkundenstils zu gelten haben, so liegt diese Verwendung auch fur den L. D. durchaus nahe; es scheint uns keine ausreichende Gegeninstanz, wenn direkte Übereinstimmungen von Formularen u. Urkunden nur selten nachgewiesen werden können oder im L. D. nicht enthaltene Formulare auftauchen.

C. Benützung der A. Das Metroon in Athen wurde von Staatsbeamten, aber auch von Privaten, Rednern u. Geschichtsschreibern, benützt. Trotz mancher Schicksale blieb sein Inhalt gut bewahrt, so daß zB. Favorinus (Diog. L. 2, 40) noch im 2. Jh. nC. hier die Apologie des Sokrates einsehen konnte. Auch in Rom, wo die Akten der republikanischen Zeit trotz des Galliereinfalls in beträchtlicher Zahl erhalten waren (J. Vogt, Röm. Geschichte = Gercke-Norden 3, 2^3 [1933] 38f), standen die A. auf Wunsch zur Verfügung. In der Kaiserzeit wurde auf Ansuchen die potestas inspiciendi describendique erteilt (Belege für die Formel aus der jurist. Lit. bei Memelsdorff 50_5). So wird zB. in Zweifelsfällen über die Ackergrenzen auf das kaiserl. A. verwiesen (Sicul. Flacc. condic. agr. 118f Thulin). Terminus technicus für das Vorlegen der gewünschten Urkunde ist edere (vgl. CIL 3, 411; Ulpian: Dig. 2, 13, 1, 1). Berühmte Beispiele für Parteienentscheide aus dem A. sind die Inschriften von Sardinien (CIL 10, 7852), Caere (CIL 11, 3614) u. Skaptopara (CIL 3 Suppl. 12336; dazu die reiche Lit. bei v. Schwind 167_2). Justin (apol. 1, 34f. 48) u. Tertullian (apol. 5, 2; 21, 20; adv. Marc. 4, 17/9) verweisen für die Geschichtlichkeit des Lebens Jesu auf die in Rom noch vorhandenen Censuslisten des Quirinius (Lc. 2, 1/3) bzw. auf die Acta des Pilatus über den Prozeß Jesu. Diese bisher als unglaubwürdig verdächtigten Nachrichten werden mit beachtlichen Gründen verteidigt von St. Lösch, Diatagma Kaisaros (1936) 67/74. — Wie die Benützung der A. für die Rechtssammlungen der Kaiser u. Juristen erwiesen ist (Noailles 63/6) so die der kirchlichen A. für die Herausgabe von Dokumenten, zB. der Avellana (Wurm 98). Auch zur Rechtfertigung der Echtheit von Urkunden werden sie benützt (Hieron. c. Ruf. 3, 2: PL 23, 493 B; ein anderes Beispiel: ZKTh 21 [1897] 5). Beda verschafft sich aus dem A. in Rom Papstbriefe (h. e. praef. p. 6 Plummer = PL 95, 21 B), Joh. Diac. soll nach den Registerbüchern Gregors d. Gr. dessen Leben beschreiben (PL 75, 61f). Für die Benützung des kurialen A., die direkt oder durch Notare erfolgen konnte, war ausdrückliche Erlaubnis des Papstes u. das Beisein eines Beamten erforderlich; vgl. das Zeugnis Bedas u. v. Heckel 444. Für die Zurückhaltung bei Erteilung der Erlaubnis ist charakteristisch, daß in einem Fall nicht einmal der um den päpstl. Hof verdiente Dionysius Exiguus in einer ihm vom Papst vorgelegten Frage selbst Zutritt erhielt, sondern der Papst von sich aus einen einschlägigen Brief veröffentlichen ließ (PL 67, 513; Wurm 230f). So sind auch die ältesten uns erhaltenen Dekretalensammlungen des 6. Jh. nicht unmittelbar dem A. entnommen, sondern gehen auf Teilsammlungen zurück, die ihrerseits freilich teilweise Registerüberlieferung darstellen (Wurm 207/31). Eine solche Registerausgabe liegt zB. vor in der sog. Regensburger Sammlung von Briefen Leos d. Gr. (heute München, St. B. lat. 14540; Wurm 195). — Die Sicherheit der Urkunden in den A. war nach Zeiten verschieden. Auf Unterschlagung eines Gesetzes im Metroon in Athen stand Todesstrafe (Lycurg. in Leocr. 66: PW 2, 557). In Rom kommen in den A. zZ. der ausgehenden Republik Fälschungen vor (Liv. 3, 55; Cic. ad. fam. 9, 15, 4; id. Phil. 5, 4, 12). Sogar Erlaubniskarten zum Besuch der A. wurden gefälscht (Cic. nat. D. 3, 30, 74). Erst Augustus schritt durch Aufstellung neuer Beamter dagegen ein, Nero erließ Maßregeln gegen Urkundenfälscher (Suet. 17), Valens verfügte die Siegelung der Schriftstücke ausländischer Gesandter beim Betreten des röm. Gebietes (Cod. Theod. 12, 12, 5). Für Unordnung in Provinzialarchiven ist der oben angeführte Briefwechsel des Plinius mit Traian ein Zeugnis (ep. 65; Peter 237/40). Unter Antoninus Pius wurde Urkundenfälschung u. -vernichtung in den A. als Verbrechen gegen die lex Julia de peculatu geahndet (Dig. 48, 13, 10). Über die Bestrafung von Eingriffen an ausgehängten Edikten vgl. v. Schwind 51f. — Der Cod. Just. (1, 40, 3) sieht in der Aufbewahrung von Urkunden im kirchl. A. die historische Erinnerung gesichert. Die Sicherheit der päpstlichen Verwaltung im MA, die, von einigen Fällen abgesehen, Fälschungen nicht leicht annahm, ist eine Folge des seit dem 6. Jh. völlig geregelten Archivwesens der Papste (Schmitz-Kall. 58).

H. Bresslau, Handbuch d. Urkundenlehre 1[2] (1912); D. commentarii d. röm. Kaiser u. d. Registerbücher d. Päpste: SavZRom 6 (1885) 242/60. – J. B. De Rossi, De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecae Sedis Apost. (Rom 1886). – F. Dölger, Der Kodikillos des Christodulos in Palermo: Archiv f. Urkundenforsch. 11 (1930) bes. 55/7. – Dziatzko, Art. A.: PW 2, 553/64. – E. Gerland, D. byz. Registerwesen: Archiv f. Urkundenforsch. 13 (1935) 30/44. – R. v. Heckel, D. päpstl. u. sizil. Registerwesen: Archiv f. Urkundenforsch. 1 (1908) 371/510, bes. 394/424. – R. Heuberger, Vandalische Reichskanzlei u. Königsurkunden: Mitteilungen Österr. Inst. f. Geschichtsforsch. Erg.-Bd. 11 (1929) 76/113. – H. Leclercq, Art. Bibliothèques: DACL 2, 842/904. – M. Memelsdorff, De archiviis imperatorum Rom. qualia fuerint ad Dioclet. aetatem, Diss. Halle (1890). — P. Noailles, Les collections de nouvelles de l'empereur Justinien 1 (Par. 1912). – W. M. Peitz, Das Register Gregors 1 (1917). – H. Peter, D. geschichtl. Litteratur über die röm. Kaiserzeit 1 (1897). – E. Posner, D. Register Gregors I: Neues Archiv 43 (1920) 245/315. – A. v. Premerstein, Art. Commentarii: PW 4, 726/59. – Sachers, Art. Tabularium: PW 2. R. 4, 1962/9. – L. Santifaller, Zur Liber Diurnusforschung: Histor. Zeitschrift 161 (1940) 532/8. – L. Schmitz-Kallenberg, Papsturkunden = Meisters Grundriß 1, 2[2] (1913). – F. v. Schwind, Zur Frage der Publikation im röm. Recht (1940). – C. Silva-Tarouca, Nuovi Studi sulle antiche lettere dei papi (Rom 1932). – H. Steinacker, D. Register Papst Johanns VIII: Festschrift A. Rubio i Lluch 1 (Barcel. 1936) 479/505 = Mitteilungen Österr. Inst. f. Geschichtsforsch. 52 (1938) 171/94; Zum Zusammenhang zw. antikem u. frühmittelalterl. Registerwesen: WSt 24 (1902) 301/8; Über das älteste päpstl. Registerwesen: Mitteilungen Österr. Inst. f. Geschichtsforsch. 23 (1902) 1/49. – U. Wilcken, Ὑπομνηματισμοί: Philol. 53 (1894) 80/126. – H. Wurm, Studien u. Texte z. Dekretalensammlung des Dionysius Ex. (1939).

K. Gross.

Archonten. Mit dem Namen A. oder verwandten Bezeichnungen wie ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, κύριοι, κυριότητες, auch θρόνοι, werden im Urchristentum überirdische Mächte bezeichnet, die entweder Gottes Hofstaat bilden (A) oder zwischen Gott u. den Menschen stehen u. zwar vermittelnd (B) oder trennend (C). So verschieden ihre Funktionen sind, so verschieden ist auch die Herkunft der mit ihnen verbundenen Vorstellungen. Es sind in der Tat mehrere Entwicklungslinien, die sich hier begegnen; ihre Sonderung kann nur versucht werden, da nicht jeder Beleg eindeutig ist.

A. Hofstaat Gottes. Das Judentum hat in der Zeit nach dem Exil, aber auf Grund von anderen Vorstellungen, Gott von Engeln umgeben gedacht, die seinen himmlischen Hofstaat bilden. Auch von solchen Engeln wird im Urchristentum der Name A. gebraucht; ob u. wie er gegen andere himmlische Wesen abgegrenzt wird, ist unbekannt. Vgl. Ignatius v. Antiochia, der Smyrn. 6, 1 von ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, Trall. 5, 2 von τοποθεσίαι ἀγγελικαί u. von συστάσεις ἀρχοντικαί schreibt. Ign., der an solchen Stellen oft Gemeindetradition wiedergibt, scheint also auch die A. wie die Engel für harmlose Wesen der himmlischen Welt zu halten. In demselben Sinn nennt Justin. dial. 36, 5 οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ταχθέντες ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄρχοντες. Aber in diesem Zusammenhang deutet er Ps. 23, 7 LXX: ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες ὑμῶν in der Weise, daß die A. nach dem βασιλεὺς τῆς δόξης fragen, weil sie den von der Erde zum Himmel zurückkehrenden Christus nicht erkennen. Dabei setzt also Justin offenbar den Mythus voraus, nach dem die A. sich bei der Menschwerdung des Christus über ihn getäuscht haben u. nun von seiner triumphierenden Rückkehr zum Himmel überrascht werden (früheste Anspielung auf diesen Mythus im christl. Schrifttum: 1 Cor. 2, 8); s. C.

B. Zwischenmächte mit bes. Herrschaftsbereich. Das Judentum hat auch die Vorstellung ausgebildet, daß himmlischen Wesen von Gott ein bestimmter Herrschaftsbereich zugeteilt worden ist. Und als Bezeichnung dieser himmlischen ‚Herrscher' hat nun der Titel A. offenbar seinen besonderen Sinn. Es kann sich dabei um einen kosmischen oder um einen politischen Herrschaftsbereich handeln. Im ersten Fall sind den A. bestimmte Bezirke des Naturgeschehens zugeteilt. So wird dem Henoch von seinem himmlischen Führer Hen. 60, 11/21 gezeigt, wie derartige Geister verteilt sind, u. Jub. 2, 2 werden lauter solche Engel als Glieder des himmlischen Hofstaates Gottes aufgezählt. Ohne Zweifel macht sich hier fremder Einfluß geltend. Offenbar ist die Lehre, daß jedes Ding auf Erden seinen A. oder Engel habe, den Juden von den Persern vermittelt worden. Letztlich stammt sie wohl aus der astrologischen Betrachtung der Welt u. somit aus Babylon (*Aion). Einen ähnlichen Ursprung hat man vielleicht für eine Vorstellung anzunehmen, die bei Plato leg. 903b auftritt: nach ihm sind die einzelnen Teile des Kosmos von Gott den dazu bestimmten A. unterstellt. — Politische Bereiche werden den A. Dan. 10, 13. 20f zugewiesen, wo von den überirdischen Schutzherren Persiens u. Griechenlands die Rede ist; der Schützer Israels ist teils Gott selbst teils

Michael. Das Judentum hat diese auch Sir. 17, 17 bezeugte Lehre immer weiter entwickelt; die Schutzengel der Völker nehmen dabei den Platz ein, den in der alten Zeit die mit Jahve kämpfenden Götter innehatten. Und wenn auch die Lehre von den himmlischen Repräsentanten der irdischen Dinge zu den Juden von den Persern kam, so ist an der Entstehung des Völkerengel-Glaubens auch die monotheistische Deutung der alten Volksgötter beteiligt, denen man den Rang, aber nicht die Existenz absprach. Dergleichen mag noch bei Paulus 1 Cor. 8, 5 eine Rolle spielen, wenn er an die Erwähnung der λεγόμενοι θεοί die auf den ersten Blick befremdliche Feststellung anknüpft: ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί. Wenn man sich dabei dessen bewußt war, daß die Verehrung der Heiden eigentlich den kosmischen Kräften galt, den στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal. 4, 3. 8. 9), so konnte sich das kosmische Verständnis der A. mit dem politischen verbinden (*Stoicheia).

C. Feindliche Zwischenmächte. Ganz anders werden die A. bewertet, wenn sie als Mächte verstanden werden, die zwischen Mensch u. Gott stehen. Material dazu können die unter A u. B besprochenen Bedeutungen liefern. Der Hofstaat Gottes kann sich gegen die Menschen wenden, wie es gelegentlich im rabbinischen Schrifttum von den ‚Dienstengeln‘ ausgesagt wird. Die kosmischen Kräfte u. die Völkerengel können sich dem Heilsrat Gottes widersetzen u. seinen Vollzug hindern (*Engel). Vielleicht beruht auch der Ausdruck ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (Eph. 2, 2) auf einer Einbeziehung des Satans (denn dieser ist wohl gemeint) in den Vorstellungskreis von kosmischen Mächten. In der Hauptsache aber ist diese Lehre, auch wenn sie von Christen wie Paulus u. Ignatius vertreten wird, als gnostisch zu bezeichnen u. muß in diesem Zusammenhang dargestellt werden (*Gnosis; *Aion B; *Archontiker E II c; *Barbelognostiker; *Basilidianer; *Naassener; *Ophiten).

Fr. Andres, Die Engellehre der griech. Apologeten des 2. Jahrh. (1914). – M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus (1909). – W. Lueken, Michael (1898). – H. Schlier, Religionsgesch. Untersuchungen z. d. Ignatiusbriefen (1929). *M. Dibelius.*

Archontiker.

A. Name. Die Mitglieder dieser gnostischen Sekte (syrisch: ‚Häresie der Arkunte‘)' haben ihren Namen von den Hauptgestalten ihrer Mythologie, den Archonten, den ‚Beherrschern‘ der 7 Planeten. Die griechische Bezeichnung Ἀρχοντικοί geben die lateinischen Häresiologen mit Archontici, Archontiaci (verderbt Arconthiani) wieder. Der Ausdruck findet sich schon im 2. Jh. bei den dem Celsus bekannten Ophianoi, aber er bedeutet hier, parallel zu ἄρχοντες δαίμονες (Orig. c. Cels. 6, 30), die 7 planetarischen Dämonen (τῶν ὀνομαζομένων ἀρχοντικῶν: 6, 27; τῶν ἀρχοντικῶν: 6, 35; vgl. τὰς ἀρχοντικὰς μορφάς: 6, 33).

B. Quellen. Die Sekte ist aus folgenden Belegen bekannt: a. Griechisch: Epiph. pan. 40 (2, 80, 24/90, 7); anaceph. 40 (PG 42, 860 D/61 A = 2, 2, 15/9 Holl). Ferner Thdrt. haer. fab. comp. 1, 16 (PG 83, 360 D/1 B), der die Notiz des Panarion wieder aufnimmt, aber die A. willkürlich mit den Ascodrutae zusammenwirft, diese wieder mit gewissen Marcosianern oder Valentinianern vermengend, die den Empfang der Gnosis als das einzige Sakrament ansahen u. jeden äußeren Ritus ausschlossen (Iren. c. haer. 1, 21, 4); diese Ablehnung der Sakramente, die von den A. gleichfalls verworfen wurden (Epiph. pan. 40, 2, 6), genügte für Theodoret, um die beiden Gruppen miteinander in Verbindung zu bringen. Weiter Joh. Dam. haer. 40 (PG 94, 701 B), der die Angaben der Anakephalaiosis wiederholt; Nicetas Choniates thes. orth. fid. 4, 13 (PG 139, 1273 C/D), der pan. 40 zusammenfaßt. — b. Lateinisch: Aug. haer. 20; Praedestinatus 20; Isid. Hisp. orig. 8, 6; Paul. haer. libell. 10; Honorius Augustod. haer. libell. 28. Diese Autoren hängen sämtlich unmittelbar oder mittelbar von der Anaceph. ab. Die Lokalisierung der A. auf Kreta, die der Praedestinatus vornimmt, beruht auf reiner Phantasie. — c. Syrisch: Theodor bar Kōnai schol. 11 (bei Pognon, Inscr. mandaites [Par. 1898] 118), der Anaceph. 40 übersetzt u. eine Erklärung des Wortes arkunte (ἄρχοντες) durch riše u. šaliṭāne hinzufügt; diese Ausdrücke hatten in der vorhergehenden Notiz über die Sethianer dazu gedient, ἀρχαί u. ἐξουσίαι wiederzugeben. Samtliche Belege beruhen also auf einer einzigen Quelle: auf Kap. 40 von Epiphanius' Panarion; davon gibt Anaceph. 40 nur eine spätere Zusammenfassung.

C. Geschichte. I. Gründungsbericht. Nach der auf persönlichen Informationen beruhenden Mitteilung des Epiph. (40, 1) soll der Verbreiter der archontischen Ideen ein gewisser Petrus gewesen sein, der zuerst in Palästina Priester war, dann aus der Kirche ausgestoßen wurde, weil er durch den Bischof Aetius (wahrscheinlich denselben, der auf dem sardischen Konzil 347 unter-

schrieb: Athan. apol. Arian. 50 [PG 25, 337 A; vgl. 57, 353 A]) der Häresie überführt worden war. Petrus flüchtet nach Kochaba in Arabien, kommt aber in vorgeschrittenem Alter wieder in die Gegend von Eleutheropolis u. Jerusalem u. führt ein der Anachorese u. der Caritas geweihtes Leben in einer Höhle bei dem Dorf Kaphar Barucha (Kafarbarîk), 3 Meilen südwestlich von Hebron, in der gebirgigen Gegend Judas (vgl. F. M. Abel, Géographie de la Palestine 2 [Par. 1938] 288). Er wird dort von Epiphanius, der damals Oberer des in der Nachbarschaft von Eleutheropolis zwischen 335 u. 367 von ihm gegrundeten Klosters war, gebannt. Um 361 unterrichtet Petrus einen gewissen Eutactus, der von einer ägyptischen Reise heimkehrt, über seine Anschauungen. Dieser Eutactus, der aus Satala (Satagh) in Klein-Armenien stammt, nimmt die Lehren des Petrus in sein Vaterland mit u. verbreitet sie auch in Groß-Armenien. Eutactus stirbt wenig später.

II. Zusammenhänge mit der sethianischen Gnosis. Es scheint jedoch nicht, daß die A. eine selbständige Sekte gebildet haben. Epiph. (40, 1, 5; vgl. 7, 5) weist selbst darauf hin, daß die Theorien des Petrus von denen gewisser Gnostiker abhängig seien, die er selbst in Ägypten (pan. 26, 17, 4) unter der besonderen Bezeichnung ‚Stratiotiker' u. *‚Phibioniten' (26, 3, 7) kennengelernt hatte. Anderswo (45, 2, 1) bringt er die A. mit den Severianern in Verbindung. Außerdem zeigen die Übereinstimmungen in der Lehre, im Sethmythus u. im Bestand an apokrypher Literatur (vgl. 40, 7, 5), daß die A. nahe Verwandte der von Epiph. im vorausgehenden Kapitel 39 beschriebenen Sethianer sind. Nun erscheint die Sekte der Sethianer im 4. Jh. vor allem in Ägypten heimisch (Epiph. pan. 39, 1, 2; Serapion v. Thmuis adv. Manich. 3 [30, 20 Casey]; Didym. Alex. in Jud. [PG 39, 1813 C]). A. ist also sehr wahrscheinlich die palästinensische Benennung für einen Zweig der in Ägypten sethianisch genannten Gnosis (vgl. C. Schmidt: TU 8, 589. 647). Die Beziehungen des Eutactus zu Petrus nach seiner Rückkehr aus Ägypten scheinen diesen Zusammenhang zu bestätigen.

III. Zusammenhänge mit anderen gnostischen Gruppen. Wenn sodann die bei der Sekte gebräuchlichen Bücher auf einen Zusammenhang zwischen den A. u. den von Plotin bekämpften Gnostikern u. den *Audianern hinweisen u. wenn ebenso die Propheten, auf deren Autorität die A. sich berufen, einen Zusammenhang zwischen ihnen u. der Gruppe, aus der die anonyme koptische Schrift Bruces (s. unten) stammt, anzeigen, so bringen schließlich ihre grundlegenden Glaubenssätze (Bousset, Hauptprobl. 320; PW 7², 1534/6; vgl. die Bemerkungen von Holl in seiner Ausgabe) sie in Verbindung mit verschiedenen Gruppen, die Epiphanius als Nikolaïten (pan. 25), Gnostiker (26 = Koddianer, Stratiotiker, Phibioniten, Zakchaeer, Barbeliten oder Borboriter, Sekundianer), Ophiten (37), Kainiten (38) bezeichnet. Hier u. dort haben wir es anscheinend mit Gnosis analoger Struktur zu tun; diese hat sich jedoch nach zwei verschiedenen Richtungen auseinander entwickelt, je nach der Haltung, die gegenüber der von den Archonten über diese Welt ausgeübten Herrschaft eingenommen wird, d. h. je nach der moralischen Konsequenz, die aus den gleichlautenden Mythen gezogen wird: die einen (Severianer, Sethianer) mit asketischer Tendenz entsagen der Welt; die anderen (Nikolaïten, Gnostiker, Kainiten) nehmen sich aus ihrer Überlegenheit über die Welt das Recht zum absoluten Libertinismus (Schmidt: TU 8, 591). Die Sekte der A. selbst war in diese beiden einander entgegengesetzten Haltungen gespalten (pan. 40, 2, 4). Der Historiker ist also im Recht, wenn er die A. mit der ausgedehnten gnostischen Bewegung, d. h. den Ophiten oder Barbelognostikern in Verbindung bringt, oder genauer mit den ‚Adepten der Mutter' (De Faye 379/412). In der Tat anerkennt De Faye (353), daß die von ihm mit diesem Namen bezeichnete Gruppe, welche die Barbelognostiker, die Ophiten Hippolyts, die Ophiten des Celsus, die anonyme Sekte bei Iren. 1, 30 u. die A. umfaßt, von der Gruppe abhängt, die er als die der ‚antibiblischen Gnostiker' abgrenzt (eigentliche Ophiten, Kainiten, Sethianer, Severianer, Adamianer). Ist diese Bewegung früher oder später als der Valentinismus, der eine ähnliche Lehre von der Ogdoas u. Hebdomas vertritt (zB. Iren. 1, 5, 2)? De Faye (402) hält die ‚Adepten der Mutter' für jünger als Valentin u. glaubt nicht, daß sie vor 160 in Erscheinung treten konnten. Im Gegensatz dazu sieht Bousset (PW 7, 2, 1535) in den A. u. den Stratiotikern ‚die Gnosis in ihrer ursprünglichen Gestalt'. Es scheint jedenfalls nach dem Zeugnis des Irenaeus (1, 30, 15; 1, 31, 3), daß die ursprünglichen Formen des Systems zumindest bis zu den Anfängen des 2. Jh. zurückgehen.

D. Literatur. Die ‚apokryphe' Literatur der A. umfaßte u. a.: 1. Die Kleine u. die Große Συμφωνία (pan. 40, 2, 1. 3). Dieser Titel könnte entweder eine Darlegung der Übereinstimmung zwischen der hellenistischen Philosophie u. der Hl. Schrift bezeichnen (Bardenhewer[1] 1, 325[6])

oder die ,Harmonie' der himmlischen Sphären, vielleicht sogar die Gottheit dieses Namens, die über die Planeten regiert u. die man auf den sog. sethianischen magischen Täfelchen angerufen glaubt (R. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom [1898] 109; hierzu vgl. K. Preisendanz, Akephalos = Beihefte AO 8 [1926] 34/5). — 2. Bücher unter dem Namen Seths u. Allogeneis-Bücher. Ἀλλογενεῖς nannte man in der Sekte die 7 Söhne Seths (pan. 40, 2, 2; 40, 7, 4f; vgl. 40, 7, 2). Werke unter Seths Namen finden sich bei den Gnostikern (pan. 26, 8, 1) u. bei den Sethianern (39, 5, 1; vgl. die Παράφρασις Σήθ der Sethianer bei Hippol. ref. 5, 22); ,Allogeneis' oder ,Bücher der Allogeneis' werden ebenfalls bei Behandlung der Sethianer (pan. 39, 5, 1) erwähnt, sie scheinen identisch zu sein mit der Ἀποκάλυψις Ἀλλογενοῦς der von Plotin bekämpften Gnostiker (Porphyr. v. Plot. 16), ebenso mit dem ,Buch' oder der ,Apokalypse der Fremden' (Ktaba oder Gelyûna d'nukhrayē) der Audianer (vgl. H.-Ch. Puech: Mélanges Cumont [Brüssel 1936] 935–962). — 3. Das Ἀναβατικὸν Ἠσαΐα (40, 2, 2), das vielleicht mit Teilen der noch heute erhaltenen ,Ascensio Jesaiae' identisch ist. Nicht nur ist die ,Himmelfahrt' ein für die mit den A. verwandten Sekten typisches literarisches Genus (38, 2, 5; 40, 7, 6), sondern auch die Ascensio Jesaiae selbst paßt sehr gut zu unserer Sekte (Anz 111f); vgl. die Spekulationen der Ascensio über die 7 Himmel u. ihre Wächter, über Beliar-Matanbukus, den Regenten dieser Welt, über die Engel, Herrschaften u. Mächte, über die 18 Monate, während deren der auferstandene Jesus inmitten seiner Schüler wohnt; diese Spekulationen finden sich wieder bei den Valentinianern (Iren. 1, 3, 2) u. den Ophiten (?) des Iren. 1, 30, 14. — 4. Die A. berufen sich schließlich auf die Visionen zweier für 3 Tage in den Himmel entrückten Propheten Martiades u. Marsianos. Eine Offenbarung des Marsanes wird in der anonymen Schrift Bruces fol. 104ᵛ zitiert (341, 36 Schmidt; vgl. Ch. A. Baynes, A coptic gnostic Treatise [Cambr. 1933] 85 Anm. 5).

E. Lehre. Das archontische System gehört zu den einfachsten der Gnosis. I. Gottes- u. Schöpfungslehre. An der Spitze steht ein Paar, bestehend aus dem ,Vater' u. der ,Mutter'. Der Vater des Alls (Πατήρ schlechthin [40, 5, 2] oder Π. τῶν ὅλων [40, 2, 8]) ist gleichzeitig der Gott in der Höhe (ὁ ἄνω θεός: 40, 7, 9), der Gute Gott (ἀγαθὸς θ.: 40, 7, 1), der Unbegreifliche Gott (ἀκατάληπτος θ.: 40, 5, 2) oder die Unnennbare Macht u. der Gute Gott aus der Höhe (ἡ ἀκατονόμαστος δύναμις καὶ ὁ ἄνω ἀγαθός: 40, 7, 3). Seine weibliche Throngenossin ist gleichfalls die Macht in der Höhe (ἡ ἄνω δύναμις: 40, 7, 1); sie heißt die Obere Mutter (ἡ ἀνωτέρα Μήτηρ: 40, 2, 8) oder die Lichtvolle Mutter, die am höchsten thront (ἡ Μ. ἡ φωτεινὴ ἀνωτάτω: 40, 2, 3). Die Himmel sind in eine Ogdoas u. eine Hebdomas geteilt (40, 2, 3). Im 8. Himmel, der der höchste ist, wohnt die Mutter (40, 2, 3). Die 7 unteren Himmel sind die Bereiche der 7 Archonten (Ἄρχοντες: 40, 2, 3), die auch Ἀρχαὶ καὶ Ἐξουσίαι (40, 2, 5. 7; 4, 1; 7, 2) heißen; jeder von ihnen hat einen besonderen Himmel zu eigen (40, 2, 3) u. hat eine besondere Ordnung von Engeln, die seine Diener sind, erzeugt u. aufgestellt (τάξεις: 40, 2, 3; ἀγγελικαὶ ὑπερεσίαι: 40, 2, 5). Sie werden vom Tyrannen des 7. Himmels, Sabaoth, regiert (40, 2, 6; 40, 5, 8), der mit dem Gott der Juden identisch (40, 5, 1), Betrüger (40, 5, 7), Schöpfer der Welt (40, 7, 2/3) u. Urheber des mosaischen Gesetzes (40, 2, 8) ist. Sabaoth ist weder gut wie der Vater noch schlecht, sondern (40, 5, 2) gehört zur ,Macht der Linken' (die Virtus [sinistra!], die von der Mutter abgefallen ist [Iren. 1, 30, 8]?; das materielle Prinzip, das hylische u. irdische Element [Iren. 1, 5, 1f; exc. Theod. 47, 2]?; indessen ist der Demiurg, der aus der Ogdoas hervorgegangen ist, gewöhnlich von ,psychischer' Wesenheit). Der Sohn Sabaoths, der Teufel oder Satan (40, 7, 8), ist im Gegensatz dazu schlecht; auf Erden, wohin er zweifellos in der Gestalt der Schlange gestürzt wurde, wie in dem analogen Mythus der Ophiten, widersetzt er sich seinem eigenen Vater (40, 5, 1).

II. Heilsgeschichte. Der eben geschilderte Dualismus (auf der einen Seite die Güte des transzendenten Universums des Vaters u. der Mutter, auf der anderen Seite die Tyrannis der 7 niederen Archonten über die sublunare Welt, die nicht das Werk des höchsten Gottes ist, sondern die sie mit Sabaoth [40, 8, 6; anac. 40, 1] geschaffen haben) beherrscht die gesamte Spekulation der A. über die Heilsgeschichte des Menschen. Zu Beginn der Zeiten vereinigt sich Eva, welche, wenn es sich hier nicht um einen Irrtum des Epiphanius handelt, vielleicht wie jede Frau das Werk Satans ist (pan. 45, 2, 1), mit dem Teufel u. gebiert Kain u. Abel. Rivale seines Bruders in der Liebe zu der gemeinsamen Schwester, tötet Kain, dem Beispiel seines Vaters folgend, Abel (40, 5, 3/7). Auf diese diabolische Zeugung folgt die Erzeugung Seths, der aus der Verbindung Evas mit Adam stammt. Aus Angst, er könne getötet werden, entführt die Mutter, von den Engeln des Guten Gottes unterstutzt, Seth in die Obere Welt, von wo er nach langer Zeit wieder herabsteigt, um hier den

Kult der ‚Unsagbaren Macht' u. die Inferiorität des Demiurgen u. der Archonten zu offenbaren (40, 7, 1/3). Seth ist so das Prinzip eines privilegierten u. ausgezeichneten Geschlechts (ἀλλογενής: 40, 7, 2; vgl. Gen. 4, 25: σπέρμα ἕτερον u. pan. 39, 2, 4/6), des Geschlechts der ‚Pneumatiker', das nur einen Scheinkörper (?) besitzt (40, 7, 2) u. zu dem Jesus, der übrigens mit Seth identisch (39, 1, 3) u. nur scheinbar inkarniert worden ist (40, 8, 2), u. ebenso alle Auserwählten, d. h. die Gnostiker selbst, gehören. Dank der Offenbarung Seths u. durch die Nachahmung seiner Himmelfahrt steigt die gerettete Seele, die die Gnosis besitzt u. von der transzendenten Mutter u. dem transzendenten Vater stammt, nach dem Tode wieder zu ihnen auf u. kehrt so dorthin zurück, von wo sie herabgestiegen ist; dabei durchschreitet sie völlig unbehindert jeden der 7 Himmel mit Hilfe der Losungsworte (ἀπολογίαι), die sie nacheinander jedem der Archonten abgibt (40, 2, 8; 40, 8, 3). Auf diese Weise entgeht sie dem Schicksal, von den Mächten verschlungen zu werden, die von der Seele die für ihr Leben u. ihre Kraft notwendige Nahrung empfangen (40, 2, 7). Infolge des für jeden Gnostizismus wesentlichen Dualismus u. Doketismus kann von einer Auferstehung des Körpers keine Rede sein, sondern allein von einer Rettung der Seele, einem schon erlangten u. zwar schon hienieden erlangten Heil durch den Besitz der Gnosis (40, 2, 5; 40, 8, 6).

III. Praktische Folgerungen. Die praktische Haltung, die sich aus einer solchen Lehre ergibt, muß im Widerstand gegen die Herrschaft der Archonten u. ihr Oberhaupt bestehen. Die A. verwerfen das AT, das Werk des Gottes der Genesis, oder legen es nach ihrer Weise aus, ebenso das NT (anac. 40, 2). Obwohl viele von ihnen wohl getauft worden sind, sprechen sie, da die Gnosis genügt, der Taufe u. allen anderen im Namen Sabaoths gespendeten Sakramenten jeden Wert ab (40, 2, 6). Die A. bekunden schließlich ihre angeborene Überlegenheit u. ihre Unabhängigkeit gegenüber Gesetz, Welt u. Leib, u. zwar entweder dadurch, daß sie sich durch Fasten u. asketische Übungen davon loslösen, oder umgekehrt dadurch, daß sie die Dinge u. das Fleisch mit zügelloser Freiheit genießen (40, 2, 4; anac. 40, 1).

F. Nichtchristliche Elemente. Aus der Tatsache, daß die A. die Sakramente der Kirche zurückweisen u. die Person des Erlösers in den Hintergrund stellen, schließt Bousset (Hauptprobl. 321. 323; PW 7, 2, 1507), daß der Ursprung der Sekte außerhalb des Christentums u. vor ihm liegen müsse. Die Beweise, die diese Behauptung stützen sollen, sind indessen schwach. Fest steht jedoch, daß die in das Lehrsystem der A. eingeschmolzenen christlichen Elemente im Zusammenhang oberflächlich u. sekundär erscheinen.

I. Seth. a. Seth, Prinzip des ‚Samens' oder des ‚Geschlechts der Pneumatiker' (Iren. 1, 7, 5; Exc. ex Theod. 54; Tert. adv. Val. 29; Epiph. pan. 39, 1, 3; 39, 2, 4/7), spielt im System eine außergewöhnliche Rolle; er wird hier fast zu einer transzendenten Person (vgl. Apocryphon Ioannis: Philotesia P. Kleinert dargebracht [1907] 329; Epiph. pan. 26, 9, 1 wo Seth allerdings Archont des 7. Himmels ist; Setheus in der Schrift Bruces [vgl. F. C. Burkitt: JThSt 36, 1935, 74/6]; Šitil bei den Mandäern; Sethel in den manichäischen Urkunden des Fajum). Man kann indessen mE. diese göttliche Erhöhung Seths, für die man übrigens einen Beleg hat (Bousset, Hauptprobl. 381_2), nicht mit Wünsch (110; vgl. Reitzenstein, Poim. 183/4; Kees: PW 2, 2, 1921; dagegen Preisendanz, Akephalos 22–37; A. Procopé-Walter: ARW 30 [1933] 51) dadurch erklären, daß man annimmt, hier seien der ägyptische Typhon-Seth (mit dem Eselskopf) u. der biblische Seth, der Sohn Adams, der von verschiedenen Sekten mit Jesus identifiziert wird, miteinander verschmolzen. Die Verschmelzung würde nämlich wie in den magischen Papyri zur Gleichsetzung Seth = Sabaoth führen. Hier wird aber Seth im Gegenteil von Sabaoth unterschieden u. ihm entgegengesetzt. — b. Die Berichte über die Geburt Seths u. die diabolische Erzeugung Kains u. Abels finden sich wieder bei anderen gnostischen Sekten, im Manichäismus (Ibn al-Nadim fihrist 91/3 Flügel; Fragmente von Turfan M 528 II u. T II D 79 [AbhB 1936, 10, 48. 101]), zweifellos auch bei den Audianern (Puech aO.), im Pirke R. Elieser, dem Talmud von Babylon u. dem Sohar (V. Aptowitzer, Kain u. Abel in der Agada [1922] 128/31); ebenso findet man die Legende von der durch die gemeinsame Liebe zur Schwester hervorgerufenen Rivalität Kains u. Abels, förmlich wiederholt oder doch vorausgesetzt in den Clementinischen Homilien, im Tr. Bereschit rabba, im Pirke R. Elieser, in der syrischen Schatzhöhle (für deren Grundschrift A. Götze: SbH 13, 4 [1922] 39/60 die ‚sethianische' Herkunft aufgezeigt hat) u. bei den mohammedanischen Autoren (Aptowitzer 19/23). — c. Auch die Entführung Seths in den Himmel hat Parallelen (vgl. Georg. Sync. chronogr. 16, 20/17, 4 Dindorf; andere Hinweise auf ähnliche Überlieferungen bei Bousset, Hauptprobl. 381_2). Es ist möglich, daß hier irgend-

welche Beziehungen zu der Überlieferung bestehen, die Seth die Erfindung der *Astronomie (der chaldäischen Lehre) zuschreibt u. zu erzählen weiß, ein Engel habe sie ihm geoffenbart (F. Cumont-J. Bidez, Mages hellénisés 1 [Par. 1938] 45 u. Anmerkungen); diese Überlieferung würde jedenfalls gut zu der astrologischen Grundstruktur des archontischen Mythus passen. — d. Die Identifizierung Seths mit Jesus, welcher eine neuere Erscheinung Seths ist (die Lehre wird klarer ausgesprochen bei den Sethianern u. begegnet auch in den magischen Texten; zB. Kropp, Zaubertexte 3, 238), ist nur die Anwendung einer Vorstellung, die sich auch sonst in gnostischen Spekulationen (vgl. Zosimos: CAG 228/33), ferner in den pseudoclementinischen Schriften u. im Manichäismus (wo Seth gleichfalls Glied in der Reihe der Propheten der Menschheit ist; vgl. Henning: SbB [1934] 27/8) findet. Der ‚Sohn Gottes‘, der ‚Wahre Prophet‘, der Träger der göttlichen Offenbarung, der eine Art ‚Erlöster Erlöser‘ ist, wird als ein u. dieselbe Person gedacht, die verschiedene Gestalten annehmen kann u. die Geschichte durchschreitet, indem sie in den verschiedenen Augenblicken in der Erscheinung dieses oder jenes Menschen auftritt; alle diese Auserwählten bilden eine Kette, durch die von Adam her bis zum Ende der Zeiten die ursprüngliche Religion der Wahrheit überliefert wird. Diese Vorstellung kann vielleicht in Beziehung gebracht werden zu der Überlieferung, die nacheinander in je 1000 Jahren Abstand aus dem Samen Zoroasters die 3 Erneuerer der Menschheit hervorbringt u. die namentlich Zarathuštra mit Saošyant, seinem letzten Ahnen, gleichsetzt. Die iranische Ableitung jener Vorstellung wird nahegelegt durch eine Gruppe gleicher Legenden (sethianischer Herkunft?), denen die Gleichsetzung Zoroasters mit Christus einerseits u. Seths mit Zoroaster anderseits zugrundeliegt (Bousset, Hauptprobl. 378/82; F. Cumont-J. Bidez, Mages hellénisés 1 [Par. 1938] 46/55. 155; 2, 117/35). Möglicherweise ist diese Anschauung auf die A. übergegangen durch Vermittlung des judenchristlichen Milieus, in dem Epiphan. pan. 40, 1, 5 Petrus eine gewisse Zeit leben läßt.

II. Sonstige Lehrpunkte. a. Das archontische Weltbild beruht auf astrologischen Vorstellungen (Himmel der Fixsterne, planetarische Sphären, sublunare Welt, diese beherrscht vom planetarischen Fatum), wie sie den von der Astrologie beeinflußten Systemen gemeinsam sind (zB. dem Bardesanismus, wo sich der Vater u. die Mutter des Lebens, die 7 šalitāne genannten Sterne, die Ablehnung der Auferstehung des Leibes wiederfinden). Das gleiche Schema findet sich schon im System des Xenokrates (Stob. eclog. 1, 62 = Diels, Dox. Gr. 304), wo der Eine der Vater ist, die Dyas die Mutter u. die Planeten die olympischen Götter. Über die heidnischen Prototypen des Vaters u. der Mutter s. Bousset, Hauptprobl. Kap. 2. Die Ogdoas wird aufgefaßt als Ort der Ruhe, wohin die vom Körper befreiten Seelen zurückkehren, u. als 8. Himmel; dieser ist der Sitz der Fixsterne (Boll-Bezold, Sternglaube [4][1931] 45) u. steht im Gegensatz zu den 7 tyrannischen Himmeln, denen er unmittelbar vorangeht. Ausdruck u. Theorien finden sich auch anderswo, so im Hermetismus (1, 26; 13, 15) oder im Mithrazismus (Orig. c. Cels. 6, 22). Die Ogdoas wird in der Magie (Dieterich, Abraxas 194) als das Herrschaftsgebiet des Universalen Gottes aufgefaßt oder sie wird spezieller mit einer Muttergottheit in Verbindung gebracht (A. Delatte, Études de littérature pythagoricienne [Par. 1915] 159). Über den Symbolismus der Ogdoas als geistiger Welt, τέλειος αἰών oder νοητὸς κόσμος, u. über ihren astrologischen Ursprung vgl. Dölger, ACh 4 (1934) 153/87; 5 (1936) 293/4. — b. Der Gegensatz zwischen dem Guten Vater u. Sabaoth entspricht einer in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung in bestimmten philosophischen u. vielleicht auch jüdischen Kreisen ziemlich verbreiteten Vorstellung (Norden, Agnostos 70/2; H.-Ch. Puech: Mélanges Bidez [Brüss. 1934] 772/6). Der Schöpfergott wird wegen seiner Funktionen, die ihn an eine unvollkommene Welt binden, aufgefaßt als ein dem ‚Unbekannten Gott‘ untergeordnetes Wesen; dieser dagegen gilt als von jeder Beziehung zur wahrnehmbaren Welt gelöst u. dadurch völlig transzendent. Hier wie in anderen gnostischen Sekten u. in der Magie gibt die Schöpferrolle dieses niederen Gottes Anlaß, ihn mit dem jüdischen Gott der Genesis gleichzusetzen (zugleich übrigens auch mit dem Demiurgen des Timaeus); zugleich erklärt sein Aufenthalt im 7. Himmel (anderswo der des Kronos) den Namen Sabaoth (צְבָאוֹת abgeleitet von שְׁבַא, ‚Sieben‘, oder von שָׁבוּעַ, ἑβδομάς; vgl. Ioh. Lyd. mens. 3, 53, 110, 9/111, 5; vgl. Bousset, Hauptprobl. 351/55 u. A. Jacoby: ARW 25 [1927] 268/9). — c. Auch die grundlegende Lehre von den Archonten ist astrologisch; sie stammt aus chaldäischen Vorstellungen, die mit jüdischer Angelologie verquickt sind. Ihr Name ‚Herrscher‘ (d. i. der Geschlechter, des gegenwärtigen Äons, der Welt; er begegnet schon bei Philo spec. leg. 1, 13 u. ist nicht spezifisch gnostisch: Dölger,

ACh 1 [1929] 115) oder ‚Fürsten' u. ‚Mächte' (vgl. paulinische Briefe) entspricht dem der πολοκράτορες oder κραταιοὶ ἡγεμόνες in den astrologischen oder magischen Texten, dem der ‚Fürsten' oder ‚Gewaltigen' in gewissen biblischen oder apokryphen Texten (als ‚Engel' gedeutet), dem der 7 ‚Generale' (spāhpat), die im Mēnōkē Xrat 8. 12 die mit Ahriman verbundenen Planeten sind (Nyberg: Journ. Asiat. 214 [1929] 198. 202; 219 [1931] 63/5. 73_1). Ihre Zahl u. ihre Verteilung auf 7 abgestufte Himmel entspricht ihrer Identifizierung mit den 7 Planeten. Daß ihnen dienende Engel zugeteilt sind, ist ein gnostischer Gedanke (vgl. zB. die λειτουργοί der Pistis Sophia c. 108), der astrologische Wurzeln hat (vgl. zB. die ὑπηρέται, ὑπολειτουργοί, στρατιῶται des hermetischen Fragments bei Stob. 1, 21, 9; 1, 131, 7 Meineke). Die Vorstellung, daß die Archonten die Seele als Nahrung verschlingen, könnte vielleicht mit der Idee zusammenhängen, daß die Dämonen sich von dem Dunst der Opfer nähren (Hopfner, OZ 1, 53/4 § 224) oder mit der anderen, daß die Sterne von den irdischen Ausdünstungen leben (Bouché-Leclercq, Astrologie grecque [Par. 1899] 75. 127; Mras: SbB [1933] 272); vor allem aber könnte diese Vorstellung auf einer besonderen Auslegung der Stelle Ps. 78, 25 beruhen, nach der das Manna (= Seele) das Brot der Starken (= Engel) ist. — d. Auf den astrologischen Charakter des Mythus von der *Himmelfahrt der geretteten u. mit Siegeln oder Losungsworten ausgerüsteten Seele durch die 7 Planeten braucht nicht näher eingegangen zu werden; für diese Vorstellung gibt es in den nichtchristlichen Texten vielfältige Parallelen (Anz: TU 15, 4 [1897] 56/8; Bousset: ARW 4 [1901] 160f; Cumont, Rel. 265 n. 91).

W. ANZ, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus = TU 15, 4 (1897). - W. BOUSSET, Hauptprobl.; Art. Gnosis: PW 7, 2, 1507. 1511/2. 1534/40.- E. DE FAYE, Gnostiques et Gnosticisme² (Par. 1925) 400/1. - R. LIECHTENHAN, Art. Ophiten: Herzog-H. 14, 404/13. - H.-CH. PUECH, Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène: Mélanges Fr. Cumont (Brüss. 1936) 935/62. - C. SCHMIDT, Gnostische Schriften in koptischer Sprache = TU 8 (1892) 586/93. 647; Plotins Stellung zum Gnostizismus = TU N. F. 5, 4 (1901) 57/60. - R. WUNSCH, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom (1898) 104/18.

H.-Ch. Puech.

Arcosolium, auch arcisolium (ILCV 3458. 3647; der Ausdruck ist nur durch christliche Inschriften bezeugt), ein von einem Rund- oder Flachbogen überdecktes Grab. Es findet sich sowohl in die Wand getieft (Talwand, Katakombengang), wie vor der Wand aufgemauert (Zömeterialkirche, Mausoleum). Zu den frühesten Beispielen gehören die A. der Nekropole von Thera (Thera 2, 275 Abb. 473. zur Datierung ebd. 279: späthellenistisch oder frührömisch). Verbreitungsgebiete sind vor allem der Westen (Rom, Neapel, Sizilien, Nordafrika) und Kleinasien; seltener u. zumeist jünger die Beispiele in Syrien, Palästina u. Ägypten (vgl. *Grab). Entwicklungsgeschichtlich entsteht das A. aus dem in eine Wandnische gestellten Sarkophag (so auch H. Dragendorff: Thera 2, 278f); Beispiele für beide Formen nebeneinander bieten die Flaviergalerie (Rom, Domitillakatakombe: O. Marucchi, Monumenti del cimitero di Domitilla [Roma 1909] Taf. 17. 21) oder Ḥass (de Vogüé, Taf. 70/1. 72: Obergeschoß Sarkophage, Untergeschoß A.) oder Il-Bârah (ebd. Taf. 79: Abdeckung der A. durch Sarkophagdeckel). — Man kennt mehrere Nebenformen: 1. Eckige, statt halbrunde Überdachung. 2. Halbkuppel als Überdachung; zB. in Cyrene (Wulff, Kunst 1, Abb. 18); Kōkanâyā (Vogüé Taf. 96); Rom, Domitillakatakombe, Orpheuscubiculum. 3. A. mit Doppelgrab; zB. Rom, Domitilla, Orpheuscubiculum. 4. A. mit Doppelgrab senkrecht zur gewohnten Richtung; zB. Il-Bârah (Vogüé Taf. 80); Rom, Katakombenregion bei S. Sebastiano (RivAC 7 [1930] 171 Abb. 1; hier liegen außerdem je 3 Gräber übereinander). 5. In Palästina findet sich daneben noch die andere Form, daß zwischen den beiden Gräbern ein schmaler Gang bleibt, der zu einem 3. Grab an der Rückwand des A. führt. Oft sind 3 derartige A. zu einer Kammer zusammengefaßt; zB. bēt dschibrīn u. schēch abrēk (C. Watzinger, Denkmäler Palästinas 2 [1935] 160f Abb. 14/5). — Die Anordnung wechselt. Das A. erscheint: 1. Als Einzelgrab; zB. Rom, S. Sebastiano, Mausoleum 13 an der Südseite der Kirche. Ein freistehendes Sarkophaggrab unter einem Rundbogen aus Quaderwerk in Termessos (R. Heberdey-W. Wilberg: JhÖInst 3 [1900] 191 Abb. 67). 2. In Reihen: Rom, S. Sebastiano, Kirche; Domitilla, Gang neben der Basilika; Diokaisareia, Gräbertal (MonAsMinAnt 3 Taf. 31 Abb. 91). 3. Kreuzförmig in Kammern u. Mausoleen: Gräber auf der Isola sacra; zahlreiche Cubicula in den römischen Katakomben. 4. In größeren Gräbern mit zahlreichen A. neben- u. übereinander, die Gräber bald freistehend, bald in den Tuff oder Felsen gegraben: Rom, Grabhaus am Eingang in die jüdische Katakombe auf der Vigna Randanini (unveröffentlicht); S. Sebastiano, Quirinusmausoleum, Kammern Y und Z im Tal; Grab-

haus bei den Scipionengräbern; Ephesus, Siebenschläferbezirk, Bestattungssaal, Apsidensaal u. a. (vgl. Forschungen in Ephesos 4, 2 [1937] Abb. 23. 53 u. a.) — Das Grab ist oben abgedeckt durch eine Platte, bei einzelnen syrischen Gräbern auch durch einen Sarkophagdeckel mit Eckakroteren (Vogüé Taf. 70/1. 79. 85). Daß diese Platte im Märtyrerkult als Altar gedient hätte (Kraus, RE 1, 90), ist unbewiesen. Der Altar stand in solchen Fällen, wie Pamfilo zeigt (J. P. Kirsch: RQS 34 [1926] 1), vor dem Grab. Wohl sind bei einigen großen Platten, die von A. stammen könnten, Spendenlöcher erhalten. Ein Beispiel in Syrakus besprach A. de Waal: RQS 8 (1894) 156. — Dekoration saß, soweit überhaupt vorhanden, auf Bogenlaibung, Lünette u. Stirnwand des A. (Malerei oder Stuck).

H. Dragendorff, Theraeische Gräber = Thera 2 (1903) 278f. – H. Leclercq, Art. A.: DACL 1, 2, 2774/87. – M. de Vogüé, Syrie centrale. L'architecture civile et religieuse du I[er] au VII[e] siècle dans la Syrie centrale 1/2 (Par. 1865/77). – Wulff, Kunst 1, 17/99 (dort auch die wichtigsten Denkmälerpublikationen verzeichnet). *J. Kollwitz.*

Area, oft auch ariola, bezeichnet einen freien Platz, Bauplatz, Tenne, öffentlichen Platz. Insbesondere A. einen Platz an einem Heiligtum, nämlich 1. einen Platz vor oder um einen Tempel; zB. CIL 2, 3279: aream ante templum Rom(ae et Augusti cum stat)uis de sua pecunia dedit; 2. einen Platz vor einer Kirche; ILCV 1904: et revoca me ad domnu meu Viventium in ar(e)a Callisti (gemeint ist wahrscheinlich der titulus Callisti in Trastevere; vgl. Platner-Ashby 47). — B. einen freien Platz bei oder um ein monumentales Grab (monumentum oder Grabcella; CIL 6, 15951: et area ante monumentum commune), dann auch das Grab selbst oder einen Friedhof (Tert. scap. 3: areae sepulturarum nostrarum). Oft ist die A. durch eine Mauer eingefaßt; CIL 6, 14823: aria maceria cincta. Ihre Ausdehnung ist in der Grabinschrift u. durch Cippen genau bezeichnet; CIL 6, 13225: ad hoc monimentum ariola pertinet quae facet in fr(onte) p(edes) XLVIIII in agr(o) p(edes) XXVII; CIL 6, 826: haec area intra hanc defi nitionem cipporum.Strafandrohungen sollen sie gegen Veräußerung oder Verletzung schützen; CIL 6, 22163: hoc monumentum sive ariam sive parietem venderi nulli licebit. Die Ausmaße einer A. sind sehr verschieden. Bald bildet sie nur eine kleine hofartige Umfriedigung für das monumentum (zahlreiche gut erhaltene Beispiele in Ostia), bald einen großen, gärtnerisch ausgestatteten Bezirk (*Kepotaphion). Daher wird die A. oft auch als hortus, agellus oder pomarium bezeichnet (CIL 6, 15526. 15593). Sie dienen der Verschönerung der Grabanlage; zugleich enthalten sie einen Hinweis auf das als Garten vorgestellte Jenseits. Auf der A. liegen die zum Totenkult notwendigen Gebäulichkeiten, die als *triclia, *solarium oder ähnl. bezeichnet werden; CIL 6, 10284: hoc monumentum cum cohaerenti areola et duabus in gamma porticibus, superposito cubiculo, solario, triclinio. Der Plan einer solchen A. ist auf einer Marmorplatte in Urbino (aus Rom) erhalten (de Rossi, RS 1 Anal. 55; danach Leclercq 2794). Größere A. dienten zugleich zur Unterhaltung des Grabes; CIL 5, 2176: hortos cum aedificio huic sepult(urae) iunctos vivos donavit, ut ex reditu eor(um) largius rosae et esc(a)e patrono suo et quandoque sibi ponerentur. Eine custodia sepulcri (custos sepulcri) sorgte für die Sicherheit des Grabes (Belege bei Marquardt 370 Anm. 4); auch besondere Gärtner sind genannt (Testament eines reichen Römers in Basel: CIL 13, 5708 = Dessau 2, 2, 8379, aus der Zeit Trajans). Die A. trägt den Namen ihres Besitzers oder Begründers; Acta Cypr. 5 Ruin.: ad areas Macrobii Candidiani procuratoris .. deductum est. Ursprüngliche Besitzernamen sind wohl auch in den Namen einiger römischer Katakomben erhalten (Domitilla, Priscilla); der Vorgang ist hier ein ähnlicher wie bei den Titelkirchen in der Stadt. Ein Teil der A. wurde gern den Freigelassenen der Familie abgetreten: libertis libertabusque. Eine derartige Schenkung scheint der Lucinakatakombe in Rom zugrunde zu liegen (monumentum an der Straße, Katakombe unter der A. dahinter).

DizEp 1, 652/5. – H. Leclercq, Art. A.: DACL 1, 2, 2787/802; Art. Domaine funéraire: DACL 4, 1, 1276/89. – E. Samter, Art. Cepotaphium: PW 3, 1966f. *J. Kollwitz.*

Arenarium. Mit A. bezeichnet man die vor allem in der Umgebung Roms vorkommenden unterirdischen Sandgruben, in denen man die oberen sandigen Lagen des Tuffs ausbeutet. Zumeist sind es unregelmäßig verlaufende breite Gänge von ebenfalls unregelmäßigem, gerundetem Querschnitt; doch kommen auch, wenn auch wegen der wachsenden Einsturzgefahr seltener, größere hallenartige Ausschachtungen vor, in denen man nur die notwendigsten Stützen stehen ließ. Ein Beispiel für diese letztere Form wurde noch unlängst unter dem Trikliabezirk von S. Sebastiano festgestellt (A. Prandi,

La memoria Apostolorum in Catacumbas [Città Vat. 1936] 10/9). — Aufgegebene A. wurden häufig für Bestattungen benutzt; ein Beispiel ist wieder das A. unter S. Sebastiano. Die Belegung ist in solchen Fällen selten eine planmäßige; doch kommen sogar Kammern vor (Kammer des Elpisius unter S. Sebastiano). — In einer Reihe von Fällen schneiden Katakomben ältere A. an u. belegen sie dann auch teilweise mit Gräbern; Beispiele bieten Agnese, Thrasone, Commodilla u. a. Zu einer planmäßigen Benutzung kommt es nur in Priscilla. — In der jüngeren Literatur (Akten, Lib. Pont.) bezeichnet A. jede unterirdische Bestattung; zB. Lib. Pont. v. Theod. (1, 332 Duch.): levata sunt corpora sanctorum martyrum Primi et Feliciani, qui erant in arenario sepulta; v. Silv. (1, 181 Duch.): fecit basilicam beato Laurentio martyri .. supra arenario cryptae. Zahlreiche weitere Belege: DACL 2, 2406f. Die hierdurch verursachte Diskussion in der älteren Literatur über einen etwaigen Ursprung der Katakomben aus A. (einen ausführlichen Überblick bietet DACL 2, 2403/13) ist heute ohne Interesse.

J. Kollwitz.

Aretalogie s. Gebet.

Arete (ἀρετή) s. Tugend, Wundererzählung.

Arianer ist der Sammelname für angebliche Gegner des Nicänums. Nach der Beschuldigung des Athanasius sind das alle seine Gegner, d. h. die Mehrzahl aller orientalischen Bischöfe, die 325 von Konstantin überrumpelt das ‚homousios' unterschrieben, obwohl sie es ihrer origenistischen Tradition gemäß ablehnten. Aber darum hingen sie nicht etwa den verurteilten Sätzen des Arius an. Erst Aetius u. Eunomius verdienen den Namen ‚A'. Eine Abstempelung aller Kämpfer des 4. Jh. als Arianer, Semiarianer, Homousianer usw. ist nicht möglich u. verwirrt den Blick. — Der arianische Streit bedeutet für die alte Kirche im Augenblick ihres Sieges die Besinnung auf die theologischen Grundlagen. Entsprechend der Betonung des Erkenntnismäßigen steht das Logosproblem im Vordergrund. Es wird das rechte Verhältnis zwischen der Wahrung des Monotheismus u. der Forderung der Verschiedenheit von Vater u. Sohn gesucht. Die Entscheidung vJ. 325 schien unbrauchbar. Das ‚homousios' wurde der wissenschaftlichen Lage nicht gerecht, es war belastet durch die im Kampf gegen Paulus v. Samosata erfolgte Verurteilung des Wortes (268), dessen Anhänger nun vor allem Marcellus von Ancyra ist. Mit den dogmatischen Fragen verquickt ist ständig der machtpolitische Gegensatz zwischen den Lukianisten u. Athanasius. Arius ist der Funke, an dem sich alles (etwa 318) entzündet. Erst 381 ist der Streit um das trinitarische Problem entschieden. — Im folgenden ein Überblick über die geschichtliche Entwicklung samt einer Würdigung.

A. Arius. I. Lebensschicksale. Unter Bischof Petrus von Alexandrien († 311) hält sich der aus der Schule des Lucian (darüber Bardy) stammende Arius zu den Meletianern, unter Alexander treffen wir ihn als alexandrinischen Presbyter. Die Meletianer denunzieren den Renegaten. So kommt es 318 zum Konflikt mit dem Bischof, die ‚Synode der 100' stößt Arius aus. Seine Schulgenossen treten ihm zur Seite, vor allem Eusebius von Nikomedia. Der Streit erfaßt den ganzen Osten. Konstantin interveniert vergeblich durch Entsendung des Ossius von Cordoba. Im J. 325 exkommuniziert die 1. ökumenische Synode zu Nicaea den Arius u. einige seiner Getreuen. Auf Grund eines eingereichten Symbols 327 in Nicaea wieder aufgenommen, wird er von Athanasius abgelehnt, ja es gelingt diesem, zu erreichen, daß Konstantin sich 332 ganz von Arius zurückzieht u. die Vernichtung seiner Schriften anordnet (Urkunden 33, 333). Nach dem Umschlag von Tyrus in Jerusalem 335 restituiert, stirbt Arius bald. Athanasius schrieb ‚de morte Arii', einen tendenziösen Bericht, den die späteren Historiker übernahmen.

II. Schriften. Die einzige größere Schrift des Arius ist die Θάλεια (‚Gastmahl', ein beliebter antiker Buchtitel), von der Fragmente besonders bei Athanasius überliefert sind (G. Bardy, La Thalie d'Arius: RevPhil 3,1 [1927] 211/33). Nach Athan. ep. de synod. 15 hat Arius hier in der ‚Art u. im Versmaß' des Schwankdichters Sotades (3. Jh. vC.) geschrieben. Da aber die erhaltenen Bruchstücke der Thaleia sich nur teilweise einem Metrum fügen (F. Loofs: Herzog-H. 2, 13; P. Maas: ByzZ 18 [1909] 511/5; W. Weih: ebd. 20 [1911] 139: die 7 Anfangsverse der Th. sind akrostichisch angelegt), war sie wohl ähnlich wie die Satiren des Menippos aus Poesie u. Prosa gemischt. Wenn Philostorgios (h. e. 2, 2) berichtet, A. habe seine Lehre durch Schiffer-, Müller- u. Wanderlieder u. dgl. unter das Volk gebracht, so sind damit vielleicht die metrischen Teile der Thaleia gemeint. Die Benutzung des Liedes als Propagandamittel ist natürlich nichts Neues; schon im 3. Jh. vC. haben Kleanthes u. Timon sich mit Bewußtsein der dichterischen Form als einer ‚Trompete' bedient (vgl. Christ 2, 1^6, 103_2), die Gnosis des 2. Jh. nC. hat damit die Massen zu gewinnen

verstanden (J. Kroll: Hennecke 435; ders.: Verzeichn. d. Vorlesungen Braunsberg W. S. 1921/2, 89_1), von großkirchlicher Seite sei vor allem an Ephräm erinnert (s. ferner *Apollinaris).

III. Lehre. Gott ist ἄρρητος, ἀγέννητος, ἄναρχος, nicht σύνθετος, τρεπτός; es gibt nichts, was ihm ἴδιον oder ὅμοιον wäre. Der Sohn ist wandelbar, Schöpfungsmittler; nur καταχρηστικῶς kann er λόγος u. σοφία genannt werden; ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν; er ist κτίσμα καὶ ποίημα, wobei die προβολή der Gnosis (Valentin), das homousios als manichäisch u. das υἱοπάτωρ des Sabellius abgelehnt wird (Urkunden 6). Dieser Logos wohnte als Seele in dem Menschen Jesus (Epiph. haer. 69, 19). Über die vielleicht von Paul v. Samosata her über Lucian einwirkenden adoptianischen Gedanken vgl. Harnack, DG 2[4], 190. Der Streitpunkt zwischen Alexander u. Arius ist die ewige Zeugung, mit der Origenes sein System zusammenhielt; ihm war mit dieser keine Wandlung der Gottheit verbunden. Alexander sagt: Der Sohn ist ἀειγεννής (Urk. 1); Arius: ἡ μονὰς ἦν, ἡ δυὰς δὲ οὐκ ἦν, πρὶν ὑπάρξῃ (Ath. ep. de syn. 15). An diesem Punkt wird Arius von Lucian abhängig sein, dessen Lehre ‚ein durch rationalistische Vereinfachung des mystischen Spiritualismus beraubter Origenismus' war (E. Schwartz, Kaiser Konstantin u. d. christl. Kirche [2][1936] 114); allerdings kann man dessen dogmatische Stellung nur aus den gelegentlichen Mitteilungen seiner Schüler erkennen (vgl. Harnack, DG 2[4], 186/90; Seeberg, DG 2[3], 21f). Später hat Arius seine Meinung verborgen unter der Zustimmung zur Einheitspolitik des Kaisers.

B. Bis zum Tode Eusebs v. Nikomedien. Der Westen war unberührt vom Origenismus, die Sätze des Tertullian in Geltung. Im Osten haben die Origenisten 268 das homousios verurteilt. Marcellus ist jetzt sein schärfster Vertreter, Monarchianer, Gegner der Logostheologie. So ist das homousios, das auf Wunsch Konstantins in das nizänische Symbol kam, ein Zeichen der Feindschaft gegenüber der Wissenschaft, die in den Bahnen des Origenes dachte (so Lietzmann 3, 107). Gleichzeitig wurde der konsequente Inferiorismus des Arius verurteilt. Die Reserve der Eusebianer richtet sich gegen das homousios u. den Einfluß des alexandrinischen Patriarchen. Sie vertreten die Überordnung des Vaters über den Sohn u. haben schon 341 (Enkäniensynode in Antiochien) die Formel μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις gefunden. Die Gegenseite, die beim Tode Konstantins eine rührige Propaganda entfaltete, war rasch zu Fall gebracht. Schon 330 war der antiochenische Einfluß durch die Entfernung des Eusthatius lahmgelegt u. blieb es bis ins 5. Jh. hinein. Bald nach 337 werden die eben aus der Verbannung zurückgekehrten Athanasius, Marcellus u. Paul v. Konstantinopel wieder vertrieben.

C. Bis zum Tode des Konstantius. Nach dem Tode Eusebs v. Nikomedien tritt die von ihm verhinderte Synode zu Serdica 342 zusammen. Es kommt zur Spaltung, da dem Westen u. Ägypten die Dreihypostasenlehre für arianisch gilt, weil man noch nicht gelernt hat, usia u. hypostasis zu scheiden. Unter dem Einfluß des Konstans fügt sich der Osten zwar der Rückkehr des Athanasius, doch verändert sich die Lage völlig, als Konstantius Alleinherrscher wird. Die politische Entscheidung gegen Athanasius u. seine Freunde (Liberius v. Rom u. Hilarius) fällt 335 in Mailand. Dogmatisch suchten die Hofbischöfe Valens u. Ursacius in der sirmischen Formel von 357 die Gegensätze zu verschleiern, doch brechen diese wegen des Auflebens der eigentlichen arianischen Meinung wieder auf: Eudoxius (seit 358 in Antiochien) fördert die Neuarianer Aetius u. Eunomius. Beide verkünden in wirksamer Dialektik den über aller Kausalität stehenden Gott u. den Sohn, der weder homo- noch homoiusios sei (von Aetius hat Epiph. haer. 67, 11f Thesenreihen erhalten). Eine Synode in Ancyra stellt dagegen das homoiusios auf u. grenzt es nach allen Seiten ab, findet auch scheinbar die Unterstützung des Kaisers, der indes an der Politik der Reduktion auf homoios festhält. Erreichen die Ancyraner 359 in Sirmium noch den Zusatz κατὰ πάντα (ὅμοιος), so wird diese Meinung der Mehrzahl der Bischöfe auf der Doppelsynode von Rimini-Seleucia zugunsten der Hofbischöfe im Westen u. des Acacius v. Caesarea im Osten übersehen, 360 siegt das bloße homoios. Die erzwungene Einheit hielt bis zum Tode des Konstantius (361).

D. Bis zur 2. ökumen. Synode 381. Unter Julian u. den folgenden Kaisern erfolgt eine zunehmende Klärung der Fronten; die Nachfolger der alten Eusebianer-Homoiusianer nehmen die Formel von 341 auf. Die Extremisten schreiten zur Sektenbildung: Aetius beginnt unter Julian mit der Schaffung der dann Eunomianer genannten Gemeinschaft, deren Geschichtsschreiber Philostorgius wurde. Hilarius v. Poitiers, der seit seiner Verbannung 355/360 in der Asia lebt, sucht alle Antiarianer zu vereinigen, vermittelt dem Westen in De synodis (358/9) die Kenntnis vom Wollen der Homoiusianer u. schafft so die Voraussetzungen zur Einigung. Die philosophi-

sche Schulung der großen Kappadoker (Basilius u. der beiden Gregore) findet dann in der Anwendung des Unterschiedes von κοινόν u. ἴδιον die Abgrenzung von usia u. hypostasis gegeneinander. Als Theodosius im Osten die Herrschaft übernimmt, übergibt er alle Kirchen der Hauptstadt den Nicänern. Das am 10. I. 381 erlassene Ketzergesetz trifft mit dem Verbot aller bis dahin verdammten Häresien auch die Arianer d. h. Eunomianer. Den sog. Semiarianern ist es verboten, innerhalb der Städte Gottesdienst zu halten. Die im Mai 381 in Konstantinopel zusammentretende Reichssynode erkennt das Nicaenum an, erklärt das homousios als nicht so weitgehend, daß man auch von Einer Hypostase sprechen könnte.

E. Weiteres Schicksal der A. Die A. werden streng verfolgt, finden aber noch einige Jahrzehnte hindurch Unterstützung durch die Goten, deren erster Bischof Ulfilas 341 von Euseb v. Nikom. geweiht war, 360 das homöische Glaubensbekenntnis unterschrieben hatte u. daran festhielt (vgl. s. Testament: credo unum esse patrem, solum ingenitum . . . et in unigenitum filium [Hahn, Symbole[3] 270f]). Socr. h. e. 7, 6 erzählt von einem arianischen Bischofswechsel in der Hauptstadt vJ. 407. Im Westen widersteht Ambrosius standhaft den Versuchen der Kaiserinmutter Justina, für die A. in Mailand eine Kirche zu gewinnen. Mit dem Untergang der Vandalen u. Ostgoten u. der Annahme des kathol. Christentums durch die Westgoten u. Franken war das Ende des arianischen Kirchentums besiegelt.

F. Würdigung. Die gekennzeichnete Entwicklung ist ein Abschnitt in dem Kampf um die theologische Erfassung u. Verarbeitung der christlichen Botschaft mit den Mitteln des antiken Denkens. Bei der Auseinandersetzung geht es nicht um den Zentralpunkt des Athanasius, die Erlösung, sondern um die Bestimmung des Verhältnisses von Gott u. dem in Christus erschienenen Logos, also um das Problem der rechten Erkenntnis des trinitarischen Gottes (seit der Synode v. Alexandrien 362 tritt der Hl. Geist neben Vater u. Logos in die Debatte ein, auch er ist homousios), d. h. um eine Durcharbeitung der kosmologischen Seite des origenistischen Systems. Über Einflüsse des Aristotelismus bei den Arianern (Arius, Aetius, auch Lucian) s. *Aristoteles, ferner Harnack, DG 2^2, 189 mit Anm. 2.

G. Bardy, Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son école (Par. 1936). – Lietzmann, Gesch. 3; s. Register. – F. Loofs, Art. A.: Herzog-H. 2, 6/45. – H. G. Opitz, Zeitfolge d. arian. Streites: ZNW 33 (1934) 131/59. – E. Schwartz, s. zu *Athanasius. – Urkunden zur Geschichte d. arian. Streites = Athanasius Werke, ed. H. G. Opitz 3, 1 (1934ff).

G. Gentz.

Aristides von Athen. A. Zur Überlieferungs- und Textgeschichte. Die von Eusebius (h. e. 4, 3 3; chron. a. pC. 125) erwähnte Apologie des ‚Philosophen' A. v. A. ist die älteste der uns erhaltenen altchristl. Schriften dieser Gattung. Sie wurde wahrscheinlich bereits unter Hadrian (117/38) verfaßt (F. Haase, ThQS 99 [1917/8] 422/9). Die Probleme der Überlieferung u. Textkonstitution (Syr., Graec., Armen.) werden hier als bekannt vorausgesetzt. Bislang liegen vier verschiedene Versuche vor, den Text wiederherzustellen: Seeberg 1893 u. nochmals 1894; Hennecke 1893; Geffcken 1907; Goodspeed 1914. Die aus Papyri bekannt gewordenen kurzen griech. Originaltexte 5, 4; 6, 1. 2 (Grenfell-Hunt, Oxyrhynchus Pap. 15[1922] nr. 1778); 15, 6/16, 1 (JThSt 25 [1923/24] 73/7 u. ThLZ 49 [1924] 47f) bestätigen die Güte der syrischen Übersetzung, welche die Grundlage jeder Textrekonstruktion bilden muß. Der neuerdings von P. Peeters (AnalBoll 49 [1931] 276/312; vgl. dazu R. A. Wolff: HarvThR 30 [1937] 233/47) gelieferte Nachweis, daß der als fleißiger Übersetzer bekannte georgische Mönch Euthymius der Verfasser des griechischen ‚Barlaam u. Josaphat' (um 978) ist, dürfte für eine künftige Textkonstitution wertvolle neue Gesichtspunkte zur Auswertung der in dem genannten Mönchsroman enthaltenen griech. Bearbeitung ergeben.

B. Antike u. jüdische Quellen. Die Apologie zerfällt in zwei ungleiche Teile. Kp. 1/14 enthält die Polemik gegen die Religionen der drei ‚Geschlechter' der Barbaren, Griechen u. Juden; die Kp. 15/7 behandeln die Lehre u. das Leben des 4. ‚Geschlechts' der Christen. Die uns hier interessierenden Probleme sind mit den Ausführungen des 1. Teils verknüpft. In Kp. 1 gelangt A. durch naturphilosophische Überlegungen (Betrachtung der Bewegung u. Harmonie des Kosmos) zu dem Begriff eines ewigen u. ungeschaffenen Gottes. Der so gewonnene Gottesbegriff ist für ihn der Maßstab zur Beurteilung aller anderen Religionen. Hier handelt es sich nicht, wie Geffcken will, um rein stoisches Gedankengut; denn bereits Plato u. Aristoteles haban ganz ähnliche Gedanken ausgesprochen (Julius, Lazzati). Die Kenntnis philosophischer Schriften darf bei A. nicht vorausgesetzt werden; der Verf. schöpft sein Wissen aus einem nicht genauer zu bestimmenden populär-philo-

sophischen Handbuch; höchstens könnte man ihm die Bekanntschaft mit einer doxographischen Schrift zutrauen. Im übrigen ist das von A. verwendete philosophische Sprachgut nichts anderes als die auf seine heidnischen Leser berechnete Einkleidung christl. Gedanken; er will den geoffenbarten Glauben in philosophischer Sprache verteidigen. In Kp. 1, 6 liegt das einzige in der Schrift vorkommende außerbiblische Zitat vor: Or. Sib. 8, 390 (jüdisch). — In der Polemik gegen die Barbaren (Chaldäer), welche die vier Elemente u. die Gestirne verehren u. auch Menschen göttliche Ehren erweisen (Kp. 3/7), ist A. von der sehr aggressiven jüdischen Apologetik abhängig, welche die Unvernünftigkeit des Götzendienstes dartut; vgl. Jer. ep.; Sap. Salom. 13f; Philo v. cont. 2ff; decal. 52ff. In Kp. 8/13 soll durch die lange Liste der den griechischen Göttern nachgesagten Schwächen u. Schandtaten die Verwerflichkeit des Polytheismus einleuchtend gemacht werden. In Kp. 12 ist eine scharfe Kritik u. Verhöhnung des ägyptischen Tierkults eingeschaltet. A. entnimmt das von ihm beigebrachte mythologische Material einem oder mehreren der damals kursierenden zahlreichen, heute nur zum kleinsten Teil erhaltenen Traktate, die im Verlauf des gegen den Volksglauben gerichteten, Jahrhunderte währenden Kampfes epikureischer, stoischer, skeptischer und kynischer Philosophenkreise geschrieben wurden; vgl. zB. Philodemus' Περὶ εὐσεβείας; Lucians Jupp. trag., conc. deor., sacrif., Charid. Zur Kritik der ägyptischen Religion vgl. Aristeas 138; Cic. nat. deor. 16, 43; Philo decal. 76ff; leg. ad Cai. 137f; Plut. Isis 71; Maximus Tyr. 8, 5. Eine noch konkretere Vorstellung von den benützten Quellen gewinnen wir durch das, was aus denselben Quellen von späteren Apologeten übernommen wurde; vgl. zB. PsClem. recogn. 10, 20/3; hom. 5, 12/7; Epiph. ancor. 103ff; früher schon Kerygma Petri (KlT 3, 14 Klostermann). Hinweise auf parallele, in der antiken oder jüdischen Literatur anzutreffende Gedanken haben niemals den Wert von Quellennachweisen, sie machen nur auf das in diesen Schriften zusammengetragene Material aufmerksam. Die auffallend milde Beurteilung der jüdischen Religion (Kp. 14), deren Bekenner wegen ihrer tätigen Menschenliebe gelobt werden, scheint für die Benützung einer jüdischen Sittenlehre (,Zweiwegelehre') oder einer jüdischen Apologie (vgl. Joseph. c. Ap.) zu sprechen.

C. Zur literarischen Form. Die stilistische Unbeholfenheit u. das literarische Unvermögen des Verfassers, das aus den Vorlagen entnommene Material in klarer, fortschreitender Gedankenführung u. in einer gut lesbaren Form darzubieten, verraten deutlich, daß sich hier ein strebsamer Anfänger in einem von den Christen bislang noch kaum gepflegten literarischen Genus, der Apologie, versucht. A. schreibt die Sprache der *Koine. Dabei ist er außerstande, die Kunstgesetze der Rhetorik sachgemäß zur Anwendung zu bringen; vgl. zB. seine eintönigen, ermüdenden Wiederholungen besonders in Kp. 9/11. Jedoch muß die Einfachheit des Aufbaus der Schrift u. die Ordnung u. Auswahl des Stoffes als eine gewisse Leistung anerkannt werden. Ebenso verdient die warm empfundene, anschauliche Schilderung der christlichen Lehre u. des Wandels seiner Glaubensgenossen (Kp. 15/7) eine günstige Beurteilung. Den Verf. erfüllt ein hohes christl. Selbstbewußtsein, er ist von der weltgeschichtlichen Mission des Christentums überzeugt.

Ph. Friedrich, Studien z. Lehrbegriff des frühchristl. Apol. M. Arist.: ZKTh 43 (1919) 31/77, bes. 47/55. – J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten (1907) 1/96. – E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten (1914) 2/23. – E. Hennecke, Die Apologie des A. Recension u. Rekonstruktion des Textes = TU 4, 3 (1893). – Des A. v. A. Apologie übers. v. K. Julius: BKV² 12 (1913) 3/54. – G. Lazzati, L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani (Milano 1938) 60f; Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell'Apologia di Aristide: Scuola cattolica 1938, 35/61. – R. Seeberg, Die Apologie des A. untersucht u. wiederhergestellt: Forschungen z. Gesch. d. ntl. Kanons hg. v. Th. Zahn 5 (1893) 159/414; Der Apologet Aristides. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften (1894). – Sonstige Lit. bei Bardenhewer 1, 187/202; Altaner, Patrol. 62. *B. Altaner.*

Aristides Rhetor. Aelius A. aus Mysien, 129/89 nC., namhafter Vertreter der sog. 2. Sophistik, ließ sich nach weiten Reisen, die ihn nach Griechenland, Rom und Ägypten führten, in Smyrna nieder; den dortigen Aufenthalt unterbrach er während seiner 17jährigen Krankheit (156/73) zu Wunderkuren im Asklepiosheiligtum zu Pergamon. — In maßloser Überspannung der Ansprüche der Rhetorik verteidigt A. seine Kunst gegen ihre einstige Ablehnung durch Plato (or. 45 D.) und sucht ihr gegen den aufkommenden Neuplatonismus das Lebensrecht zu sichern. Er selbst hat mit seinen alle Gattungen der Beredsamkeit umfassenden, auf das sorgfältigste ausgearbeiteten Reden (teils wirklich gehalten, teils Übungsreden) die höchste Bewunderung seiner Zeitgenossen gefunden (or. 26, 1, 507. 510. 521 D. = 50, 19. 27. 65 K.). — In der Rede ὑπὲρ τῶν τεττάρων (46 D.), einer Verteidigung des Mil-

tiades, Kimon, Themistokles u. Perikles gegen das Verdammungsurteil in Platos Gorgias, brandmarkt A. 2, 399/412 D. eine ihm besonders verhaßte Philosophengruppe; ihr wirft er u. a. vor: ‚sie umgarnen nach Schmeichlerart, beschimpfen aber, als wären sie die Überlegenen, vereinigen somit in sich die beiden extremsten u. widersprechendsten Laster, die Kriecherei u. die Anmaßung, in ihren Manieren den ruchlosen Menschen in Palästina verwandt (τοῖς ἐν τῇ Παλαιστίνῃ δυσσεβέσι παραπλήσιοι τοὺς τρόπους); denn auch diese verraten ihre Rücksichtslosigkeit dadurch, daß sie Überlegene nicht anerkennen; sie haben sich in gewissem Sinne von den Hellenen, ja von allen Guten losgesagt (καὶ γὰρ ἐκείνοις τοῦτ' ἔστι σύμβολον τῆς δυσσεβείας, ὅτι τοὺς κρείττους οὐ νομίζουσι, καὶ οὗτοι τρόπον τινὰ ἀφεστᾶσι τῶν Ἑλλήνων, μᾶλλον δὲ καὶ πάντων τῶν κρειττόνων κτλ. [402 D.]).‘ Frühere Erklärer fanden in diesem Abschnitt eine Auseinandersetzung mit den Christen, u. in der Tat enthält er manche Anschuldigungen, wie sie im 2. und 3. Jh. gegen die Christen erhoben zu werden pflegten. Indes ergibt der Zusammenhang, daß es sich bei den Angegriffenen um heidnische Philosophen (kynische Wanderprediger, aber auch Platoniker) handelt, denen A. überhaupt erst den Sinn des Wortes Philosoph klarlegen zu müssen glaubt (2, 407 D.), u. der kurze Vergleich derselben mit den palästinensischen Juden bricht mit den Worten καὶ οὗτοι ab; daß aber A. Christen mit Juden verglichen hätte, ist nicht anzunehmen. Die Christenverfolgungen seiner Zeit erwähnt A. nicht (Boulanger 256/9; Wilamowitz 350; Labriolle 83 versteht unter den ‚Ruchlosen in Palästina‘ die Christen, schwerlich mit Recht). — Für die Religionsgeschichte wertvoll sind die epideiktischen Götterreden (1/8 D. = 37. 38. 40/3. 45. 46 K.), die nur scheinbar noch die Einzelgötter Zeus, Athene, Poseidon, Dionysos, Herakles, Asklepios, Sarapis feiern. Dadurch nämlich, daß die jeweils das religiöse Gefühl des A. beherrschende Gottheit die höchsten Eigenschaften verliehen bekommt, werden die Unterschiede zwischen den einzelnen Göttern verwischt u. man erhält pantheistische und monotheistische Bekenntnisse aufgewartet, die sogar Anklänge an die biblische Sprache enthalten (auf die Ähnlichkeit zwischen Johannesprolog u. Zeusrede des A. A., besonders § 9, weist Wendland 223_2 hin). Seine Vorstellungen über den höchsten Gott vereinigt A. bald auf den Namen Zeus, bald auf den des Sarapis, zuletzt seit seiner Krankheit auf den des Asklepios. In der ältesten Götterrede auf Zeus (1 D. = 43 K.) bleibt noch der Olympier der Weltherrscher, dessen Willen die anderen Götter als Verkörperungen seiner Einzelkräfte ausführen; in or. 2 D. (= 37 K.) wird Athenes Einheit mit Zeus so gefeiert, daß man an die christliche Lehre der Einheit Gottes und seines Sohnes erinnert wird (1, 13 D. = 37, 4 K.: οὐ θέμις οὐδέποτε αὐτὴν καταλιπεῖν τὸν πατέρα, ἀλλ' ἀεὶ πάρεστί τε καὶ συνδιαιτᾶται, καθάπερ συμπεφυκυῖα, ἀναπνεῖ τε εἰς αὐτὸν καὶ σύνεστι μόνη μόνῳ; vgl. Clem. Al. str. 7, 5, 5). Als A. in Ägypten den Sarapis näher kennengelernt hatte, gelobte er ihm in Seenot auf der Heimfahrt eine Rede, die er gerettet in Smyrna im Tempel des Gottes im Sinn des ägyptischen εἷς Ζεὺς Σάραπις hielt (8 D. = 45 K.). Seit dem Ausbruch seiner Krankheit ergab sich A. fanatisch dem Kult des Asklepios von Pergamon, bei dem der verzweifelte Mann Hilfe gefunden zu haben wähnte. In den ἱεροὶ λόγοι (23/28 D. = 47/52 K.) teilt A. ohne zeitliche Ordnung seine hysterischen Leiden u. die wunderbaren Offenbarungen des Gottes mit, Träume über Auferlegung von Wasserkuren u. Diätvorschriften, aber auch Traumbilder, die ihm seine entsetzliche Eitelkeit eingab (Empfang bei Antoninus Pius 23, 1, 456 D. = 47, 46 K.). So wird dem A. durch das Krankheitserlebnis Asklepios als Zeus Asklepios rettender Allgott, in dem sich für ihn sogar die platonische Weltseele verkörpert (26, 1, 519 D. = 50, 56 K.); zufrieden, von ihm seine irdischen Wünsche erfüllt zu bekommen, fragt er nichts nach persönlicher Unsterblichkeit. — Die Religiosität des A. ist ein Musterbeispiel des Synkretismus seiner Zeit u. kennzeichnend für die Steigerung des religiösen Gefühls seit Augustus (Wendland 151); als inbrünstiger Asklepiosgläubiger gehört er zur großen Zahl derer, die nach Celsus (Orig. c. Cels. 3, 24) selbst oft den Gott leibhaftig geschaut haben, der ja bis zum Ausgang des Altertums die Verehrung gerade gebildeter Kreise genoß (Libanius, Julianus). Den vielfach künstlich-literarischen Charakter der Religiosität des A. A. u. seiner Geistesverwandten betont Wendland 69. Übrigens hat A. noch auf die Humanisten gewirkt.

J. Amann, Die Zeusrede des Ailios Ar. (1931). – C. Bonner, Some phases of religious feeling in later paganism: HarvThR, 30 (1937) 124/31. – A. Boulanger, Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère (Par. 1923). – A. Höfler, Der Sarapishymnos des Ail. Arist. (1935). – Harnack, Miss.[4] 517. – Labriolle, Réaction 79/87. – W. Schmid, Art. A. A.: PW 2, 886/94; Christ 2, 698/709. – Wendland, Kult., s. Register. – U. v. Wilamowitz: SbB 1925, 333/53. *L. Früchtel.*

Aristoteles.

1. Allgemeines. Der Einfluß des A. auf die Apologeten u. Kirchenväter ist mit den Anregungen, die diese *Plato u. der *Stoa verdanken, nicht entfernt vergleichbar. Nicht nur tritt dieser Einfluß viel seltener auf, sondern er beschränkt sich durchgehends auf dieselben Gebiete des Systems: die Logik, die Elementenlehre (*Äther), die *Embryologie u. die Psychologie (*Seele). Daneben wird der Tiergeschichte öfters Material entnommen; vielleicht sind auch die exoterischen Jugendschriften von Bedeutung gewesen (s. Lazzati). Da außerdem eine direkte Benutzung des aristotelischen Schrifttums, mit Ausnahme der Logik, nur selten vorliegt, wird hier von einer Darstellung des Systems abgesehen, u. verwiesen auf die Darstellungen von Zeller (2, 2³, 1/806) u. Ueberweg 1 (347/401; vgl. ebd. die ausführlichen Lit.-Nachweise: 353/9. 101*/22*. 208*/9*), u. besonders auf W. D. Ross, Aristotle (Lond. 1923); W. Jaeger, Aristoteles (1923); J. Geffcken, Griech. Literaturgesch. 2 (1934) 188/290 (mit den Anm. ebd. 161*/233*).

2. Außerchristl. Nachwirkung des A. Das Studium der Schriften des A., das nach dem Tode des Philosophen stark vernachlässigt wurde (s. A. Gercke, Art A.: PW 2, 1026), erhielt im 1. Jh. vC. einen neuen Antrieb durch die Herausgabe der Werke durch den Peripatetiker Andronicus v. Rhodos (c. 60 vC.), u. wohl auch durch Posidonius, der sich besonders für die Meteorologie u. die Tiergeschichte interessiert zu haben scheint; es ist möglich, daß die Werke des letzteren auch für die Vermittlung aristotelischer Anschauungen Bedeutung gehabt haben (vgl. indessen dazu *Posidonius). Doch hat dieses erneute Interesse dem Aristotelismus keineswegs eine solche Neubelebung zu vermitteln vermocht, wie der Platonismus sie in derselben Zeit erfuhr. Eine Ausnahme ist zu machen für die Logik, die schon vom mittleren Platonismus übernommen wurde (s. zB. fur * Albinus: R. E. Witt, Albinus and the history of middle Platonism [Cambridge 1937] 8/10), u. für die Lehre vom *Äther als fünftes Element. Im 3. Jh. nC. hat *Porphyrius, auch er in der Logik ganz auf der Seite des Peripatos, durch seine Εἰσαγωγή den Aristotelismus für weitere Kreise u. damit auch für die Christen zugänglicher gemacht.

3. Christl. Gnosis. Erste Einwirkungen des Aristotelismus auf das Christentum verspüren wir bei den Ketzern (s. im allgem. Harnack 268 mit Anm. 4). Die Karpokratianer verehrten ihn hoch u. bekränzten sein Bild, wie das von Jesus, Pythagoras u. Plato (Iren. 1, 20, 4). Hippolyt bespricht seine Bedeutung für Basilides u. Isidorus (ref. 7, 14/24); die wichtigsten Punkte sind die logischen Definitionen u. die Zweiteilung des Weltalls (s. P. Hendrix, Basileides [Amsterd. 1926]; abweichend Ueberweg 2, 47). Für den Ketzer Lucanus s. Tert. res. mort. 2.

4. Apologeten des 2. Jh. Die Apologeten stehen dem A. im allgem. verständnislos gegenüber. Tatian (or. ad Gr. 2) hat bei seinen verbissenen Angriffen auf die Philosophen (s. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten [1907] 111) auch A. nicht geschont u. wirft ihm Schmeichelei gegenüber Alexander d. Gr. vor (ebenso PsJustin. coh. 6). Das Glück bestehe nach A., sagt Tatian, nur in Schönheit, Reichtum, Kraft u. hoher Geburt (aO. 2); er habe die Macht der Vorsehung eingeschränkt (ebd.), u. die Unsterblichkeit der Seele geleugnet (ebd. 25; bekanntlich leugnete A. die individuelle Unsterblichkeit der Seele: an. 430 a 22; eth. Nicom. 1111 b 22 u. 1115 a 26; dieser Vorwurf findet sich öfters, s. unten Gregor v. Nyssa). Erwähnt werden bei Tatian weiter noch die Ansicht des A. von der Unvergänglichkeit des Weltalls (ebd. 25; zur Quellenfrage an dieser Stelle Lazzati 74/6) u. die Zweiteilung des Weltalls (ebd. 2; *Äther). — Im ersten Kap. der Apologie des Aristides nimmt Lazzati 61/2 indirekten Einfluß der exoterischen Schrift περὶ φιλοσοφίας an. Athenagoras, der seine Kenntnis ohne Zweifel einem Florilegium verdankt (s. Geffcken aO. 175/6 u. 217 mit Anm. 2), kennt die Zweiteilung des Kosmos (leg. 25) u. erwähnt die aristotelische Ansicht, daß die Sterne u. Planeten das αἰθέριον σῶμα der Gottheit sind (ebd. 6; vielleicht nach περὶ φιλοσοφίας: Lazzati 69/72); dem Aristotelismus kann auch die Mitteilung zu verdanken sein, daß das Blut in den Auferstehungsleibern nichts zum Leben beitrage (so L. Atzberger, Geschichte d. christl. Eschatologie [1896] 157_4). — Bei dem christl. Platoniker Justinus ist bisher nichts Aristotelisches gefunden.

5. Okzidentalen des 3. Jh. Tertull. verspottet die aristotelische Dialektik (praescr. 7, 6; an. 6, 7); er kennt auch die Geschichte von seiner Schmeichelei (apol. 46, 15); was er in de anima an aristotelischen Ansichten mitteilt, entstammt den 4 Büchern περὶ ψυχῆς des Soran, oder doch der Doxographie (s. E. Rohde, Kl. Schriften 2

[1901] 208; E. Bickel, De Seneca diatribe 1 [1915] 119; *Embryologie). Minucius Felix (19, 9) schöpft bei einer Erwähnung des Gottesbegriffs des A. aus Cic. nat. deor. 1, 33 (dazu Lazzati 67, der ebd. 63 für die Beweise der Existenz Gottes [17/8] indirekten Einfluß von περὶ φιλοσοφίας annimmt). Für Cyprian (der ihn nie erwähnt) u. Arnobius ist A. kaum mehr als ein Name (Arnob. 3, 31 ist A. mit Aristocles verwechselt: A. Röhricht, Die Seelenlehre des Arnobius [1893] 50_5). — Zu einem wirklichen Studium des A. dagegen kommen in Rom im Anfang des 3. Jh. die adoptianistischen Theodotianer (Euseb. h. e. 5, 28; Harnack 1^5, 640. 738). Bezeichnend ist, daß Eusebius die Platonlektüre dieses Kreises durchaus billigt, seine A.kenntnisse aber als etwas Verwerfliches hinstellt (Harnack aO. 712). Hippolyt erwähnt (abgesehen von der doxographischen Übersicht ref. 1, 20 = Diels, Dox. 570,8/571,6; dazu Diels 144/5 u. 154/6) aristotelische Ansichten nur in seinem Bericht über Basilides (7, 14ff; s. oben 3).

6. Griechen des 3. Jh. Eine Beschäftigung der alexandrinischen Katechetenschule mit A. ist mindestens bezüglich der Logik gesichert. Clemens Alex. nennt den A. allerdings ‚Vater der Häresie' (protr. 5, 66, 4), aber eine Durchprüfung der vielen Belege (S. 33/4 in Stählins Index) verrät Beschäftigung mit dem Organon, natürlich besonders in strom. 8. Die Entlehnungen aus den Ethiken, der Politik u. περὶ ψυχῆς lassen Studium der betreffenden Schriften selbst vermuten; s. auch *Embryologie. Lazzati (13/32) will besonders im Protrepticus manche Anklänge an die gleichnamige Schrift des A. wiederfinden; besonders wichtig scheinen unter den angeführten Parallelen der bekannte Syllogismus über die Notwendigkeit des Philosophierens (strom. 6, 2; A. frg. 51 Rose^3); das ‚Gleichnis von den etrusk. Seeräubern' (protr. 1, 7, 4; A. frg. 60); die Ausführung über ζῆν u. εὖ ζῆν (protr. 1, 7, 1/14; A. frag. 5; 15 Walzer). Zum Ganzen Ueberweg 2, 94. — Origenes ist ebenfalls mit der Logik bekannt (s. zB. die Definition der ὁμώνυμα [A. categ. 1] hom. 20 in Jer. 20, 7/12; s. A. de la Barre: DThC 1, 806). Einiges aus der Tiergeschichte (9, 8; 9, 44) findet sich, kaum direkt entlehnt, hom. 17 in Jer. 17, 11/6 u. in frg. 3 aus der Prophetenkatene (3, 200 Koetschau). Die ziemlich zahlreichen Stellen in c. Cels. (4, 78. 81; 5, 45; 6, 31. 42. 62. 74; 7, 3; 8, 34), die letzten Endes auf A. zurückgehen, sind alle in der Popularphilosophie daheim (s. Koetschau z. den St.). Von besonderer Bedeutung ist für Origenes die aristotelische Theorie vom *Äther. Eine genauere Untersuchung über den Einfluß des Aristotelismus auf Origenes steht noch aus. — Einiges bietet auch Methodius (Ursache der Menstruation: res. 2, 13, 3 vgl. A. hist. an. 3, 19; res. 1, 9, 6 vgl. A. part. an. 2, 7 (652 b 36) u. somn. 457 b 31; Entstehung der Galle: res. 1, 9, 9 vgl. A. part. an. 2, 2 u. 4, 2; Wechsel der Elemente: res. 1, 9, 7; 2, 30, 4. 6 vgl. A. gen. et corrupt. 1 (331 a 26) u. ö.; Entwicklung der Früchte: res. 1, 9, 11 vgl. A. color. 5). Auch hier ist die Frage der direkten oder indirekten Entlehnung noch nicht entschieden.

7. Griechen des 4. Jh. Ganz unzweifelhaft ist der Einfluß des A. auf Lucian v. Antiochia, den Lehrer des Arius, der den Adoptianismus der Theodotianer mit der Logos-κτίσμα-Lehre verknüpft u. sich, um seine Ansichten durchzusetzen, der aristotelischen Dialektik bedient; er begründet diese Ansichten aus der Bibel nach einer kritischen, der Allegorie abholden Methode, die der Arbeit der ebenfalls auf dem Peripatos fußenden alexandrinischen Philologen vergleichbar ist (s. Harnack 2^5, 189/90). Dieser, also hauptsächlich auf die logische Schulung sich beschränkende, Einfluß bleibt bei seinem Schüler Arius, u. weitgehender bei Aëtius u. besonders Eunomius (Greg. Nyss. c. Eun. 1 [PG 45, 265 B]; s. Ueberweg 2, 141; Harnack 2, 156. 189_2. 252). Gregor v. Nyssa schreibt aO., dem Aëtius wurde die üble Kunstfertigkeit (κακοτεχνία) des Aristoteles Anlaß zur Gottlosigkeit: Ἀριστοτέλους κακοτεχνία. Man wird indessen dieses ungünstige Urteil über A. auf Rechnung der gegen den Arianer gerichteten Polemik schreiben müssen, weil bei den beiden Kappadokiern Basilius u. Gregor v. Nyssa der Einfluß des A., wenn auch wahrscheinlich nicht unmittelbar, nicht zu verkennen ist, wie auch schon bei dem Lehrer des Basilius u. Gregor. v. Nazianz, Apollinaris v. Laodicea (Harnack 2, 324/5. 328 mit Anm. 2). — In Basilius' Hexameron findet sich viel Material, das aus A.s Tiergeschichte stammt. Es ist indessen nicht ohne weiteres mit P. Plass (De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus [1905]; s. auch A. Müllenhoff: Hermes 2 [1867] 252/8) anzunehmen, daß dies alles dem Studium der Originale zu verdanken ist; ebensowenig ist die Erschließung von Posidonius' Timäuskommentar als Mittelquelle durch Gronau (98/100 u. 106/8) u. W. Jaeger (Nemesios von Emesa [1914]) nach K. Reinhardts Forschungen über diesen Philosophen als gesichert zu betrachten. Jedenfalls findet sich aber hier viel Aristotelisches; so die Erörterung über οὐσία u. ποιότης (hex. 6, 2; s. Gronau 23/4); die

Lehre von den 4 αἰτίαι (ebd. 1, 5; vielleicht durch Origenes vermittelt; Gronau 45/6); die Ausführungen über die Hauptflüsse der Erde (ebd. 3, 6; Gronau 85/7), über den Zusammenhang der Meere (ebd. 2, 2/4 vgl. A. meteor 2, 1; Gronau 88/91), über das Meer i. a. (ebd. 4, 6 vgl. A. met. 2, 2; Gronau 94/7), u. über den Kreislauf der Elemente (ebd. 4, 5; Gronau 61/2). Weiteres s. Gronau 25/7. 55. 57/9. 133_2. Benutzung des Protrept. in hom. 22 behauptet Lazzati 35/42. — Gregor v. Nyssa hat in seiner Lehre vom *Traum auch die aristotelische Ansicht verarbeitet, wie auch seine Definition der *Seele zwischen der platonischen u. aristotelischen die Mitte hält u. seine Lehre von den Abstufungen der Seelenkräfte (*Seele) vorwiegend aristotelisch ist (s. Gronau 163/6). Daß indessen seine Kenntnis des aristotelischen Systems nicht sehr gründlich gewesen sein kann, beweist der dem A. gemachte Vorwurf, er leugne die Unsterblichkeit der Seele. In der Affektlehre lehrt er wie A. die μετριοπαθεία (s. Gronau 254, der auch für Gregor überall Posidonius als Vermittler annimmt). Von besonderer Bedeutung ist der Gegensatz δύναμις - ἐνέργεια für seine Gotteslehre (s. F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Greg. v. N. [1896] 34; Harnack 2^5, 460). — Unleugbar ist die Bedeutung des Aristoteles für Nemesius v. Emesa, wenngleich eine direkte Benutzung auch hier wenig wahrscheinlich ist; sicher verdankt er vieles Galen (so wird Kap. 25 nach Mitteilung der aristotelischen Ansicht über die *Empfängnis sofort die galenische Polemik angeschlossen), vielleicht auch dem Posidonius (W. Jaeger, Nemesios von Emesa [1914]; s. aber oben zu Gregor. Nyss.). Die für ihn fruchtbaren Gedanken des aristotelischen Systems sind besonders der Entelechie-Begriff (cp. 2 [559 B]), die Erörterung über die ζωόφυτα (1), die Lehre vom πεμπτὸν σῶμα (5 [625 C]; s. Jaeger 78), vom Gedächtnis (13 [659 B/61 A]; s. Jaeger 57/8), die Definition der ἡδονή (18 [683 B/C]), u. die Begriffe ἑκούσιον, ἀκούσιον, προαίρεσις, ἕξις, δύναμις, νοῦς πρακτικός (29). Vgl. noch B. Domanski, Die Lehre des Nemes. über d. Wesen der Seele (1897) u. Die Psychologie des N. (1900). — Einfluß des Protrepticus auf Synesius nimmt Lazzati (55/8) an; die angeführten Stellen sind indessen wenig zahlreich u. bedeutsam. — Gute Kenntnisse des A. u. Gewandtheit in dessen Dialektik zeigt die unter Justins Namen überlieferte Ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν Ἀριστοτελικῶν (Text: Corp. Apol. ed. Otto 4), die besonders auf den Physica u. den 3 ersten Büchern de caelo fußt, u. die Behauptungen des A. über Gott u. Schöpfung zu widerlegen sucht. Harnack will die Schrift dem Diodorus v. Tarsus zuschreiben (Diodor v. Tarsos [1901] 52/4. 225/30. 240/1), den er DG 2^5, 267 als ‚einen Aristoteliker mit platonischen Elementen' bezeichnet (gegen Harnack besonders F. X. Funk: Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Unters. 3, 3 [1907] 323/50; s. Grabmann 94); die gesicherten Schriften Diodors sind kaum umfangreich genug, um die Behauptung zu erhärten.

8. L a t e i n e r d e s 4. u. 5. J h. Der lat. Westen zeigt im 4. u. 5. Jh. kaum mehr Verständnis für A. als im 2. Jh. Lactantius, bei dem ein Studium des A. selbst ausgeschlossen ist (es fehlt hier aber der bisher gebräuchliche hochmütige Ton: inst. div. 5, 15. 18), bestreitet (viell. nach epikureischer Kritik: Lazzati 73/4) die aristotel. Ansicht, daß die Welt ungeschaffen ist (inst. div. 2, 11; 7, 1). Er betrachtet A. als Monotheisten (ebd. 1, 5; ira D. 17); opif. Dei 12 bringt er die durch Varro vermittelte aristotelische Theorie über die Empfängnis (*Embryologie); ira Dei 17 beruft er sich auf A.s Lehre vom Zorn (s. G. Kutsch, In Lactanti de ira Dei librum quaestiones philologicae [1933]). — Hieronymus erwähnt den A. 13mal, beschränkt sich aber auf geringschätzige Bemerkungen über die ‚spineta' seiner Dialektik (ep. 14, 11; 48, 13; 50, 2; adv. Helvid. 1; besonders c. Pelag. 1, 14). Adv. Lucif. 11 bezeichnet er ihn als Lehrer der Arianer; die weiteren Stellen sind ohne Bedeutung. — Bei Hilarius, der ihn nie nennt, ist Benutzung oder Einfluß bisher nicht festgestellt. — Augustin verhält sich im allgem. ablehnend, wenngleich die für ihn so bedeutsame Lektüre von Ciceros Hortensius ihn schon früh mit manchen Gedanken aus A.s Protrepticus vertraut gemacht haben wird; 4 Fragmente dieser Schrift (10 b u. c; 12; 17 Walzer) entstammen auch seinen Werken. Einige weitere Stellen (in vita beata u. c. acad.), die auf Benutzung jener Schrift weisen können, bei Lazzati 43/54. Einfluß der esoterischen Schriften findet sich bei Aug. nicht. Bezeichnend ist seine Äußerung en. in Ps. 140, 19: ‚Dixit hoc A.' Adiunge illum petrae, et absorptus est (Ps. 140, 6). Quis est A.? Audiat: ‚Dixit Christus' et apud inferos contremiscit. — Prudent. apoth. 201/2 äußert sich über seine Dialektik im Stil der Apologeten: quos / texit A. torta vertigine nervos. — Zu Augustins Haltung dem A. gegenüber hat vielleicht auch die Tatsache beigetragen, daß die aristotelische Dialektik von Pelagius u. den Pelagianern angewandt wurde (Harnack 3^5, 104_4; 168/70; 188_2); so wollte Julian v. Eclanum nichts von

Laien u. ungebildeten Klerikern wissen, ‚quia non possunt secundum categorias Aristotelis iudicare'. — In diese Zeit fällt auch die lat. Übersetzung der Εἰσαγωγή des Porphyrius durch Marius Victorinus, sowie der aristotelischen Schriften περὶ ἑρμηνείας u. κατηγορίαι; weiter die lat. Bearbeitung der Analytica nach der Paraphrase des Themistius durch Vettius Agoratus Praetextatus (s. Ueberweg 2, 149; Schanz 4, 1², 139/41).

9. Griechen u. Lateiner der Spätzeit. Bei den Griechen greift die antiochenische Schule, bes. Theodor v. Mopsuestia, bei der Bibelerklärung wie Julian v. Samosata auf die alexandrinischen philologischen Methoden zurück (s. Ueberweg 2, 140; J. P. Kirsch, Kirchengeschichte 1 [1930] 530); auch auf Theodors Lehre vom Menschen ist der Aristotelismus nicht ohne Einfluß (Harnack 2⁵, 153). In dieser Zeit wendet auch der *Neuplatonismus unter Führung des Proclus sich bedeutend mehr dem Aristotelismus zu. Proclus' Schüler Ammonius u. dessen Schüler Asclepius, Olympiodorus u. Simplicius, also alle Neuplatoniker, schreiben die seit Alexander v. Aphrodisias wichtigsten A.-Kommentare. Diese Werke sind benutzt von den schon genannten syr. Nestorianern u. den Monophysiten (s. Ueberweg 2, 142; Harnack 2⁵, 300. 413/4). Aus diesem Kreise stammt der Tractatus de trinitate et incarnatione des Philoxenus von Mabbug (kurze Inhaltsübersicht bei Grabmann 97/8), der deutlich die Spuren der aristotelischen Logik zeigt. — Leontius v. Byzanz, der nach F. Loofs (Leontius v. Byz. 1 [1887]), A. Ermoni (De Leontio Byz. et de eius doctrina christologica [Par. 1895]) u. Harnack (DG 2⁵, 406/8) sehr stark vom Aristotelismus beeinflußt war, hat wahrscheinlich neben seinen patristischen Quellen nur die Εἰσαγωγή des Porphyrius u. die Kategorien des A. in der Bearbeitung des ersteren oder eines seiner Schüler herangezogen (s. J. P. Junglas, Leontius v. Byzanz [1908]; Auseinandersetzung bei Grabmann 104/8). Der ihm von Harnack gegebene Titel des ‚ersten Scholastikers' kommt ihm also wohl weniger zu als den beiden in derselben Zeit lebenden wirklichen A.-Kennern Johannes Philoponus u. Boëthius. Der erste schreibt in Alexandrien einen Kommentar zur Εἰσαγωγή des Porphyrius und zu A.s Kategorien, Anal., Phys., Metaph., De gener. et corrupt., De anima u. Meteor., sowie eine gegen Proclus gerichtete Verteidigung der Lehre von der Weltschöpfung (de aeternitate mundi contra Proclum). Weitgehend hat er die Schriften der Schule des Proclus (s. oben) benutzt. Seine energische Anwendung der aristotelischen Lehre von der Substanz auf die Trinität führte ihn zum Tritheismus (s. Grabmann 96/7). — Bei Boëthius tritt die Aufgabe der Übersetzung zu der der Deutung. Seinen großen Plan, den gesamten A. der lat. Welt lesbar zu machen, hat er nicht ausführen können. Erhalten sind die Übersetzungen von περὶ ἑρμηνείας (mit 2 Kommentaren) u. der Kategorien (mit Kommentar), sowie eine Erklärung von Victorinus' Übersetzung der Εἰσαγωγή des Porphyrius (s. oben), die er selbst nochmals mit neuem Kommentar übersetzt hat. Weiter schreibt er auf die Logik bezügliche Abhandlungen. Verloren sind seine Übersetzungen der topica u. der anal. priora, sowie ein Teil seines Kommentars zu Ciceros topica (s. Ueberweg 2, 190/2; Lit. ebd. 83*/5*; Grabmann 148/77; Harnack 3⁵, 32_2); weiter hat er für seine berühmteste Schrift de consol. philosophiae wahrscheinlich aus dem Protrepticus manches entnommen (s. E. Bignone: RivFil NS 14 [1936] 231/4). — Der Einfluß des Aristotelismus auf Maximus Confessor (Ende des 6. Jh.) ist umstritten; nach Grabmann (92) war dieser sehr groß, nach Baumgarten (Ueberweg 2, 183/4) stammt seine starke Verwendung der aristotelischen Logik aus dem Neuplatonismus. — Von hervorragender Bedeutung ist der Aristotelismus in der πηγὴ γνώσεως des Johannes Damasc. (s. Ueberweg 2, 184/6; Harnack 2⁵, 509/10; Grabmann 108/13) u. den Quaestiones Amphilochiae des Photius (s. Grabmann 113/4), die aber schon in das Mittelalter hineingehören. — Vgl. noch *Armenien D.

10. Syrer. Im Rahmen des kirchlichen Schrifttums (Einfluß Theodors v. Mopsuestia) befaßten sich die Syrer schon sehr früh mit der aristotelischen Logik. Im 5./7. Jh. dürfte das gesamte Organon ins Syrische übersetzt worden sein (vgl. Tkatsch, 1, 95f). Die ersten bekannten Übersetzungen u. Kommentare der Εἰσαγωγή des Porphyrius, der Hermeneutik u. der Anal. priora gingen im 5. Jh. aus der nestorianischen Schule von Edessa hervor (Probus aus dem Kreise des Bischofs Hībā, gest. 457). Auf monophysitischer Seite widmete sich Sergius v. Rēš'ainā (gest. 536), Schüler des Johannes Philoponos, aristotelischen Studien in seiner ‚Darstellung der aristotel. Logik' in 7 Büchern (Furlani 17) u. in selbständigen korrekten Übersetzungen der Εἰσαγωγή u. der Kategorien (in einigen Hss. fälschlich Jakob v. Edessa zugeschrieben), sowie der beiden pseudo-aristotelischen Schriften περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον u. περὶ ψυχῆς. Be-

sonders gepflegt wurde die aristotel. Logik dann wieder in dem Kloster Qennešrē von Bischof Severus v. Sēbōkt (gest. 666; Erläuterungsschriften zu Anal. priora, Hermeneutik u. Rhetorik) u. seinen Schülern Athanasius v. Bālād (gest. 686; Übersetzung der Εἰσαγωγή u. eine selbständige Einleitung in die Logik, übers. von Furlani: Atti R. Ist. Veneto 85/2 [1926] 635/44; vgl. Furlani, Arbeiten 7) u. Jakob v. Edessa (gest. 708; philosophisches Enchiridion, übers. v. Furlani: RendicAcLinc 6, 4 [1928] 222/49; Erläuterungsschriften zu Anal. priora, Hermeneutik u. Rhetorik). Sie alle überragt aber ihr Schüler Georg der Araberbischof (gest. 724), der eine neue wörtliche, aber fehlerhafte Übersetzung des Organon schuf u. gestützt auf Johannes Philoponos (vgl. Furlani: StItal NS 3 [1923] 310ff) den umfassendsten syrischen Aristoteleskommentar schrieb; von diesem Kommentar sind erhalten die Kategorien, Hermeneutik (beide übers. v. Furlani: MemAcLinc 6, 5 [1933]) u. die beiden ersten Bücher der Anal. priora (hrsg. v. Furlani: ebd. 6, 5, 145ff; 6, 6, 233ff). Von einschneidender Bedeutung war dann wieder die umfangreiche Übersetzertätigkeit des Nestorianers Ḥunain b. Isḥāq (gest. 876; der Johannitius des Mittelalters) u. seines Kreises, der unter dem Patronat der Abbasidenkalifen das griechische Erbe den Arabern übermittelte (s. unten). Durch ihn u. seine Schule wurden außer dem Organon fast sämtliche anderen aristotelischen Schriften, sowie Kommentare des Johannes Philoponos, Alexander v. Aphrodisias, Themistios, Olympiodoros u. Simplikios den Syrern bekannt. Jedoch ist davon nichts erhalten, da sie im Gebrauche durch arabische Übersetzungen dieser Schule verdrängt wurden. Die spätere Zeit begnügte sich mit Kommentaren u. enzyklopädischen Zusammenfassungen; die wichtigsten sind die Dialoge des Severus bar Šakkō (gest. 1241) u. mehrere Schriften des Barhebraeus (gest. 1286): ‚Das Buch der Pupillen', eine Darstellung der gesamten Logik des Organon, ‚Das Buch der Unterhaltung über die Weisheit', ein Abriß der Logik, Physik u. Metaphysik (übers. v. H. F. Janssens [Lüttich 1937]) u. die Enzyklopädie der gesamten aristotel. Philosophie ‚Buch des Ruhmes der Weisheit'. Barhebraeus stand aber schon unter dem Einfluß des arabischen Philosophen Ibn Sīnā (vgl. Furlani: Riv. Studi Orient. 13 [1931] 24ff), von dem er auch einige Schriften ins Syrische übersetzt hatte.

11. Araber. Zwar wurden bereits im 9. Jh. eine Reihe aristotel. Schriften von der oben erwähnten Schule des Ḥunain aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt, aber der echte Aristoteles blieb den Arabern trotzdem verschlossen. Stärkere Wirksamkeit übten die von den Arabern für aristotelisch gehaltenen Schriften Theologia Aristotelis (Wiedergabe von Plotins Enneaden 4/6; ed. F. Dieterici [1882]), Liber de causis (ed. Bardenhewer [1892]) u. Secreta secretorum (übers. v. Fulton: Roger Bacon, Opera hactenus inedita 5 [1920]), sowie vor allem die neuplatonischen A.-Kommentare. Bekannt waren den Arabern das Organon, zu dem sie auch die Rhetorik u. Poetik rechneten, ferner die Physik, de coelo et mundo, de generatione et corruptione, Meteorologie, de anima, de sensu et sensato, die Tiergeschichte, Metaphysik u. Nikomachische Ethik, dagegen nicht die Politik. Manche Zitate aus verlorenen Dialogen sind in der arabischen Literatur verstreut erhalten (vgl. R. Walzer: Journal R. Asiatic Society 1939, 407ff). Trotzdem galt A. bei den Arabern ebenso wie bei den Syrern als der große Logiker (Ṣāḥib al-Manṭiq). Der älteste arabisch-islamische Philosoph al-Kindī (gest. nach 870) war der Ansicht, daß A. u. Plato in ihren Lehren übereinstimmten; auch al-Fārābī (gest. 950) suchte diese Übereinstimmung noch nachzuweisen. Von den islamischen Philosophen al-Fārābī, Ibn Sīnā (Avicenna, gest. 1037), Kitāb al-Šifā', von dem einzelne Teile im 12. Jh. ins Lateinische übersetzt wurden: Sufficientia [irrige Übersetzung von Šifā' = ‚Heilung', enthält einen Teil der Physik] de anima oder liber sextus naturalium, de natura animalium u. prima philosophia), Ibn Bāǧǧa (Avenpace, gest. 1138) u. Ibn Rušd (Averroes, gest. 1198) wurden zahlreiche Kommentare u. Erläuterungen zu den eben genannten Schriften des A. in neuplatonischem Sinne verfaßt; Ibn Rušd schrieb sogar einen kleinen, mittleren u. großen Kommentar. Jedoch ist selbst Ibn Rušd, der unstreitig am tiefsten in die aristotelischen Gedanken eingedrungen ist, über die neuplatonischen Auslegungen eines Themistios u. Alexander v. Aphrodisias nicht hinausgekommen. Von der islamischen Theologie, vor allem von al-Ġazālī (Algazel, gest. 1111), wurden die aristotelischen Lehren abgelehnt, wenn sie sich seiner Logik auch gern bediente. Diese Ablehnung wurde von den abendländischen Scholastikern verkannt; sie nahmen die Schrift Maqāṣid al-falāsifa (Logica et philosophia; neue Ausgabe von Muckle [Toronto 1933] unzureichend), in welcher al-Ġazālī die von ihm bekämpften Ansichten der islamischen Philosophen darlegt, als al-Ġazālīs eigene Meinung, da ihnen die Ein-

leitung zu diesem Werke unbekannt geblieben war. — Diese arabischen A.-Kommentare wurden in Spanien im 12. Jh. ins Lateinische übersetzt (Johannes Hispanus, Dominicus Gundesalvus, Gerhard v. Cremona u. a.). Aus ihnen schöpften die Scholastiker einen großen Teil ihrer Kenntnis der aristotelischen Lehren, so Albertus Magnus u. Thomas v. Aquin. Zunächst wurde sogar die Auffassung des Averroes der aristotelischen Lehre gleichgesetzt; erst Thomas schied sie von ihrer averroistischen Einkleidung.

A. Baumstark, Aristot. bei den Syrern (1900); Geschichte der syrischen Literatur (1922). – T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam (1901); Art. Ariṣṭūṭālīs: Enzyklopädie des Islam 1 (1913) 449/51. – C. Brockelmann, Geschichte der arab. Literatur 1 (1898) 201ff. 453ff; Suppl. 1 (1937) 362ff. 812ff. – Christ 1[6], 766/9. – A. Covotti, Da A. ai Bizantini (Napoli 1935). – A. J. Festugière, L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile (Par. 1932) 222/63. – G. Furlani, Meine Arbeiten über die Philosophie bei den Syrern: Archiv f. Geschichte der Philos. 37 (1926) 3/25. – M. Grabmann, Geschichte der scholast. Methode 1 (1909) 92/116. – C. Gronau, Posidonius u. die jüd.-christl. Genesisexegese (1914). – Harnack, DG 1/2[5] (1930). – J. G. Hoffmann, De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis (1873). – G. Lazzati, L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani (Milano 1938). – H. Lewy, Aristotle and the Jewish Sage according to Clearchus of Soli: HarvTheolR 31 (1938) 205/35. – I. Madkour, La place d'Alfârâbî dans l'école philosophique musulmane (Paris 1934); L'Organon d'Aristote dans le monde arabe (ebd. 1934). – A. von Premerstein, Griech.-heidn. Weise als Verkünder christl. Lehre: Festschrift der Nationalbibl. Wien (1926) 649 u. ö. – M. Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen (1893) 29/90. – J. Tkatsch, Die arabische Übersetzung der Poetik des Arist. 1(1928) 52ff. – Ueberweg 1[12]. 2[10] (11. Aufl. gekürzt). – O. Willmann, Geschichte des Idealismus 2 (1896) 164/76 u. 217/30.

1/9: *J. H. Waszink;* 10/11: *W. Heffening.*

Arkandisziplin.

Die Bezeichnung Arkandisziplin ist modern. Sie scheint vor J. Daillé (Dallaeus) nicht vorzukommen. Man verstand darunter die altchristliche Sitte, über gewisse kultische Handlungen (Taufe, Eucharistie) u. über gewisse Lehren vor Uneingeweihten Schweigen zu wahren oder nur in dunklen Andeutungen darüber zu sprechen. Nachdem bereits die Polemiker des 16. Jh. auf die A. hingewiesen hatten, Casaubonus die A. durch den Einfluß des Schweigegebotes heidnischer Mysterien erklärt hatte, entbrannte gegen Ende des 17. Jh. zwischen Schelstrate u. Tentzel eine heftige Kontroverse. Die Meinungsverschiedenheiten dauern bis heute an (vgl. Gravel).

A. Nichtchristlich. I. Begriff. Alle Mysterien waren ihrem Wesen nach Geheimkulte, zu denen nur die Eingeweihten oder Einzuweihenden Zugang hatten, u. über die vor Außenstehenden strenges Schweigen bewahrt wurde (Tert. nat. 1, 7; vgl. apol. 7; Clem. Al. protr. 2, 12/22; strom. 5, 4, 19, 1/4; 5, 9, 58, 4 usw.). Diese kultische Sitte war zB. bei den eleusinischen Mysterien von der Priesterschaft zum schwer verpflichtenden Gesetz erhoben worden (Plut. Alcib. 22). Ein Herold verkündete feierlich das Schweigegebot (Sopater: Rhet. Gr. W. 8, 118, 13). Diese Verkündigung wurde vielleicht mit symbolischen Handlungen begleitet (Soph. Oedip. Col. 1051f; vgl. Casel 5). Der Einzuweihende verpflichtete sich vielfach durch einen Eid zur Geheimhaltung (Hippol. ref. 1 praef. 3 [2W.]; Firm. Mat. math. 7, 1, 1/3; vgl. F. Cumont, Un fragment de rituel d'initiation aux mystères: HarvThR 26 (1933) 154. 158; Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 195f). Die Übertretung des Schweigegebotes galt daher als schweres Religionsverbrechen (Apul. met. 11, 23: noxam contraherent.. piaculo; Liv. 31, 14: nefandum scelus). Sie zog bei den Eleusinien die Todesstrafe nach sich, wie sich aus der Anklage gegen Alkibiades (Plut. Alcib. 22), der Verurteilung junger Leute aus Akarnania (Liv. 31, 14) u. der Anschuldigung gegen Aischylos (Arist. eth. Nic. 3, 2, 1111a) ergibt. Priester u. Priesterinnen verfluchten nach uralter Satzung gegen Westen gewandt unter Schütteln ihrer purpurgefärbten Gewänder jene, die das heilige Schweigen gebrochen hatten (PsLys. adv. Andoc. 51). Das Schweigegebot wurde selbst vor Gericht gewahrt (Gerichtsverfahren gegen Alkibiades: Andoc. myst. 12; Verhör des Kaisers Augustus über Vorrechte der eleusinischen Priesterschaft: Suet. Aug. 93; Anklage gegen Apuleius: Apul. apol. 53/7). Nach Gregor. Naz. gaben die Eingeweihten eher ihr Blut als das treu gehütete Geheimnis preis (or. 27, 5 [PG 36, 16 BC]).

II. Gegenstand. Unter das Schweigegebot fielen nicht so sehr die in den großen Zügen bekannten mythischen Taten der Mysteriengottheiten (Einzelheiten waren jedoch verborgen, vgl. Isocr. paneg. 28), wie vielmehr deren symbolische Wiederholung in den Mysterienfeiern, welche die laut gepriesene, nur den Eingeweihten versprochene Heilssicherheit gewähren sollten (Iulian. or. 5, 169 A). Aber auch über letz-

teren lag nicht völliges Dunkel. Jeder wußte, daß der Weihe rituelle Bäder vorausgingen (Apul. met. 11, 22f; Tert. bapt. 5; Lib. or. Cor. 19) u. daß Gegenstände zur Initiation erfordert waren (Apul. met. 11, 23). Nach Iustin. (apol. 1, 66) wissen die Leser oder können diese erfahren, daß bei den Mithrasweihen Brot u. Wasser unter gewissen Weiheformeln vorgesetzt wurden. Aus verschleierten Berichten u. dunklen Andeutungen konnte man einiges auch über andere Weiheriten erfahren (Apul. met. 11, 23f). Geheim waren eben Einzelheiten u. Sinn (Clem. Al. strom. 2, 106, 1) sowohl vorbereitender Handlungen (Apul. met. 11, 22f) wie der eigentlichen Weihen selbst. Im besonderen fielen unter das Gebot des Arcanum: a. Die symbolische Darstellung des Mythos als Ganzen, das Kultdrama, welches der Myste schaute u. das an ihm vollzogen wurde (Clem. Al. protr. 2, 12, 2; vgl. Greg. Naz. or. 39, 4 [PG 36, 337 BC]). — b. Die dabei gezeigten symbolischen Gegenstände, die ἱερά (Plut. Alcib. 22; PsLys. Andoc. 51; Apul. met. 11, 23; apol. 53: me habuisse quaedam sudariolo involuta). Christliche Schriftsteller haben mehrere solche Gegenstände (σύμβολα, σημεῖα, ἅγια, signa) bekanntgegeben (Clem. Al. protr. 2, 18, 1; 2, 22, 4f). — c. Die dabei gesprochenen erklärenden Worte u. Formeln des Hierophanten (PsLys. Andoc. 51), die von den Mysten gegebenen Antworten u. Erkennungszeichen, ebenfalls σύμβολα, signa genannt (vgl. M. Dibelius, Isisweihe bei Apuleius u. verwandte Initiationsriten = SbH 8, 4 [1917] 11/8). Meist durch christliche Autoren bekannt sind die Symbola von Eleusis (Clem. Al. protr. 2, 21, 2; Arnob. adv. nat. 5, 26), des Attiskultes (Clem. Al. protr. 2, 15, 3; Firm. Mat. err. prof. relig. 18, 1), der Isismysterien (?; Apul. met. 11, 23; vgl. M. Dibelius aO. 5/18), der sabazischen Geheimweihen (?; Clem. Al. protr. 2, 16, 2) u. anderer (vgl. Firm. Mat. err. prof. rel. 18/26). — d. Die rituellen Bücher, welche die genaue Erzählung des Mythos, die Reinigungsvorschriften u. Weiheriten enthielten. Nach Apul. (met. 11, 22) waren diese Bücher in Uneingeweihten verschlossenen Räumen aufbewahrt u. in Geheimschrift abgefaßt (vgl. Arnob. adv. nat. 5, 5). — e. Der Ort der Initiation, das Telesterion. Das Betreten des eleusinischen Heiligtums war durch Gesetz verboten (Procl. Alcib. 1, 11; vgl. Liv. 31, 14: Bestrafung der ahnungslosen Akarnanen; Apul. met. 11, 23: Weihe d. Apul.; Sen. nat. 7, 30, 6; Firm. Mat. err. prof. rel. 18). — Die A. war daher ursprünglich ein kultisches Gesetz. Erst später wurde dasselbe mit dem Zunehmen des lehrhaften Charakters der Weihen auch auf Lehren ausgedehnt; umgekehrt wurden dann auch Lehren (Philosophie) mit Mysterienwesen verbunden (vgl. R. Reitzenstein, Zum Asclepius d. PsApul.: ARW 7 [1904] 410f; Casel). Von den Mysterien wurde die A. ferner auf Astrologie u. Magie (vgl. Ad. Abt, D. Apologie d. Apul. [1908] 392; A. J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile [1932] 120/32. 303/6) übertragen. Auf dieser erweiterten Grundlage fand die A. weiteste Verbreitung u. größte Einflußmöglichkeit.

III. Übertretung. Das Geheimnis wurde von den Mysten preisgegeben: a. Durch Nachahmung der Mysterien. Plut. Alcib. 22: Ἀλκιβ... ἀπομιμούμενον τ. μυστ.; Ps. LysAndoc. 51: μιμούμενος τ. μ.; Athan. apol. sec. 11, 2 Op.: τραγῳδοῦντες τ. μ.; Philo mut. nom. 196: ἐκτραγῳδεῖν; vgl. Clem. Al. strom. 7, 88, 3: ἐκκυκλεῖν. Hierher gehören auch die Ausdrücke, welche den die Mysterien begleitenden Tänzen u. Festzügen entnommen sind, wie ἐκθριαμβεύειν (Basil. Spir. s. 27, 66 [PG 32, 189 A]), ἐξορχεῖσθαι (Luc. salt. 15), ἐκπομπεύειν (Dion. Ar. ep. 8, 1 [PG 3, 1089 A]). — b. Durch Aussprechen der geheimzuhaltenden Weihen u. Formeln (ἄρρητα, ἀπόρρητα, arcana, retinenda, silenda). Die dafür gebrauchten Ausdrücke sind: ἀχέειν (Hym. Homer. Cerer. 479), λέγειν (Herod. 2, 61), ἐξαγγέλλειν (Schol. Aristoph. nub. 302), ἐξάγειν (Dion. Ar. eccl. hier. 1, 5; 7, 3, 10), ἐξαγορεύειν (Luc. salt. 15), ἐξερεύγειν (Callimach. Aet.: 7, 25, 7: ClassQuart 4 [1910] 115), ἐξηγέεσθαι (Herod. 2, 3), ἐκλαλεῖν (Iulian. or. 5 in.), ἐκφαίνειν (Herod. 6, 135), ἐκφέρειν (Diog. L. 2, 101) usw. (vgl. Casel 6/9). Im lateinischen Sprachgebrauch: dicere (Apul. met. 11, 23), enuntiare (Apul. apol. 56 fin.), prodere (Firm. Mat. math. 7, 1, 1). Nach Sopater (Rhet. Gr. W. 8, 111, 20) galt sogar ein Zunicken (ἐπινεῦσαι) als Gottesfrevel. — c. Durch Zeigen der in den Mysterien geschauten oder übergebenen Gegenstände (PsLys. adv. Andoc. 51; Plut. Alcib. 22; Apul. apol. 55). Apuleius verbarg diese in einem leinenen Schweißtuch (ebd. 56; zum Ganzen: A. Ch. Lobeck, Aglaophamus 1 [1829] 48/62). — d. Durch Aushändigung der Mysterienbücher (vgl. Apul. met. 11, 22; Arnob. adv. nat. 5, 5). — Nichteingeweihten waren die diesen unerlaubten Handlungen entsprechenden Akte verboten; sie durften also nicht die Nachahmung der Mysterien ansehen (Plut. Alcib. 22), Erzählungen u. Formeln anhören (Hymn. Homer. Cerer. 478; Apul. met. 11, 23: cognosceres, si licet audire;

sed parem noxam contraherent et aures et linguae illae temerariae curiositatis), die δεικνύμενα anblicken (Apul. apol. 55f), das Telesterion betreten (Liv. 31, 14; Apul. met. 23).

IV. Motiv. Der Grund, welcher zur Entstehung der A. führte, war ursprünglich die Furcht, der Kult der Stammesgottheiten möchte Fremden bekannt werden u. damit auch der Segen der Gottheiten an dieselben übergehen (vgl. A. Ch. Lobeck aO. 270/82). Als die Mysterien auch Nichtstammesgenossen zugänglich geworden waren oder auswärts verbreitet wurden, finden wir als Motive die ehrfürchtige, schweigengebietende Scheu vor der Gottheit (vgl. Casel 20/7), das Bestreben, die Achtung vor den Mysterien zu heben u. Neugierige anzulocken (vgl. Apul. met. 11, 22; Tert. adv. Val. 1), schließlich, nach christlichen Schriftstellern, die Notwendigkeit, die oft lächerlichen u. schmutzigen Weiheriten vor Geringschätzung zu schützen (Tert. adv. Val. 1; Clem. Al. protr. 2, 12/22; Arnob. adv. nat. 5).

B. Christlich. I. Begriff. Auf christlichem Boden findet die A. der Mysterienkulte eine weitgehende Parallele. Doch ist mit der christlichen A. nicht zu verwechseln das Versteckthalten des christlichen Bekenntnisses, das sich ergeben mußte, seit das Christentum als religio illicita geächtet war (vgl. dazu etwa die *Aberkios-Inschrift). Von der A. ist auch der Esoterismus der gnostischen Lehren wohl zu unterscheiden; dieser drang besonders von der alexandrinischen Schule aus in weite Kreise; er ist wie der Esoterismus der Philosophen nur eine Ableitung der A. In diesem Sinn dehnt Basilius d. Gr. die A. auch auf Lehrüberlieferungen der Kirche aus u. führt die A. wie die Alexandriner auf apostolischen Ursprung zurück (Spir. s. 66). Unter A. im eigentlichen Sinne ist auch im christlichen Bereich eine kultische Angelegenheit zu verstehen; kultische Handlungen (Taufe, Eucharistie) werden nur vor Einzuweihenden oder Eingeweihten vollzogen u. sind geheimzuhalten.

II. Aufkommen u. Verbreitung. Kein einziger sicherer Beweis läßt sich bis jetzt für das Bestehen einer christlichen A. in den ersten 2 Jhh. erbringen. Die Geständnisse der von Plinius ausgefragten Christen (ep. 10, 96), die Freiheit, mit welcher Justin (apol. 1, 61f. 65/7) über den christlichen Kult sich äußert, sprechen gegen das Bestehen einer solchen. Tertullians Texte (nat. 1, 7; apol. 7; vgl. Min. Fel. 9f. 28/32) sind wegen der dem Verfasser eigenen Schreibweise nicht eindeutig, jedoch eher im bejahenden Sinne auszulegen, wenn wir sie zB. mit ux. 2, 5: non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes vergleichen. Sein Spott gegen die den eleusinischen Mysterien nachgeahmte Geheimhaltung der gnostischen Lehren (adv. Val. 1/3) ist kein Gegenbeweis, ebensowenig wie seine u. anderer (Clem. Al. protr. 2, 12/22; Arnob. adv. nat. 5, 26; Firm. Mat. err. prof. rel. 18/26) Ablehnung der Geheimkulte. Sie weisen die heidnischen Mysterien, nicht die Geheimhaltung als solche zurück (vgl. Clem. Al. strom. 5, 4, 19f; 5, 9, 58; 7, 14, 88, 4; Orig. c. Cels. 1, 7f). Die vollständige Übernahme der Mysteriensprache u. -bilder durch Clem. Al. (protr. 12, 118/20; paed. 1, 5, 26) erklärt sich am natürlichsten, wenn die A. in der alexandrinischen Liturgie bereits Eingang gefunden hatte. Der von Celsus angestellte Vergleich zwischen heidnischen Mysterien u. christlicher Weihe wird von Orig. (c. Cels. 3, 59/62) schweigend angenommen u., so scheint es, sowohl auf die durch das Katechumenat eingeleitete Initiation wie auch auf die Mitteilung von Lehrgeheimnissen angewandt (ebd. 3, 61: οὐκ ἐπὶ μυστήρια οὖν καὶ κοινωνίαν σοφίας ‚ἐν μυστηρίῳ‘ ἀποκεκρυμμένης . . . καλοῦμεν). Bei dieser Annahme werden Orig. i. Lev. h. 9, 10; 13, 3; i. Iesu Nave h. 4, 1 fin.; i. Gen. hom. 17, 8; i. Mt. com. ser. 85f verständlich. — Das erste klare Zeugnis einer A. in der römischen Kirche ist die sog. ägyptische Kirchenordnung (Hippol. trad. ap.) 16, 28/31: ne sinas vero infideles scire, nisi prius baptismum acceperint, es sei denn, dieser Text wäre eine spätere Ergänzung. Weniger beweiskräftig ist für syrisches Gebiet Didasc. 3, 10, 7. Ihren Höhepunkt erreicht die A. im Laufe des 4. u. in der ersten Hälfte des 5. Jh. Das Euchologium Serapions läßt sie wenig durchblicken (vgl. 3, 3; 4, 2; 20, 1). Sie ist bezeugt: für Ägypten durch Athan. apol. sec. 11, 2; 44, 4; 72, 6 Op.; für Palästina durch Cyrill. Hier. procat. 4/6. 12; cat. 6, 29; 18, 32f; 19/23; Aether. peregr. 46f; für Syrien durch Ioh. Chrys. i. 1 Cor. hom. 27, 3; 28, 1; 40, 1; i. Mt. hom. 23, 3; Theodrt. eran. 2 (PG 83, 165/8); haer. comp. 5, 18; für Zypern durch Epiph. anc. 57, 3/6; für Kappadozien durch Basil. Spir. s. 66; Greg. Naz. or. 45, 16; Greg. Nyss. bapt. (PG 46, 421 C); für Konstantinopel durch Ioh. Chrys. ep. Innoc. 1, 3 (PG 52, 533); Sozom. h. e. 1, 20. Beste Quelle für die Auswirkung der A. auf die Liturgie ist Const. Ap. 7, 25, 5/7; 8, 6, 2/12. Für das lateinische Abendland zeugen Zeno von Verona 1, 1, 4; vgl. 2, 32; Ambros. myst. 1, 2; 9, 55; expos. ev. Lc. 7, 43; exc. fr. Satyr. 1, 43; Petr. Chrysol. serm. 161 fin.

usw. Unübertroffen ist die Vorsicht des römischen Bischofs Innocentius ep. 25, 3. 12. August. beobachtet das Schweigegebot serm. 4, 28, 31; 5, 7; 132, 1; 232, 7; 234, 2; 272; i. Ioh. tr. 22, 5; 45, 9 usw. Seine an anderen Stellen zutage tretende größere Freiheit bekundet bereits Nachlassen der Sitte, das sich in der Folgezeit rasch verstärkt. In den Liturgien, besonders denen des Orients, erhielten sich manche Spuren der A., so der Ruf des Diakons nach der Katechumenenmesse, alle Uneingeweihten möchten sich entfernen (*Prorrhesis). — Unbekannt war die A. bei den Markioniten (Epiph. pan. 1, 3 haer. 42, 3, 3; 4, 5; vgl. Tert. praescr. 41). Auch die Arianer hatten sich ihrer vielfach entledigt (Zeno tr. 1, 1, 4).

III. Gegenstand. Unter das Gesetz der A. fiel die Taufe u. vor allem u. am längsten die Eucharistie (mysterium fidei); beide hatten früh den Charakter einer Initiationsfeier gewonnen. Im besonderen erstreckte sich die A. auf folgende Punkte: – a. Riten u. Formeln dieser Feiern sowie deren genauen Sinn (vgl. Ägypt. Kirchenordn. 16, 23. 28f; Cyrill. Hier. cat. 18, 32f; 19/23; Ambr. myst. 1, 2; 9, 55; Epiph. anc. 57, 3/6 usw.). Weil das *Taufsymbol (*Symbolum) u. das Gebet des Herrn (*Vaterunser) Teile der Initiation waren, wurden auch sie in der Regel verschwiegen (bezüglich des Symbols s. Cyrill. Hier. cat. 6, 29; 1/18; Aether. peregr. 46, 2/6; Ambr. Cain et Abel 1, 9; Aug. serm. 212/5; 228, 3; Sacr. Gelas. 1, 35 usw.; vgl. F. Kattenbusch, Das Apost. Symbol 1 [1894] 39/55 usw.; bezüglich des Paternosters s. Tert. bapt. 20; Cypr. dom. or. 10; Cyrill. Hier. cat. 23, 11/8; Const. Ap. 7, 44, 45; Ioh. Chrys. i. Col. hom. 6, 4; Aug. serm. 56/9; Ildef. Tol. cogn. bapt. 132; vgl. Dölger, D. erste Gebet d. Gläubigen in d. Gemeinschaft d. Brüder: ACh 2 [1930] 142/55).— b. Die eucharistischen Elemente (Tert. ux. 2, 5; Cypr. laps. 26; besser Ambr. exc. fr. Satyr. 1, 43). — c. Bücher, welche die Geheimnisse enthielten (Cyrill. Hier. procat. fin. ad lector.). — d. Ort. Während der Erklärung des Symbols, der Feier der Taufe u. Eucharistie waren die Türen für Nichteingeweihte verschlossen (Ioh. Chrys. i. Mt. hom. 23, 3; Aether. peregr. 47, 2; vgl. Ambr. myst. 2, 5); sie wurden bewacht (Didasc. 2, 57, 6; Const. Ap. 8, 11, 11). — e. n etwa auch auf die Zeit. Die feierliche Initiation wurde, wie häufig bei den Heiden, in der Stille der Nacht (vgl. Ovid. her. 9, 40: arcana nox) abgehalten (vgl. Clem. Al. protr. 2, 22, 1; Cyrill. Hier. procat. 15; Firm. Mat. err. prof. rel. 22; Greg. Naz. or. 39, 4). — Es war demnach den Eingeweihten untersagt, von den Geheimnissen zu sprechen, u. den Uneingeweihten, zuzuhören (Sozom. h. e. 1, 20). Nur dunkle Anspielungen waren gestattet (Cyrill. Hier. cat. 6, 29; Ioh. Chrys. i. 1 Cor. hom. 40, 1); ‚denn auch die Undeutlichkeit ist eine Art Schweigen‘ (Basil. Spir. s. 66). Dieses Gebot berührte auch gerichtliche Untersuchungen, wie der Fall des angeblich zerbrochenen Kelches des Ischyras beweist (Athan. apol. sec. 11. 44. 72). Häufig brechen daher die Autoren mit der Bemerkung norunt fideles oder ähnlichen ihre Rede ab (Orig. i. Lev. hom. 9, 10; 13, 3; Aug. i. Ioh. tr. 22, 5; 45, 9; serm. 4, 28, 31; 5, 7; 132, 1; 232, 7; 234, 2 usw.). Wie verschieden u. selbst gegensätzlich jedoch das Schweigegebot beobachtet wurde, beweist in bezug auf die Eucharistie der Vergleich von Stellen wie Epiph. anc. 57, 3/6 u. Theodrt. eran. 2 (PG 83, 165/8), in bezug auf das Symbol Soz. h. e. 1, 20 u. Socr. h. e. 1, 8, 21f. Verboten war Zutritt u. Schau der Geheimnisse (Basil. Spir. s. 66; Zeno 1, 5, 8). Nach Const. Ap. 7, 25, 5 mußte ein ahnungsloser Teilnehmer sogleich in den wesentlichen Wahrheiten unterrichtet u. eingeweiht werden (vgl. ebd. 8, 6, 2; 8, 10, 1f; 8, 12, 1f). Unstatthaft war schließlich der Anblick der eucharistischen Gestalten (Ambr. excess. fr. Satyr. 1, 43; vgl. Apul. 56 u. Dölger, Die Eucharistie als Reiseschutz: ACh 5 [1936] 244_{41}) u. die Auslieferung der Bücher, welche die Geheimnisse enthielten (Cyrill. Hier. procat. fin. ad lect.). Basilius (Spir. s. 66) verbietet die schriftliche Abfassung schlechthin (vgl. Sacr. Gelas. 1, 35; *Auswendiglernen CII).

IV. Verpflichtende Kraft. Von einer feierlichen Verkündigung des Schweigegebotes an die Neophyten wissen wir nichts (an die Nichteingeweihten richtete der Diakon vor der Opferhandlung seinen Ruf; s. B II); ebensowenig wissen wir von einem eidlichen Versprechen, das Schweigegebot zu beobachten. Ambros. (myst. 9, 55) schärft die Beobachtung des Schweigegebotes zugleich mit der Wahrung des Glaubens u. der Sittenreinheit ein (silentii integritas). Die Verletzung desselben ist nach Zeno (tr. 1, 5, 8) ein Gottesfrevel, nach Const. Ap. 7, 25, 6 ein strafbares Vergehen. Jene Strenge, die bei den heidnischen Mysterien in Geltung war, läßt sich aber nicht nachweisen. Notwendigkeit war hinreichender Grund, das Schweigen zu brechen (vgl. Ioh. Chrys. i. 1 Cor. hom. 27, 3; 28, 1). Man berief sich dabei auf Tob. 12, 7; Mt. 7, 6 (Athan. apol. sec. 11, 2); Apc. 2, 17 (Ägypt. Kirchenordn. 16, 31).

V. Einführung in die Arcana. Die Mitteilung der geheimgehaltenen Riten u. Formeln war eine fortschreitende. Sie begann mit dem die Weihe unmittelbar vorbereitenden Unterricht (Erklärung des Symbols, traditio; redditio symboli). Während des Vollzuges der Weihen wurden dieselben kurz erklärt. In der darauffolgenden Woche vermittelten die mystagogischen Katechesen die volle Wahrheit (s. Aether. peregr. 46f; Cyrill. Hier. cat.; Ambr. myst.; PsAmbr. sacr.; Zeno 2, 30/77; Aug. serm. 212/60). — *Auswendiglernen CII.

VI. Motive. Als psychologische oder pädagogische Beweggründe der A. blicken durch oder werden genannt die schweigengebietende Heiligkeit der Mysterien (Ioh. Chrys. i. 1 Cor. hom. 40, 1; Basil. Spir. s. 66; Cyrill. Hier. cat. 18, 32; vgl. Const. Ap. 8, 6/15 u. Dölger, D. hl. Schweigen im Kultraum: ACh 5 [1936] 47/50), ihre Erhabenheit, die den Unvorbereiteten stärker packt (Cyrill. Hier. procat. 12; cat. 6, 29; Ambr. myst. 1, 2; Ioh. Chrys. i. Mt. hom. 23, 3), Scheu vor dem Unverständnis der Heiden u. Ärgernis der Katechumenen (Athan. apol. sec. 11, 2; Const. Ap. 7, 25, 5/7), Erweckung der Neugierde und des Verlangens nach dem Empfang der durch das Schweigen als verborgene Schätze gepriesenen Weihen (Basil. hom. 13, 1; Greg. Naz. or. 39, 8; Greg. Nyss. bapt. [PG 46, 421 C]; Petr. Chrys. serm. 161 fin.): ‚denn was durch den Gebrauch abgedroschen u. allbekannt ist, verfällt leicht dem Spott; was aber abseits liegt u. selten ist, wird natürlicherweise angestaunt u. begehrt' (Basil. Spir. s. 66).

VII. Ursprünge. Die geschichtlichen Gründe, welche zur Entstehung u. Ausbildung der A. mitwirkten, waren verschiedene. Taufe u. Eucharistie haben bereits bei Paulus Mysteriencharakter (Rom. 6, 2/5; 1 Cor. 11, 17/27). Erstere begründet ihrer Natur nach eine Scheidung, die sich im kultischen Leben auswirkte (Did. 9, 5). Diese Scheidung wurde seit der Mitte des 2. Jh. durch den Katechumenat erweitert u. verschärft. Dieser muß auf die Entstehung der A. fördernd gewirkt haben. Anfang u. Ende beider fallen ungefähr zusammen. Nicht weniger wurde die A. durch die in der Verfolgungszeit notwendig gewordene Verheimlichung des Christentums begünstigt (S. Eitrem: AnnInstPhil 5 (1937) 352 möchte auch fördernden Einfluß des Jesuswortes Mc. 4, 11 u. Par. annehmen). Alle diese Gründe geben indessen mE. keine hinreichende Erklärung. Die Geschichte der christlichen A. ist vielmehr Beweis, daß diese weder vom Judentum noch vom Christentum herzuleiten ist. Die A. war ein der griechisch-römischen Kulturwelt geläufiges Ausdrucksmittel, dessen sich die antike Frömmigkeit u. Pädagogik bediente, das bei den Mysterien zuerst u. am höchsten ausgebildet war, von diesen aus sich weit verbreitete u. Gemeingut geworden war. Es bestand für das Christentum kein Grund, sich dieses wirksamen Mittels nicht zu bedienen, zumal die genannten Bedingungen vorhanden waren. Eine unmittelbare Entlehnung von den heidnischen Mysterien anzunehmen, ist indessen nicht notwendig. Der Ausbau derselben läßt sich dagegen wegen der engen Parallelen kaum ohne eine solche erklären. Entstehungszeit u. Ende der christlichen A. fallen tatsächlich mit dem Anfang u. Ende der größten Beeinflussung des Christentums durch die Antike zusammen.

G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum (1894); Art. A.: RGG 1, 530/3. – P. Batiffol, La discipline de l'arcane: Études hist. de théol. posit. 1[7] (Par. 1926); Art. Arcane: DThC 1, 1738/58. – N. Bonwetsch, Art. A.: Herzog-H. 2, 51/5; 23, 115. – I. Casaubonus, De rebus sacris et eccles. exercitat. 16[4] (Genf 1663). – O. Casel, De philosophorum graec. silentio mystico (1919); Antike u. christl. Mysterien: Bayr. Blätter f. d. Gymnasialschulw. 63 (1927) 329/40. – J. Dallaeus, De scriptis .. Dionysii Areopagitae (Genf 1666). – F. X. Funk, Alter d. A.: Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Untersuch. 3 (1907) 42/57. – H. Gravel, A. 1: Geschichte u. Stand d. Frage. Diss. Münster (1902). – A. Jülicher, Art. Disciplina arcani: PW 1. R. 5, 1175f. – J. P. Kirsch, Art. A.: LThK 1 (1930) 652f. – G. Mensching, Das hl. Schweigen (1926) 125/32. – E. v. Schelstrate, Antiquitas illustrata circa concilia etc. (Antw. 1678); Commentatio de s. Antiocheno concilio (Antw. 1681). – L. Schindler, Altchristl. A. u. d. antiken Mysterien. Progr. Tetschen (1911). – W. E. Tentzel, Exercitationes selectae etc. 2 (1692). – E. Vacandard, Art. Discipline de l'arcane: DHistGE 3, 1497/1513. *O. Perler.*

Arkosol s. Arcosolium.

Armband. A. Nichtchristlich. I. A. (ψέλιον, armilla zu armus) am Unterarm u. besonders am Handgelenk wie auch am Oberarm getragen (Strab. 4, 197; Diod. 5, 27, 3; Poll. 5, 99; Hesych. s. v. λύγαια u. ὄκκαβος). Da man vielfach an jedem Arm ein A. oder gar an Unter- u. Oberarm je ein solches anlegte, werden ψέλιον u. armilla meist im Plural gebraucht. Von gleicher, zT. auch speziellerer Bedeutung sind der altertümliche Ausdruck spint(h)er (aus σφιγκτήρ), die später übliche Bezeichnung bracchiale, das griech. Wort spatalium, das keltische viriae (viriolae) u. das hybride dextrocherium (dextrale). Die Grundform war die eines Reifs, der auch für Ornamente u. Inschriften Platz bot u.,

wenn nicht völlig geschlossen, an beiden Enden figürlich ausskulpiert werden konnte; beliebt waren auch spiralförmig gewundene A., die gerne als Schlangen ausgestaltet waren (ὄφεις: Nicostr. frg. 33 K. [CAF 2, 228] u. s.; δράκοντες: Luc. am. 41). Durch Bild u. Schrift vermochte die magische Kraft, die dem A. schon an sich seines Rundes u. auch seines Materials wegen innewohnen konnte, noch deutlicher zum Ausdruck zu kommen; andererseits hatte auch der Luxus reiche Möglichkeiten in der Verwendung verschiedener kostbarer Stoffe u. in der Verzierung mit Edelsteinen, Medaillons, Münzen u. dgl. — II. Bei den Medern u. Persern wurden A. auch von Männern getragen (Herodot. 3, 20. 22; 8, 113; 9, 80; Xen. an. 1, 2, 27. 5, 8. 8, 29; Cyr. 1, 3, 2f; 2, 4, 6; 6, 4, 2; 8, 2, 8. 5, 18; oec. 4, 23 u. v. a.; vgl. Char. Mityl. frg. 3 J.; H. Fuhrmann, Philoxenos v. Eretria [1931] 317_{60}). Auch sonst waren sie im Orient bis nach Indien (H. Graeven: JbInst 15 [1900] 207f) verbreitet, u. vielleicht stammt ihre Beliebtheit bei den Etruskern noch aus deren kleinasiat. Heimat. Unter östl. Einfluß gehörten A. auch zu den Charakteristika der üppigen Tracht der Samier (Asios b. Athen. 12, 525 EF), auf die sie natürlich nicht beschränkt gewesen sein werden. In Athen ward die ionische Mode in der Zeit der Perserkriege abgelöst: seitdem sind A. grundsätzlich Frauentracht u. sind es auch bei den Römern geblieben. Bei Männern machten sie den Eindruck femininer Üppigkeit (Plin. n. h. 33, 39; Petron. 32, 4; 67, 7; Martial. 11, 21, 7; Suet. Calig. 52; Herodian. 5, 5, 3; Iulian. Caes. 319 C). Immerhin wurden Zaubermittel in A. gegebenenfalls auch von Männern getragen (Plin. n. h. 25, 129; 28, 41. 82. 83. 172. 261; 30, 63; 32, 8; Suet. Ner. 6; P. Wolters: ARW 8 [1905] Beih. 4f; A. Hähnle, Γνωρίσματα, Diss. Tüb. [1929] 62f). Die Verwendung von armillae als dona militaria (P. Steiner: BonnJb 114/5 [1906] 26/9) stammt von den erbeuteten A. der Gallier her (Polyb. 2, 29, 8; Diod. 5, 27, 3 u. a.).

B. Christlich. Die armillae der Goten wurden von den Bischöfen des Konzils von Aquileia vJ. 381 als unrömisch u. erst recht als unchristlich empfunden (Mansi 3, 617; Ambr. ep. 1, 10, 9; PL 62, 465). Abergläubische Verwendung eiserner A. verpönt noch PsAug. hom. sacril. 22 (hrsg. C. P. Caspari [Christ. 1886]). Tert. pall. 4 meint, die armillae seien ursprünglich Tapferkeitsprämien gewesen u. später von den Frauen usurpiert worden, verhöhnt aber doch den verweichlichten Kleomachos wegen seines Armschmuckes. Aber auch bei den Frauen wollten die Kirchenväter A. nicht sehen (Tert. cult. fem. 1, 2. 2, 13; pall. 4; Cypr. hab. virg. 21; Basil. hom. div. 4; Ambr. Nab. 5,25; Nicet. frg. 3: PL 52, 875; Commod. instr. 2, 19, 15). Clem. Al. paed. 2, 123, 2f (vgl. 129, 1) tadelt die ὄφεις (am Hals oder Arm) unter Anspielung auf Evas Betörung durch die Schlange. Ambr. Abr. 1, 9, 88f ist zu allegorischer Ausdeutung von Gen. 24, 22 genötigt, wonach Rebekka Ohrringe u. A. erhielt. Hieron. ep. 31 dankt Eustochium für das echt weibliche Geschenk von A., weist sie aber darauf hin, daß das wahre Armgeschmeide der Schmuck der guten Werke ist (vgl. Ioh. Chrys. i. Rom. hom. 31, 1). Es ist aber nicht gelungen, die A. wirklich zu verbannen, wie viele Denkmäler beweisen. So sind auf Gemälden Orantinnen mit A. geschmückt dargestellt (zB. Wilpert, Mal. Taf. 174) oder Psyche auf einem Goldglas (Garrucci, Vetri Taf. 35, 4). Erhaltene Exemplare s. Lit. unten u. *Schmuck. Apotropäische A. zB. Peterson, HTh 91/6

A. v. Domaszewski, Art. armillae: PW 2, 1189. – H. Leclercq, Art. bracelets: DACL 2, 1, 1118/21. – A. Mau, Art. Armbänder: PW 2, 1180. – E. Saglio u. C. de la Berge, Art. armilla: DS 1, 1, 435/8. – Weitere Lit. s. *Schmuck. *H. Herter.*

Armenien.

A. Politische Geschichte. Die Grenzen des als Armenien bezeichneten Gebietes haben im Altertum wie in der Gegenwart geschwankt; die südliche Verbindungslinie vom Schwarzen zum Kaspischen Meer einerseits u. der Taurus anderseits markieren es nur ungefähr. Als natürliche Festung im Besitz der beherrschenden Schlüsselstellung war das Land stets umkämpft, zugleich zur Kulturvermittlung zwischen Ost u. West berufen (Einfallstor der iranischen Religion u. des iranischen Baustiles). Das Land selbst ist durch hohe Gebirgszüge zerschnitten u. daher zu politischer Zerrissenheit verurteilt. Die unglückliche Geschichte des Landes hat in dieser geographischen Beschaffenheit eine ihrer wichtigsten Ursachen. — Das Volk gliederte sich bereits in vorchristl. Zeit (wohl schon unter persischem Einfluß) in Adel, Priester, Bauern, Handwerker. Die Macht lag dabei vollständig in den Händen des Adels, der nahezu selbständig neben dem Könige stand u. in königlosen Zeiten alle Gewalt in seiner Hand vereinte. Er war großenteils persischen oder parthischen Ursprungs u. versuchte in christl. Zeit, seine Herkunft irgendwie von jüdischen Familien herzuleiten. Neben dem Adel stand auch schon in

vorchristl. Zeit ein reiches, machtvolles, erbliches Priestertum, das durch seinen Kultus inmitten der Zerrissenheit die Einheit des Volkes aufrechterhielt. An seiner Spitze stand ein Oberpriester, der königliche Ehren genoß u. in königloser Zeit auch den König ersetzte. Außerdem besaß A. ein sehr zähes Bauerntum, das durch geschickte Ausnützung des Bodens u. vorhandenen Wassers trotz wechselnden Klimas dem Boden erhebliche Ernten abrang, ferner ein tüchtiges Handwerkertum u. den Anfang eines Städtewesens. Die Glieder dieser Stände waren politisch u. persönlich frei, wenn sie auch zu Abgaben u. Dienstleistungen verpflichtet waren. — Das Volk nennt sich selbst Haikh u. kennt die Bezeichnung ‚Armenier' nicht, die bei den Persern (Behistun-Inschr. des Darius Hystaspis) u. Griechen (Herod. u. Xen.) bereits vorhanden u. durch zahlreiche Ortsnamen in früher armenischem Gebiete bekannt ist. Diese Armenier, die dem Lande die Sprache gegeben haben, sind nicht das älteste Volk in dieser Gegend, sondern sind erst im 6. Jh. dort eingewandert. Ihre Sprache ist indogermanisch. Nach ihr gehörten sie zur Gruppe der Phryger u. Thraker. In ihrer endgültigen Heimat trafen sie auf ein soeben niedergebrochenes altes Kulturvolk, die Chalder, mit dem sie sich völlig vermischten, so daß der chaldische Blutsanteil ungefähr 40% ausmachen mag. Diese waren ein wahrscheinlich frühzeitig abgespaltener Zweig der Subaräer (Ungnad 164/6). Die Chalder (assyr. Uartu) hatten um die Jahrtausendwende um den Wansee ein Reich mit der Hauptstadt Tuschpa (assyr.: Turuspa) gegründet, das den Assyrern die Herrschaft streitig machte u. zeitweilig vom Kaukasus bis Syrien reichte. Sie sind die Schöpfer der Höhlenstädte, Befestigungen u. vor allem der Kanal- u. Wasserbauten, die bis heute dort existieren (zB. Kanal des Menuas). Die Armenier konnten sie deswegen besiegen, weil sie vorher durch Kimmerier, Skythen u. 585 durch die Meder unter Kyaxares bedrängt u. besiegt worden waren. Sie haben noch lange mit eigener Sprache neben den eigentlichen Armeniern fortbestanden (vgl. die ‚Chaldäer' des Xen. u. die Nachricht des Faustus, daß zZ. des Nerses ein Missionar ‚ortäisch' gepredigt habe; dazu Nöldeke: ZDMG 33 [1879] 165). Von ihnen haben die Armenier das Kunsthandwerk u. die Wasserwirtschaft gelernt u. den Quellen- u. Bergkult übernommen. — A. kam erst spät zu eigenem staatlichen Dasein. Zunächst stand es unter der wohl lockeren Herrschaft eines persischen Satrapen. Ebenso änderte die Zugehörigkeit zum seleukidischen Reiche nicht die faktische Selbständigkeit der Adelsfamilien. Erst Antiochos III versuchte nach Unterwerfung eines armen. Fürsten, Xerxes, das Land unter den Statthaltern Artaxias u. Zariadres seinem Reiche einzugliedern. Beide machten sich aber nach der Besiegung des Antiochos durch die Römer 188 vC. selbständig. Artaxias gründete angeblich auf Rat des Hannibal die Hauptstadt Artaxata. — Tigranes II (95/55 vC.) vereinigte ganz A., eroberte das Land bis zum Kaspischen Meere u. Kappadozien u. drang über den Taurus vor. Nach dem Zusammenbruch des Seleukidenreiches übernahm er dessen Gebiet u. wurde bis zum jüd.-hasmonäischen Staat als Oberherr anerkannt. Indessen wurde er 69 vC. von Lucullus bei der von ihm gegründeten u. mit griech. Bevölkerung aus den eroberten Gebieten besiedelten Hauptstadt Tigranokerta geschlagen. Die Hauptstadt wurde zerstört. Als er sich 2 Jahre später den Römern ergab, durfte er zwar sein Stammland als röm. Vasall behalten, mußte aber alle Eroberungen herausgeben. Damals wurde das sog. Klein-A., d. h. die westlich des Euphrats liegenden Landschaften, abgetrennt, um nach kurzer Existenz als röm. Klientelstaat schließlich zur Provinz Kappadozien geschlagen zu werden. Von nun ab stand A. zwischen den beiden Großmächten Rom u. Iran, wurde in ihre Kämpfe verwickelt u. mußte deren schwere Folgen tragen. So ließ Rom unter Nero den nationalarmenischen König Tigranes trotz des Sieges des Corbulo über die Parther zugunsten des Arsakiden Tiridates fallen. Die arsakidische Dynastie hat von hier ab A. bis zum Verluste der Selbständigkeit beherrscht. — Der Sturz der Arsakiden durch die Sassaniden (226) wurde für A. verhängnisvoll. Die armenischen Arsakiden nahmen unter Chosrow den Kampf anfangs siegreich auf, bis die Perser nach dessen Ermordung (238) das Land besetzten u. die zarathustrische Religion einzuführen suchten. Erst 280 gelang es dem Sohne des Chosrow, Tiridates, mit Hilfe der Römer das Land zu befreien, das inzwischen nach dem Siege des palmyrenischen Fürsten Odenath unter dessen Herrschaft gekommen war. Er beseitigte den Feuerdienst. Nach anfänglichen Schwierigkeiten wurde unter ihm durch Gregor den Erleuchter das Christentum eingeführt. Zwischen 314 u. 320 starb der König, vielleicht von Angehörigen des Adels ermordet, die mit der Form der Einführung des Christentums nicht einverstanden waren. Inzwischen hatte der Perserkönig Nerseh Diokletian erfolglos angegriffen. Im Frieden von 297 wurde A. unter röm. Schutz

gestellt. In der folgenden Zeit trat zu dem bereits erwähnten außenpolitischen Problem noch der innere Gegensatz zwischen dem König einerseits, Adel u. Kirchenführung andererseits (vgl. Gelzer, Anfänge 154: eingehende Darstellung im Geschichtswerk des Faustus). Trotzdem besiegte Watsche, der Feldherr Chosrows II, des Sohnes des Tiridates, aus dem Hause der Mamikonier die ins Land eingefallenen Albaner u. Georgier. Dessen Sohn Tiran II ließ im Verlaufe der inneren Kämpfe den Katholikos Jussik zu Tode peitschen, besiegte aber die Perser. Von ihnen durch Verrat gefangen, wurde er geblendet. Dessen Sohn Arschak kämpfte im Innern gegen den Katholikos Nerseh, den er schließlich vom Amte vertrieb; nach dem unglücklichen Kriege Julians gegen die Perser im Kriege mit diesen siegte Arschak zunächst durch seinen Feldherrn Warsak, wurde aber mit diesem durch List in persische Gefangenschaft gebracht. Danach wurde das Land besetzt u. der zweite vergebliche Versuch gemacht, A. zum Zarathustrianismus zu bringen (Moses Chor. 2, 77). Arschaks Sohn, Pap, konnte mit Hilfe kaiserlicher Unterstützung durch seinen Feldherrn Muscheg die Perser u. den Feuerkult vertreiben. Innenpolitisch stand er in scharfem Kampfe gegen Adel u. Kirche. Er gestattete die Wiederaufrichtung der heidnischen Götterbilder (Faustus 5, 31). Er vergiftete den Katholikos Nerseh. Infolge seines Schwankens zwischen Kaiser u. Iran wurde er 374 auf Veranlassung des kaiserlichen Feldherrn Terrentius bei einem Gastmahl niedergehauen. 387 wurde A. zwischen Persien u. Ostrom geteilt. Nachdem noch in den einzelnen Teilen Schattenkönige geherrscht hatten, wurde es römische Provinz bzw. persische Satrapie. Mancherlei Änderungen in der Stellung der Teile in beiden Reichsgefügen u. Verschiebung der Grenzen traten noch ein, bis A. 654 durch die Araber erobert wurde.

B. Heidnische Religion. Von der ursprünglichen nationalarmenischen Religion kennen wir lediglich den Namen des Gottes Vanatur, dessen Ernte- u. Neujahrsfest später zu einem Märtyrerfest gemacht wurde (Agath. S. 482; Moses Chor. 2, 66). Lediglich im Volksglauben, d. h. im Höhen-, Baum- u. Quellenkult, im Seelen- u. Geisterglauben, zB. dem Glauben an die Arlez, haben wir bis heute Reste davon. Die Religion, die wir als armenisches Heidentum ansprechen, ist im wesentlichen iranischen Ursprungs u. hat lediglich einige syrische u. ganz geringe hellenistische Beimengungen erfahren. Die Iranisierung muß sehr alt sein u. in frühparthische, vielleicht sogar noch achämenidische Zeit hineinreichen (Gelzer, Götterlehre 101; für vorparthische Zeit spricht der alte Charakter der Gottheit Spandarmet; vgl. Nyberg 92). In diesen Kreis gehören Aramazd-Ahura Mazda, der Göttervater, mit dem Heiligtum in Ani; ferner Mihr-Mithra, der sein Heiligtum in der Provinz Derxene hatte; Spandarnet-Spenta Armaiti, eine Erd- u. Fruchtbarkeitsgottheit; Tiur, eine Orakelgottheit; Tir, der Planet Merkur. — Auch der beliebteste Gott A.s, der Gewittergott Vahagn, ist iranischen Ursprungs (Verethragna in parthischer Umbildung). Dabei ist seine Gestalt mit dem chaldischen Gewittergott Tescheba (Teschup) zusammengeflossen. Den Einfluß nichtarischer Gottheiten zeigt seine Verbindung mit Astlik, einer semitischen Fruchtbarkeitsgöttin, die als seine Geliebte gilt (Agath. § 140). Von den Liedern, die das Volk über ihn sang, kennen wir einen kleinen Rest, der seine Geburt behandelt (Moses Chor. 1, 31). — Ebenso ist die Göttin, die in A. am meisten verehrt wurde, Anahita, iranischen Ursprungs. Sie zeigt noch viele iranische Züge (Nyberg 260/2). So ist sie auch in A. die Göttin der Reinheit gemäß ihrem iranischen Namen. Ihr Bild ist weiß u. glänzend, mit Gold u. Edelsteinen geziert (Agath. S. 457. 104/5). Ihr Kult geschieht unblutig durch Opfern von Zweigen u. Kränzen (Agath. S. 39); er ist in ganz Kleinasien geachtet (Cic. imp. Pomp. 23; Plin. n. h. 33, 82). Er hat wenigstens zeitweilig die kultische Prostitution gekannt; Strabo 11, 532 C berichtet, daß die Töchter der vornehmsten Familien sich ohne Schädigung ihres Ansehens daran beteiligten. Indessen wird von den christl. Polemikern niemals ein solcher Kult erwähnt. Wenn er bestanden hat, dann muß er bereits lange vor dem Siege des Christentums aufgehört haben. Anahita hatte 3 Hauptheiligtümer, in Akisilene, in Aschtischtat, wo sie mit Vahagn u. Astlik zusammen verehrt wurde, u. in Thil. — Neben diesen iranischen Gottheiten stehen einige syrische, vornehmlich die bereits erwähnte Astlik, dann Nana, die zur Tochter Vahagns gemacht wurde, u. der Gott Barschamin, der mit Vahagn durch eine seltsame Sage in Verbindung gebracht wird: dieser habe in hartem Winter jenem Stroh gestohlen u. dieses am Himmel verloren, so daß daraus die Milchstraße entstanden sei. Die Verehrung dieser syrischen Gottheiten war zumeist auf die syrisch beeinflußten Gebiete beschränkt. — Die hellenistischen Einflüsse sind heute nicht mehr faßbar. Wir wissen aber von dem Import griechischer Kulte unter Tigranes d. Gr. u. können

feststellen, daß gelegentlich armenische Gottheiten mit griechischen identifiziert wurden. — Trotz der weitgehenden Iranisierung der armenischen Religion ist bemerkenswert, daß der Zarathustrianismus des Sassanidenreiches in A. auch bereits in seiner heidnischen Zeit schärfste Ablehnung erfuhr. Das mag zT. an der politischen Gegnerschaft gegenüber dem Sassanidenreiche liegen.

C. Christentum. A. ist das erste Land, das als Ganzes das Christentum angenommen hat. Es hat dieses dann unter schwersten Opfern durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt. Sowohl in organisatorischer wie in dogmatischer Hinsicht hat sich dieses Volk eine höchst eigentümliche Nationalkirche geschaffen u. bis heute durch alle Stürme hindurch bewahrt. Diese Eigentümlichkeit zeigt sich bereits mit großer Schärfe im Anfang; sie hat sich bis zur Gegenwart zwar in vieler Beziehung gemildert, in anderer aber außerordentlich verstärkt. Noch jetzt betonen die Armenier ihre Gleichgeordnetheit gegenüber der Kirche von Rom u. nehmen für sich apostolischen Ursprung durch die Apostel Thaddäus u. Bartholomäus, ja sogar Gründung durch Christus selbst in Anspruch auf Grund der legendären Vision, in der Gregor der Erleuchter Weisung über die Kirchengründung in Etschmiasin durch Christus selbst erhalten haben soll. — Tatsächlich müssen die Anfänge des Christentums in A. sehr alt sein. Im 2. Jh. erwähnt Tertull. Christen in Melitene (Geschichte von der legio fulminata, die von dort stammte: apol. 5, 6; ad Scap. 4; Euseb. h. e. 5, 5; Cass. Dio 71, 8/10; Hist. Aug. v. Anton. 24, 4). Möglicherweise steckt auch in der armenischen Abgar-Legende, wenn sie in der heutigen Form auch eine Armenisierung der syrischen Legende ist, ein historischer Kern u. zw. die Erinnerung an eine frühe Christenverfolgung unter Sanatruk (Mos. Chor. 2, 30/6). Einen klaren Beleg für armenisches Christentum verdanken wir Euseb. (h. e. 6, 46, 2), der einen Bischof Meruzanes für die Zeit um 250 erwähnt. Ferner wissen wir, daß der Gnostiker Bardesanes in A. missioniert hat (ebd.; Mos. Chor. 2, 66; vgl. Euseb. h. e. 4, 30). — Die Christianisierung A.s im großen setzt am Ende des 3. Jh. nach dem ersten Versuch der Sassaniden, A. zur zarathustrischen Religion zu zwingen, ein. Sie ist an den Namen Gregors des Erleuchters geknüpft. Dieser stammt der Legende nach aus einer Seitenlinie des Arsakidenhauses, sicher aber aus einer vornehmen parthisch-armenischen Familie. Nach seiner Flucht aus A. (die Überlieferung, sein Vater sei der Mörder Chosrows I gewesen, dürfte ungeschichtlich sein) wurde er in Caesarea christlich erzogen u. begann nach der Wiedereroberung des Landes durch Tiridates um 280, daselbst das Christentum zu predigen. Nach anfänglicher Ablehnung u. Einkerkerung durch Tiridates (Agath. S. 40; die Legende weiß von seiner wunderbaren Erhaltung zu erzählen) gelang es ihm, den König zu gewinnen. Die armenische Legende von der hl. Jungfrau Hripsime hat diese Vorgänge ausgeschmückt. Der Zeitpunkt der Bekehrung des Königs selbst ist nicht klar (280/90). — Aufbau u. Gründung dieser Kirche sind typisch armenisch. Gewaltsam, mit Truppen, zieht Gregor durch das Land, zerstört die Tempel u. christianisiert das Volk. Das war in jener Zeit gegenüber der griechischen Welt neu. Dabei dachte Gregor gar nicht daran, einen restlosen Bruch mit der Volksüberlieferung durchzuführen, auch dies wieder im Gegensatz zu der gleichzeitigen griech.-röm. Entwicklung. Gregor gründet an Stelle der zerstörten heidnischen Tempel christl. Kirchen (zB. in Aschtischtat: Agath. 115 S. 472) oder wandelt gar ein heidnisches Heiligtum mit dem dazu gehörigen Fest in ein christliches mit entsprechendem Fest um (vgl. zB. das Heiligtum des Vanatur in Baghavan u. das entsprechende Fest: Agath. S. 482 § 149). Bis heute leben daher starke heidnische Reste im armenischen Christentum weiter (Surb-Sargis bei Abeghian 97). Möglicherweise war sogar die christliche Priestertracht der heidnischen angepaßt (dazu Faustus 6, 2; vgl. Gelzer, Anfänge 145). Ebenso scheint er die alten Priesterfamilien nunmehr als christl. Priesterschaft umgebildet zu haben. Am stärksten zeigt sich aber der nationalarmenische Einfluß in der Stellung des Katholikos. Dieser leitet die Kirche, die in 12 Bistümer eingeteilt ist. Das Amt ist in der Familie Gregors erblich gewesen, bis diese Familie mit dem Katholikos Sahak ausstarb. Nur für den Fall, daß kein geeignetes Glied in der Familie vorhanden war, wurde der Katholikos aus der nächstvornehmen bischöflichen Familie, der des Albianos, genommen. Der Besitz, mit dem das Katholikat ausgestattet wurde, galt als privater Besitz der Familie u. ging nach ihrem Aussterben in die Hände der nächsten Verwandten, des Mamikonierhauses, über. Ebenso ist die politische Stellung des Katholikos ein Rest aus der heidnischen Zeit. Der Katholikos ist der Erste nach dem König. Er führt den Vorsitz in der Versammlung der Häuptlinge u. vertritt den König. Das Zentrum der Kirche Gregors war das alte heidnische Kultzentrum Aschtischtat u. erst viel später

Valarschapat (später Etschmiasin). — Die Christianisierung war zunächst sehr oberflächlich. Die Kraft des alten Heidentums ist noch sehr stark. Abgesehen von der völligen Bedeutungslosigkeit der christlichen Ethik am Königshofe (vgl. zum Ganzen die Schilderung der Zeit Tirans II [326/37] bei Faustus 3, 13), hing das Volk noch weiter an seinen alten Bräuchen, Gottesdiensten, Festen, Opfern, Totenklagen usw. (Faustus 5, 36: die Totenklage für Muscheg). Christliche Gottesdienste werden durch eindringende Heiden gestört (Faust. 3, 3). Noch 100 Jahre nach der Einführung des Christentums zZ. von Pap werden die heidnischen Götterbilder wieder aufgerichtet (Faust. 5, 31). Diese Zustände verwundern nicht, wenn man die Art der Christianisierung bedenkt. Außerdem war infolge der Verwendung der griechischen u. syrischen Kirchensprache der Gottesdienst nur für zweisprachige Personen verständlich. Fuß gefaßt hatte daher das Christentum nur beim Adel. Kennzeichnend für die Beurteilung des kirchlichen Problems in A. ist die Wahl des Nerseh zu Katholikos, der, bisher ein glänzender Hofmann, die Wahl wegen Unwürdigkeit ablehnt u. sich sogar des Unglaubens u. der Gottlosigkeit beschuldigt. Nach seiner Wahl wird er allerdings der stärkste Anwalt kirchlicher Interessen. — Die Tendenz der armenischen Kirche zur Loslösung von der griechischen Tradition zeigt sich schließlich im Verhältnis zu ihrer Mutterkirche in Caesarea. Gregor hatte von hier seinen Auftrag u. seine Weihe erhalten. Er hatte aber bereits seine Söhne selbst geweiht, während die nachfolgenden Inhaber des Katholikats bis Nerseh sich ihre Weihe wieder in Caesarea holten. In den Kämpfen gegen die kirchlichen Bestrebungen des Nerseh war die stärkste Waffe des Königtums der nationalem Empfinden entgegenkommende Versuch, die Bindung an Caesarea zu lösen. Der Versuch hatte Erfolg, u seit Sahak ist kein Katholikos mehr in Caesarea geweiht worden. — Diese Entwicklung hat ihre Parallele in den Dingen der Kirchenlehre. A. hatte kein Interesse für die griechischen dogmatischen Streitigkeiten. Die heutige armenische Kirchengeschichtsschreibung legt allergrößten Wert darauf, diese Selbständigkeit A.s bereits für die Zeit Gregors sicherzustellen. Tatsächlich hat die armenische Kirche ihre Teilnahme am Konzil von Nicaea als Freundschaftsakt des Tiridates gegenüber dem verbündeten Kaiser Konstantin betrachtet; sie hat auch das in Nicaea beschlossene Bekenntnis bei inhaltlicher Anerkennung nicht als ihr Bekenntnis angesehen. Gregor soll den Canones von Nicaea noch einige spezifisch armenische hinzugefügt haben (Faust. 2, 90). — Zu den Eigentümlichkeiten der armenischen Kirche gehört auch, daß in ihr der erste Kirchenstreit zu einer Zeit stattgefunden hat, in der auf römischem Gebiet die Kirche im wesentlichen in der Hand des Staates war. Nach den bereits geschilderten, unmittelbar nach Tiridates anfangenden Kämpfen erreichte der Streit seinen Höhepunkt unter dem Patriarchen Nerseh. Dieser versuchte eine innere Reformation der Kirche nach dem Vorbilde der Kirchenordnung des kappadokischen Bischofs Basilius. Auf der Synode von Aschtischtat ließ er seine Reformen beschließen. Neben der Fürsorge für Ausbildung u. Lebenswandel des Klerus, Durchführung der sonst üblichen Ehe- u. Speisevorschriften, führte er soziale Reformen zugunsten der unterdrückten Volksschichten, Armen- u. Krankenpflege unter gleichzeitigem Verbot des Bettels durch. Er förderte das Klosterwesen u. leitete eine gründliche Evangelisation des Landes durch Predigt in der Landessprache u. in den üblichen Dialekten durch. Seine Anlehnung an Caesarea war es aber, die ihn stürzen ließ, als er wagte, gegen Arschak wegen seiner Sittenlosigkeit vorzugehen. Da sich Basilios weigerte den Gegenkatholikos Čunak zu weihen, wurde diese Handlung von armenischen Bischöfen vorgenommen, worauf Basilios diesem das Recht der Weihe überhaupt absprach. Nach dem Tode des Arschak wurde Nerseh wiedergeholt. Als Pap indessen erwachsen war, setzte der Kampf, wiederum wegen des Lebenswandels des Königs, von neuem ein. Er endete damit, daß Nerseh 373 von Pap bei der Versöhnungsfeier vergiften wurde. Danach beseitigte Pap alle Neuerungen des Nerseh, löste die Kirche völlig von Caesarea u. begünstigte das sich wieder regende Heidentum. Der Sohn des Nerseh, der tüchtige Patriarch Sahak (390/438), stellte unter politisch völlig veränderten Verhältnissen das Werk seines Vaters wieder her. Im Gegensatz zu ihm trennte er sich aber von Caesarea u. ließ sich nicht dort weihen. Er vollendete die Armenisierung der Kirche dadurch, daß er durch Förderung der Arbeit des *Mesrop u. Annahme der von diesem erfundenen Schrift zunächst den Gottesdienst in armenischer Sprache ermöglichte u. alles unterstützte, was die Entstehung einer eigenen armenischen Literatur erleichterte. Er hat es dadurch ermöglicht, daß das armenische Volk bis heute inmitten schwierigster Verhältnisse seine Art erhalten hat. — In der nachfolgenden Zeit hat sich die armenische Kirche immer mehr

gegen die griechische abgegrenzt. Sie war wohl sehr bereit, die philosophischen u. theologischen Arbeiten des Griechentums in ihren Spitzenleistungen für sich auszuwerten, aber sie dachte nicht daran, sich dem geistigen u. politischen Schicksal des Griechentums zu verbinden. Dies fand seinen sichtbaren Ausdruck in der dogmatischen Trennung. An sich hatten die Armenier überhaupt kein Interesse an den griechischen dogmatischen Diskussionen; denn einmal fehlten ihnen die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen dazu; sodann waren sie inmitten des Kampfes um das Christentum an sich (gegen die Perser) in solch klarer Weise vor die zentralen Probleme ihrer Religion gestellt, daß ihnen der Streit der Griechen als unwesentlich erscheinen mußte. So hatten sie schon Nicaea im wesentlichen uninteressiert gegenübergestanden. Da sie weder 384 in Konstantinopel noch 431 in Ephesus anwesend sein konnten, erkannten sie 435 auf einer Synode von Aschtischtat beide an. Auch an Chalcedon (451) konnten sie nicht teilnehmen, da damals Jezdegerd II bei ihnen das Christentum auszurotten versuchte. Erst das Henotikon Zenos von 482 traf sie in einem Zustande, der dogmatische Beschlüsse ermöglichte, u. so nahmen sie es auf den Synoden von Dwin unter Katholikos Babken (505/6) u. Nerses II (554) an unter gleichzeitiger Verwerfung des Chalcedonense. Wie wenig ihnen dabei die dogmatischen Fragen wirklich bedeutsam waren, zeigt, daß sie gleichzeitig mit Nestorianern in freundschaftlichen Beziehungen standen. Aus ihrer Tendenz auf nationale Ausrichtung der Kirche ist es auch zu erklären, daß die Unionsversuche, die Mauritius 597 u. Heraklius mit dem Katholikos Esra 632 auf der Synode von Karin unternahmen, entweder von vornherein scheiterten oder auf der Synode von Dwin 649 verworfen wurden. Ihre nationale Selbständigkeit bewahrten die Armenier auch gegenüber den syrischen Monophysiten. Die Armenier schlossen sich Julian v. Halikarnaß an (dessen doketische Ansatzpunkte sie gleichzeitig verwarfen), während die Syrer Severianer blieben. Die beiden Gruppen gerieten um einiger Äußerlichkeiten willen in Streit u. trennten sich auf der Synode von Manazkert 726, die an sich zur Beilegung des Streites einberufen war, endgültig. Seitdem führte A. ein völlig abgeschlossenes nationales kirchliches Dasein.

D. Literaturgeschichte. Die alte armenische Götter- u. Heldendichtung ist bis auf wenige Reste verlorengegangen, da sie der unliterarischen Periode angehören. Nach der Erfindung der armenischen Schrift durch Mesrop um 400 gingen er u. seine Schüler sogleich daran, die Bibel ins Armenische zu übersetzen. Es folgten die Basilius- u. die Chrysostomusliturgie sowie Ritualtexte aller Art (vgl. F. C. Conybeare, Rituale Armenorum [Oxf. 1905] XXVIIff), die Kirchengeschichte des Euseb., die Vita des hl. Antonius von Athanasius, die Apologie des Aristid., sowie griechische Predigten u. Kommentare zur Bibel u. ihren Teilen. An nichtchristlicher Literatur wurden Schriften von Philo übersetzt, die zT. durch diese Übersetzung vor dem Untergang gerettet wurden. — Auf diese erste Übersetzungsperiode, die um 422 blühte, folgt gegen 466 die zweite. Neben theologischen Schriften u. der Geschichte Alexanders von PsKallisthenes finden wir hier die Kategorien des Aristot. mit dem Kommentar des Porphyr. u. de interpretatione sowie eine große Anzahl von platonischen Dialogen übersetzt durch David den Philosophen. — Neben den Übertragungen finden wir indessen schon früh eine eigene armenische Literatur. Von besonderer Bedeutung ist das Buch des Eznik von Kolb (1. Hälfte des 5. Jh.) über die Widerlegung der Sekten. Wichtig ist auch die armenische Geschichtsschreibung. Noch in griechischer Sprache schrieben Agathangelos (Mitte 5. Jh.) u. Faustus (Ende 4. Jh.), ersterer über Gregor u. die Bekehrung, u. der zweite über die Folgezeit. Diese beiden bilden für die älteste Zeit die einzigen zuverlässigen Quellen der armenischen Geschichte, da das Werk des angeblichen Moses v. Chorene viel später (Mitte 8. Jh. ?) u. außerdem sehr unkritisch geschrieben ist. Die erste geschichtliche Arbeit in armenischer Sprache ist die Darstellung von Mesrops Leben durch seinen Schüler Koriun. Ferner sind bedeutsam Elisaeus Wardapet (Mitte 5. Jh.), der den Freiheitskampf Armeniens unter Wardan u. Lazar von Pharni (2. Hälfte 5. Jh.), der die Geschichte A.s von 385/485 darstellte. Bis heute gilt das 5. Jh. als das goldene Zeitalter der armenischen Literatur. Zum Ganzen vgl. Finck; Baumstark; Bardenhewer 5, 177/209.

M. Abeghian, Der armen. Volksglaube (1899). – A. Baumstark, Geschichte der christl. Literaturen des Ostens 2 (1911) 61/99. – A. Carrière, Les huit sanctuaires de l'Arménie payenne (Par. 1899); La légende d'Abgar (Par. 1895). – J. B. Emin, Recherches sur le paganisme Arménien (Paris 1864). – Fr. N. Finck, Die armen. Lit.: K. Brockelmann, Geschichte d. christl. Literaturen des Ostens 7, 2 (1907) 75/130. – H. Gelzer, Art. A.: PW 1,63/92; Zur armen. Götterlehre: SbL 1897, 99/148; Die Anfange der armen. Kirche: ebd. 149/74. – Har-

NACK, Miss. 2, 166ff. – V. LANGLOIS, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie 1/2 (1868/9). – C. F. LEHMANN-HAUPT, A. einst u. jetzt 1/3 (1910. 1926. 1931). – J. MARKWART, Die Entstehung der armen. Bistümer: Orientalia Christ. 27, 2 (1932); Über den Ursprung des armen. Alphabets (1917). – A. TER MIKELIAN, Die armen. Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen (1892). – J. M. TER MINASSIANTZ, Die armen. Kirche in ihren Beziehungen zu den syr. Kirchen = TU 26, 4 (1904). – F. NANSEN, Betrogenes Volk (1928). – H. S. NYBERG, Die Religionen des alten Iran übers. von H. H. Schaeder (1938). – M. ORMANIAN, L'église Arménienne (Par. 1910). – L. PETIT, Art. A.: DThC I, 2², 1888/1968. – STRECK, Art. A.: EncIsl 452/66. – J. STRZYGOWSKI, Die Baukunst der Armenier u. Europa (1918); Ursprung der christl. Kirchenkunst (1920). – A. UNGNAD, Subartu (1936). – SCHWARZLOSE, Art. A.: RGG² 1, 533/7. – S. WEBER, Die kath. Kirche in A., ihre Begründung u. Entwicklung (1903); Art. A.: LThK 1, 663/9. *G. Klinge.*

Armenpflege.

A. Nichtchristlich. In dem von der Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum erfaßten Raum tritt eine über persönliche *Almosen u. *Liebestätigkeit hinausgehende, verantwortungsbewußte u. geordnete A. zuerst in Ägypten u. Israel, dann in Griechenland u. im röm. Reiche auf. Der Osten u. der Westen heben sich dabei scharf gegeneinander ab. Denn hier u. dort sind die religiösen, bürgerlichen oder staatlichen Gemeinschaften, die Träger dieser A. wurden, ebenso verschieden, wie die wirtschaftlichen u. politischen Voraussetzungen, aus denen sie hervorging (Bolkestein 418/84).

I. Orient. Im alten Ägypten ist die Entwicklung von der individuellen Armenliebe zur gemeinschaftsgebundenen A. noch kaum über die ersten Anfänge hinaus fortgeschritten. Wohl bezeugen die literarischen (Totenbuch, Spruchweisheit, Volkserzählungen) u. monumentalen (Grabinschriften) Quellen eine lebendige Liebe zu den Armen (A. Erman, Die Religion d. Ägypter [1934] 159ff). Weil die Götter selbst sie lieben u. beschützen, ist die Sorge für sie eine Tugend, die auf Vergeltung im Jenseits hoffen darf, deren die Reichen u. Mächtigen bis zum Könige hinauf vor der Nachwelt sich rühmen, die jeder Gottesfürchtige in Werken der Liebe zu betätigen sich für verpflichtet hält (Lallemand 1, 29/45). Aber noch nimmt keine Gemeinschaft sich dieser Dürftigen im eigenen Namen an. Die Speisung von Teilnehmern an Tempelfeiern u. religiösen Festen war, soviel sich ersehen läßt, schwerlich mehr als ein primitiver Ansatz zu planmäßiger A. Der Staat ist noch unentwickelt; die Wohltätigkeit des Königs bleibt sein persönliches Werk u. Verdienst; als sein Diener, nicht als Vertreter des Staates, beteiligt sich an ihr der Beamte. Der Verein zu gemeinnützigen Zwecken fehlt ganz. Stiftungen, in Ägypten zuerst nachweisbar, dienen dem Seelenkult, nicht wohltätigen Zwecken. Auch unter dem Einfluß des Hellenismus ändert sich an diesen Grundlinien nur wenig. Für die religiös-sittliche Begründung der A. ist der neuauftretende Gedanke eines jenseitigen Ausgleichs von arm u. reich bedeutungsvoll geworden; für die besondere Verpflichtung des Königs zum Wohltun, die im Beinamen εὐεργέτης ihren Ausdruck findet, die Entstehung einer Ethik des Herrscheramtes (über die Schriften περὶ βασιλείας vgl. Bolkestein 394ff). Aber gelegentliche Gabenverteilung beim Tempel bedeutet auch jetzt noch für eine geregelte A. ebensowenig, wie die gegenseitige Hilfeleistung innerhalb gewisser Kultvereine. Ebenso ist nach wie vor die Freigebigkeit des Herrschers an seine Person geknüpft, ohne den Charakter einer sozialpolitischen Maßnahme. — Wesentlich günstiger lagen von vornherein die Voraussetzungen für eine von der religiös-politischen Volksgemeinschaft getragene A. in Israel. Schon der Begriff des auserwählten Gottesvolkes verpflichtete hier so sehr zur Sorge auch für die ärmeren Volksgenossen, daß die Gerechtigkeit selbst immer mehr in Werken der Barmherzigkeit sich zu bewähren suchte (*Almosen). Das ‚Gesetz' aber, das in diesem theokratischen Gemeinwesen Sittlichkeit u. Recht in einzigartiger Weise miteinander verschmolz (Bolkestein 56ff), erhob sodann diese Armenliebe förmlich zu einer in die Volksordnung eingefügten, vorbeugenden u. heilenden A. im eigentlichen Wortsinn. Gottesgesetz ist der leitende Grundsatz, daß kein Armer in Israel sein soll (Dtn. 15, 4). Gesetzliche Bestimmungen sollen der Verarmung vorbeugen: das Zinsverbot (Lev. 25, 36f; Dtn. 23, 20); der Schuldenerlaß im Sabbatjahr (Dtn. 15, 1ff); die Rückkehr des veräußerten Grundbesitzes zum Eigentümer im Jobel- oder Halljahr (Lev. 25, 8ff). Dem Verarmten ist sein Anteil an der Ernte zugesichert (Lev. 19, 9; 23, 22; Dtn. 28, 29; 24, 19; Ruth 2, 8. 23); im Sabbatjahr gehört ihm der Ertrag des ruhenden Bodens (Ex. 23, 10f; Lev. 23, 3ff); für ihn ist der Armenzehnt (Dtn. 14, 28f) bestimmt. Des Unfreien ist gedacht (Ex. 21, 1ff) u. des Fremdlings (Ex. 22, 21; 23, 9). Die besondere Sorge aber gilt den Witwen u. Waisen, deren

Vater u. Anwalt Gott ist (Ps. 68, 6) u. die unter dem Schutze des ganzen Volkes stehen (Ex. 22, 22ff; Dtn. 16, 11. 14; 24, 19ff). In den Rahmen dieses Gesetzes fügten sich später mehr u. mehr auch die einzelnen ‚Werke der Barmherzigkeit' ein (Strack-B. 4, 1, 559/610), die schon im alten Ägypten (Bolkestein 15f) ihre konkrete Ausprägung gefunden hatten. Dieser weitgespannten gesetzlichen A. gegenüber tritt auch auf palästin. Boden die Verbindung mit den Opferfeiern im Tempel ganz zurück; auch für Verein u. Stiftung war weder Bedürfnis noch Raum. In der hellenist. Zeit brachten die veränderten politischen u. wirtschaftlichen Verhältnisse manche Änderungen mit sich. Wenig wollte es allerdings besagen, wenn die fremden Herrscher mit ihren gewohnten Spenden hier u. da sich auch ihrer jüdischen Untertanen erinnerten (Joseph. ant. 15, 9, 2; 20, 2, 5). Weit wichtiger war dagegen, daß nach dem Verlust der staatlichen Unabhängigkeit nunmehr, besonders in den Städten, die religiöse Gemeinde Trägerin einer organisierten Gemeinde-A. wurde. Denn sie bereitete mit den Sammlungen in den Synagogen u. der Einführung gemeindlicher Armen- u. Almosenpfleger (Strack-B. 2, 643f; 4, 1, 536. 538) der künftigen A. in der Christengemeinde den Weg. Jüdisches Erbe ist auch die tätige Mitwirkung der Frau, die Prov. 31, 20 rühmt.

II. Abendland. Auf durchaus anderen ethischen Anschauungen u. gesellschaftlich-politischen Grundlagen baute sich in Griechenland u. Rom eine öffentliche A. auf. Schon auf griechischem Boden sind es drei sich allmählich erweiternde Kreise, innerhalb deren ein Anspruch auf Hilfe u. eine Pflicht zu helfen anerkannt wird: die Gemeinschaft der Verwandten u. Freunde, in die uralte Sitte auch den im Schutz des Hauses weilenden Gast einbezieht; die Gesamtheit der in Volk u. Staat vereinigten Mitbürger; zuletzt auch noch alle, mit denen man als ‚Mitmenschen' die menschliche Hilfsbedürftigkeit teilt, u. die dadurch ebenfalls zu ‚Nahen' werden (ὁ πλησίον: so noch Lc. 10, 29; Rom. 13, 9; 15, 2 u. ö.). Gegenstand sozialer Gesinnung u. Betätigung ist also nicht mehr der ‚Arme' im bisher umschriebenen Sinn (der Gegensatz arm — reich scheidet vorerst völlig aus), sondern der in seinen Bürger- u. Menschenrechten Verletzte. Ihm weiß man sich von der Grundtugend der Gerechtigkeit aus zu Mitleid, Hilfe, Schutz, Freigebigkeit u. Gastlichkeit verpflichtet. So entsteht eine δικαιοσύνη ohne die engere Bedeutung der Barmherzigkeit; eine φιλανθρωπία ohne den Nebensinn der Armenliebe- u. -fürsorge; ein εὖ ποιεῖν ohne Beschränkung auf den Hilfsbedürftigen, wenngleich ihn einbeziehend. Religion u. Götterkult können für eine A. auf dieser Grundlage keine Bedeutung haben; die Gottheit ist weder Beschützerin der Armen (den Fremdling ausgenommen), noch ihr Tempel im Besitz eines vom Staate getrennten, freien Vermögens. Mehr Raum ist schon für gegenseitige Unterstützung in den frühzeitig zugelassenen Vereinen freier Bürger vorhanden, obwohl nur für die Geheimbünde der Pythagoräer bezeugt (Jambl. v. Pyth. 237/39), u. für Stiftungen freigebiger Mitbürger (Laum, 1, 96/111; K. F. Hermann, Lehrbuch d. griech. Antiquitäten 2, 1⁴ [1895] 70ff), wenn auch diese wohl nur zur Ermöglichung von Speisungen bei vielbesuchten Heiligtümern. Vor allem aber ist die neuartige Leistung griechischen Bürgersinns in Athen die schrittweise Einführung sozialpolitischer Maßnahmen, die in ihrer Gesamtheit zum ersten Male eine staatliche A., wenn auch in dem vorhin umgrenzten Sinne, darstellen. Zu ihnen gehören Zuweisungen von Ackerland, planmäßige Lebensmittelversorgung durch Getreideeinfuhr, Getreidespenden (A. Boeckh, Die Staatshaushaltung der Athener 1³ [1886] 274ff), Sorge für Invalide u. Erwerbsunfähige (ebd. 308ff), für Witwen u. Waisen gefallener Krieger (G. Busolt, Griech. Staatskunde 2³ [1926] 1220), unentgeltliche ärztliche Behandlung (Hermann aO. 4³ [1882] 358; Th. Meyer-Steineg, Arzt u. Staat im Altertum: Festschrift Walther Judeich [1929] 142/59), Ausstattung armer Bürgertöchter, Entlohnungen an verdiente Bürger (Boeckh aO. 313ff), Vergütungen für Richter, Theatergelder (θεωρικά). Daß viele dieser Unterstützungen freilich nach Wert u. Wirkung um so fragwürdiger werden mußten, je mehr sie später zu politischen Zwecken ausgenutzt wurden, zeigt die Kritik eines Demosthenes u. Aristophanes (Lallemand 1, 73/100). — In ihren gesellschaftlich-politischen Grundbegriffen u. Einrichtungen steht die im römischen Reich entwickelte A. der attischen nahe, unterliegt seit Mitte des 2. Jh. vC. auch selbst zunehmend griechischem Einfluß u. vertritt wie jene den westlichen Typ sozialpolitischer Unterstützung der wirtschaftlich schwachen Staatsbürger. Auch hier entspringt alle Hilfeleistung, wenn man das dem mendicus gereichte u. als sittliche Leistung kaum beachtete Almosen beiseite läßt, einem ausgeprägten Gerechtigkeitssinn, in dem sich die altrömischen Grundtugenden der fides, virtus, pietas (K. Meister, Die Tugenden der Römer [1930] 6ff) miteinander verbinden. Nüchtern-

sachlich, ohne jede karitative Absicht, betätigt ihn auch der Römer als Freund unter Verwandten u. Freunden, als Bürger gegenüber Vaterland u. Staat. Dem griechischen εὖ ποιεῖν entspricht das benefacere, der εὐποιία die beneficentia (Cicero), der es an großzügiger liberalitas bei den zahlreichen inschriftlich bezeugten Schenkungen u. bei großen Katastrophen (Tac. ann. 4, 63) nicht fehlt. Darum wiederum keine Verknüpfung mit Religion u. Kult, wie Tert. (apol. 42) u. Ambros. (ep. 18, 16) hervorheben, u. erst in den collegia tenuiorum der Kaiserzeit (Marquardt 3², 140ff) eine auf Feste, Begräbnis u. Gedächtnisfeier beschränkte soziale Vereinstätigkeit. Dagegen eine schon früh begonnene u. bis in die Kaiserzeit des 4. u. 5. Jh. in gewaltigem Ausmaße fortgesetzte Versorgung durch Überweisung von Land aus den Eroberungskriegen, Kornverteilungen (frumentationes; Marquardt 2², 114ff; PW 7, 1, 122ff), Stützung des Lebensmittelmarktes (PW 1, 2316ff: *annona), Beihilfen u. großartige Stiftungen für Unterhaltung u. Erziehung von Kindern im Rahmen der augusteischen Bevölkerungspolitik (Marquardt 2², 141ff; PW 1, 1484ff: alimentarii pueri et puellae; Laum 1, 112f; Lallemand 1, 162/66). Was einst Athen begann, wurde hier in gewaltigstem Umfange ausgebaut. Aber auch die einseitige Unterordnung unter staatliche Interessen tritt in Rom in der Spätzeit noch krasser zutage (Senecas Urteil über die Getreidespenden: benef. 4, 28, 2) als in Athen u. läßt eine Wohlfahrtspflege außerhalb des politischen Bereichs überhaupt nicht aufkommen. Wohl lockert die in den beiden vorchristl. Jhh. sich anbahnende geistige Wandlung den Boden langsam auf. Durch den griech. Stoiker Panaitios angeregt behandelt Cicero (offic.) zum ersten Male auch sittliche u. soziale Fragen. Die nationale Verengung weicht dem Ideal der humanitas. Catos ehedem gerühmter römischer Härte wird die misericordia der Athener entgegengestellt (Fr. Marx, Zur Geschichte der Barmherzigkeit im Abendlande [1917]). Clementia u. benignitas erscheinen unter den Tugenden, die zu rühmen auch am Grabe eines Römers sich ziemt. Die hospitalitas schließt auch den fremden Armen nicht mehr aus. Aber selbst die humanitas der Philosophen (Cicero, Stoa) war zu liebeleer (Lact. inst. 6, 10,11: falsae virtutis specie capti misericordiam de homine sustulerunt), um eine neue A. aufzubauen, als der Träger der alten, der römische Staat, zusammenzubrechen begann. Diese neue Aufgabe fiel dem Christentum zu

B. Christlich. I. Vorkonstantinisch. Ungeachtet ihres äußeren Zusammenhanges mit dem AT, dessen Erbe die judenchristliche Gemeinde vermittelt, u. vereinzelter Berührung mit der Antike, steht die A. des Christentums von Anfang an auf völlig neuem Boden. Ihr Lebensquell ist die von Jesus nicht nur gelehrte, sondern auch vorgelebte Gottes- u. Bruderliebe (1 Joh. 3,16), ihr Arbeitsfeld das in die Welt gekommene neue Gottesreich (Mt. 4, 23; W. Lütgert, Die Liebe im NT [1905]). Sie ist, von allen irdischen Gewalten befreit, aufs neue in die religiöse Gemeinschaft eingebettet, wie keine andere zuvor, u. den Armen im weitesten Umkreis menschlicher Not zugewandt, ohne jede Trübung u. Begrenzung durch soziale, nationale u. politische Voreingenommenheit. Die *κοινωνία* der Jünger, die Christengemeinde, wird ihr Träger, u. die von ihr Betreuten sind vor allem die Glaubensgenossen, wenn sie auch für alle eine offene Hand haben sollte (Gal. 6, 10), u. sich in schweren Zeiten nie der allgemeinen Not verschlossen hat (Pont. v. Cypr. 9; Euseb. h. e. 9, 8). Den Vorstehern der Urgemeinde in Jerusalem werden die ersten Gaben für die ‚Armen der Heiligen' (Röm. 15, 26) übergeben (Act. 2, 44f; 4, 34/37). Dem einzelnen soll dadurch nichts von seinen Liebespflichten abgenommen werden; erst später war Anlaß, dieses Mißverständnis abzuwehren (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 21, 6). Persönliche, im stillen geübte Wohltätigkeit, in deren Dienst auch die christl. Frau von Anfang an stand (Act. 9, 36) u. tätig blieb (Tert. adux. 2, 4), ist der Prüfstein echter Jüngerschaft (Joh. 13, 34f) u. muß noch für lange Zeit der mannigfachen Aufgaben sich annehmen, die das Evangelium (Mt. 25, 34ff) erneut in den Liebeswerken zusammenfaßte u. weitergab (Arist. apol. 15, 7/9). Jedoch die Sorge für die auf fremde Hilfe angewiesenen Witwen macht nach atl. Vorbild (Jac. 1, 27) schon die erste Gemeinde zu ihrer eignen Sache u. gibt sie nicht mehr aus der Hand (Herm. vis. 2, 4, 3; mand. 8, 10; Joh. Chrys. sacerd. 3, 16). Hier nimmt die kirchliche A. ihren Anfang. Die Betreuung (*διακονία*: Act. 6, 1) der Witwen wird Veranlassung zur Bestellung der ersten beauftragten Helfer (Act. 6, 1/6). Die *τράπεζα*, bei der anfangs noch die Zwölfe selbst aufwarteten, kündet eine der schlichtesten u. sinnvollsten Formen urchristlicher Armenliebe, die Agape, an, die schon 1 Cor. 11, 20ff die erweiterte Form eines die Begüterten mit den Dürftigen einträchtig vereinenden Mahles angenommen hat (*Liebesmahl). Ihre Bedeutung für die A. bleibt bestehen, wie auch die Frage nach ihrer Beziehung zur Eucharistie entschieden werden mag (LThK 1, 122/24), u. welche

Schatten über ihrem Bilde liegen mögen (Tert. iei. 17 gegenüber apol. 39 u. ux. 2, 4; Clem. Alex. paed. 2, 4, 3). Bis zur Mitte des 2. Jh. ist dann auch der zweite u. bedeutungsvollste Schritt vollzogen: die organische Verbindung der A. mit der Liturgie u. den Ämtern der Kirche. Im Gemeindegebet des 1. Clemensbriefes (59, 4) u. in den Fürbitten fast aller östlicher Liturgien (Jak.-Lit. 55 Brightm.; Mark.-Lit. 126f Br.; Chrys.-Lit. 363 Br.; Basil.-Lit. 408 Br.; Euchol. Serap. 5, 7/9 Funk) haben die Armen u. Kranken ihre Stelle gefunden, die Glaubensbrüder in der Gefangenschaft u. Knechtschaft, die Reisenden zu Lande u. auf dem Meere, die Witwen u. Waisen wiederum an bevorzugter Stelle (Const. Ap. 4, 1; 8, 10). Der arca (Tert. apol. 39), dem corban (Cypr. op. et eleem. 15; Const. Ap. 2, 36, 8), übergibt für sie alle beim sonntäglichen Gottesdienst jeder Gläubige sein Scherflein (Justin. apol. 1, 67, 5), eine Ehrenpflicht für jeden, der den Tag des Herrn zu feiern gekommen ist (Cypr. op. et eleem. 15). Auf den Altar sogar, von dem alle empfangen, sollen in der oblatio auch alle ein Opfer für die Armen niederlegen (Iren. haer. 4, 18, 6; Const. Ap. 3, 4, 2; 8, 10, 12; 8, 13, 3. 17), damit von dort aus die ‚Gnade u. Menschenfreundlichkeit des Herrn‘ sie ernähre (Euseb. h. e. 6, 43). Wennschon später diese Oblationen auf bestimmte Gaben beschränkt u. in der Ostkirche im Pastophorion niedergelegt wurden, tadelt doch noch Caesarius v. Arles diejenigen, die ohne Entschuldigung dem Opfer mit leeren Händen beiwohnen (serm. ed. Morin 13, 2; 14, 3; 19, 2 u. ö.). Das alles wird auf christl. Seite als so neu u. eigenständig empfunden, daß schon Tertullian (apol. 39) scharf den Trennungsstrich gegenüber den römischen collegia tenuiorum zieht, deren Einfluß wohl zuweilen überschätzt worden ist (Bolkestein 345; Leclercq: DACL 3, 1, 600). Die Leitung der kirchlichen A. liegt von jeher in der Hand des Bischofs (Ign. ad Polyc. 4; Justin. apol. 1, 67; Herm. sim. 9, 27, 2; Cypr. ep. 5, 1; 41, 1; Const. Ap. 2, 26, 4; 3, 3, 2), der Gott allein darüber Rechenschaft schuldet. Seine Helfer sind neben den Presbytern die Diakone, deren Mitarbeit um so wichtiger wird, je mehr mit der Gemeinde die Zahl der Armen wächst u. die Verwaltung des Armengutes den Bischof belastet (Polyc. ad Phil. 6, 1; Cypr. ep.5, 1; Pont. v. Cypr. 13; Const. Ap. 2, 28, 6; 2, 44, 3. 4; 3, 19, 1. 7). Als διάκονος (Rom. 16, 1) hat schon Paulus auch die Frau in die Gemeindearbeit aufgenommen: die ältere, in der Erziehung der eigenen Kinder u. in guten Werken bereits bewährte Witwe (1 Tim. 5, 9ff), neben die seit Beginn des 2. Jh. in östlichen Kirchen die Jungfrau tritt (A. Kalsbach, Die altkirchl. Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen [1926]). Spuren ihrer Fürsorge für die weiblichen Armen u. Fremdlinge sind mehrfach, wenn auch nicht allzu häufig u. bald hinter anderen Funktionen zurücktretend, anzutreffen (Can. ap. eccl. 21; Clem. Alex. strom. 3, 6, 53; Const. Ap. 3, 19, 1; Joh. Chrys. hom. in ‚Vidua eligatur‘: PG 51, 323; Hieron. ep. 52, 5; vgl. J. Mayer, Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia: Florileg. Patrist. 42 [1938]). Den Umfang, den die kirchl. A. schon um die Mitte des 3. Jh. angenommen, bezeugt für die röm. Gemeinde Eusebius (h. e. 6, 43); die Größe der Opferwilligkeit für die afrikan. Kirche Cyprian (ep. 62, 3). Auch größere Sammlungen (Act. 24, 17; 1 Cor. 16, 1) fanden immer wieder bereitwillige Geber u. wurden später vielfach auch mit bestimmten Zeiten des kirchl. Jahres verknüpft (Cypr. ep. 62, 3. 4; Const. Ap. 4, 8, 4; Leo M. serm. de collectis 6/11). Paulus aber erzog frühzeitig die jungen Christengemeinden auch dazu, den Blick über die eigenen Nöte hinaus auf die Brudergemeinden hinzurichten u. ihnen durch Gebet, durch weitherzig geübte Gastfreundschaft (Rom. 12, 13) u. freigebige Unterstützung (Rom. 15, 26; 2 Cor. 8. 9) zu Hilfe zu kommen. Er legte dadurch den Grund zu jener ‚contesseratio hospitalitatis‘ (Tert. praescr. 20) u. großartigen gegenseitigen Unterstützung (Polyc. ad Phil. 1, 1; Clem. ad Cor. 1, 2, 4; Cypr. ep. 2, 2; 62, 3; 77, 3; 78, 3; Euseb. h. e. 4, 33; 7, 5; Basil. ep. 70), deren Bedeutung für das kirchliche Einheitsbewußtsein der altchristl. Epoche kaum überschätzt werden kann (Harnack, Mission 1[4], 200ff). In allen diesen Formen war es der größte Vorzug der altkirchlichen A. u. das Geheimnis ihres Erfolges, daß die straffe Zusammenfassung in der Hand der Gemeinde u. ihres Bischofs ihre Einheitlichkeit sicherte u. doch auch im letzten Gemeindemitglied durch selbstübernommene Opfer u. Werke, Segnung seiner Gaben u. Gebet der Armen für ihre Wohltäter das Bewußtsein lebendiger persönlicher Anteilnahme wachzuhalten wußte.

II. Nachkonstantinisch. Mit dem Übertritt der Kirche aus dem Zeitalter der Verfolgungen in die Friedenszeit fallen wichtige äußere u. innere Änderungen in ihrer A. zusammen. Die seit Beginn des 4. Jh. sich beschleunigende wirtschaftliche Zerrüttung u. Verarmung, verbunden mit dem Anschwellen der großstädtischen Gemeinden, die bald eine Aufteilung in Armenbezirke

u. Anlage von Armenlisten (Joh. Chrys. in Mt. hom. 66, 3; in 1 Cor. hom. 21, 7) notwendig machte, schufen eine Lage, die mit den bisherigen bescheidenen Mitteln nicht mehr zu meistern war. Schon hatten die Oblationen, noch früher die Agapen ihre Bedeutung verloren, wenn auch die letzteren noch für einige Zeit als Betätigung persönlicher Wohltätigkeit weiterlebten (Const. Ap. 2, 28; Caes. Arel. serm. 183, 5 Morin). Noch weit schwieriger wurde die persönliche Betreuung der Hilflosen. Weder das Haus u. valetudinarium des Bischofs, noch die Wohnung der Gemeindemitglieder konnte für die große Zahl der Fremden, Kranken u. Verwaisten ausreichen, die früher hier ihre Zuflucht gefunden hatten. So war es gewiß nicht nur die von den Vätern des 4. u. 5. Jh. so sehr beklagte Verminderung der christlichen Liebe, die auf eine teilweise Umgestaltung der A. hindrängte. Der Weg wurde beschritten durch Ansammlung eines vom Wechsel der Verhältnisse unabhängigen kirchlichen Armenvermögens, nachdem die konstantinische Gesetzgebung die Annahme von Vermächtnissen ermöglicht hatte, u. durch Errichtung von Häusern für die dringlichsten Aufgaben der geschlossenen Fürsorge (xenodochium, nosocomium, orphanotrophium, hospitium, hospitale). Mit der Fürsorge für die Fremden beginnend (*Gastfreundschaft), bald aber auch die Kranken, die Waisen (*Liebestätigkeit), die Altersschwachen u. Armen einbeziehend, haben sich diese neuen Einrichtungen kirchlicher A. schnell eingebürgert (Lallemand 2, 125/42). Im Osten (Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien) reichen sie bis in die Zeit Konstantins zurück; die Gründung der ‚neuen Stadt' des Basilius vor den Toren von Caesarea um 370 (Greg. Naz. in laud. Basilii 43, 63) wurde beispielgebend. Daß ähnliche Häuser bei heidnischen Tempeln dabei als Vorbilder von Bedeutung waren, ist unwahrscheinlich; dass es solche aber gab, ist vielleicht doch aus Julians Brief an Arsacius (84 [144 Bidez]) zu folgern, zumal auch das Wort ξενοδοχεῖον selbst vorchristlich ist (Bolkestein, 476ff; A. Hauck, Art. Wohltätigkeitsanstalten: Herzog-H. 21, 435/52). Im Westen entstehen im Kreise um Hieronymus die Hospize des Pammachius in Porto Romano (Hieron. ep. 66, 11; 77, 10) u. der Fabiola in Rom (Hieron. ep. 77, 6). Zur Zeit Gregors d. Gr. sind Xenodochien in Italien weit verbreitet (ep. 4, 24; 9, 35), bald auch in Spanien u. Gallien. Die Schattenseiten dieser Versachlichung u. Veranstaltlichung der A., deren Lebensader ehemals die persönliche Liebesübung war, ist schon den Vätern nicht entgangen (Basil. hom. in divites 8). Aber die Verbindung dieser neuen Heimstätten christlicher Nächstenliebe mit dem eben aufblühenden Asketen- u. Mönchtum, die schon ihren ersten großen Gründern vorschwebte (Basil. reg. brev. 155), eröffnete andererseits auch neue Möglichkeiten, die sich erst nach dem Zusammenbruch der Alten Welt voll auswirken sollten (Lallemand 2, 179/86).

H. Achelis, Das Christentum in d. ersten drei Jhh. 2 (1912) 72/79; ²(1925) 117/21. – H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (1939). – Harnack, Mission 1⁴ (1924) 170/220. – L. Lallemand, Histoire de la charité 1. 2 (1902/03). – B. Laum, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike (1914). – H. Leclercq, Art. Agape: DACL 1, 1, 775/848; Art. Charité: DACL 3, 1, 598/653; Art. Hôpitaux, Hospices, Hôtelleries: DACL 6, 2, 2748/2770. – W. Liese, Geschichte der Caritas (1922). – Fr. Nötscher, Biblische Altertumskunde (1940). – G. Ratzinger, Geschichte der kirchl. Armenpflege² (1884). – M. Rostovtzeff, Gesellschaft u. Wirtschaft (1930). – G. Uhlhorn, Die christl. Liebestätigkeit in d. alten Kirche (1882).

W. Schwer.

Armut I (Beurteilung der A.).

A. Vorchristlich. I. Griech.-römisch. Über die A. als soziale Erscheinung wird an dieser Stelle nicht gehandelt; im allgemeinen kann gesagt werden, daß man nach den Ursachen der A. nicht ernsthaft gefragt hat; so völlig verschiedene Persönlichkeiten wie Hesiod u. Jesus Sirach suchen sie in gleicher Weise entweder in den individuellen Eigenschaften des Armen, wobei sie als selbstverschuldet erscheint, oder sie beruhigen sich mit der Anschauung, daß, wie alles Bestehende, auch die A. von Gott gewollt ist, θεόσδοτος. — Das Urteil über die A. ist im allgemeinen auch bei den Völkern des Altertums das natürliche: der Reichtum wird hochgeschätzt, die A. als ein Unglück betrachtet. Eine nähere Prüfung ergibt aber, daß damit die Frage nicht erledigt ist: das Urteil über die A. zeigt soviel Seiten wie die A. selbst. Zunächst muß festgestellt werden, was für eine Gruppe der menschlichen Gesellschaft man bei jedem Volk unter den bei ihm gebräuchlichen Ausdrücken für ‚Arme' versteht. Als allgemeines Resultat haben diese Untersuchungen ergeben, daß man oft 2 wohl zu unterscheidende Gruppen mit demselben Ausdruck bezeichnet hat: 1. Menschen, die aus irgendwelchen Gründen nicht imstande sind, für ihren eigenen Unterhalt zu sorgen u. daher auf andere angewiesen sind, also diejenigen, an die wir bei Ausdrücken

wie Armenpflege denken; 2. Menschen, die nicht imstande sind, von dem Ertrag ihres Besitzes zu leben u. daher gezwungen sind, sich mit ihrer Hände Arbeit zu ernähren. In dem letztgenannten Fall ist das Urteil über A. fast identisch mit dem über *Arbeit. Die A. im erstgenannten Sinne wird einstimmig als ein Unglück betrachtet; Unterschiede in dem Urteil ergeben sich aber, wenn man die der A. beigemessenen Folgen in Betracht zieht. In Israel wird der Arme beklagt, weil er rechtlos u. der Unterdrückung der Reichen ausgeliefert ist, besonders weil jede Gewähr für eine unparteiische Rechtsprechung fehlt; das ganze AT ist voll von Klagen hierüber. Daneben hat sich in Israel eine Auffassung über das Armsein entwickelt, die wir bei keinem anderen Volk des Altertums antreffen. Im Anschluß an die (auch fur Ägypten nachgewiesene) Überzeugung, daß die Gottheit bei Übung ihrer Gerechtigkeit besonders die Armen beschützt, ist hier die Auffassung entstanden, wenigstens in bestimmten Kreisen, daß die Armen als Götter-Schützlinge offenbar auch besonders fromm seien. Arm u. unglücklich einerseits u. fromm andererseits werden Synonyma. Die Psalmen, die Causse nicht mit Unrecht ,l'œuvre du peuple, écrit par les pauvres pour les pauvres' nennt, liefern viele Beispiele für diese Gewohnheit. — Von einer Klage über die Rechtlosigkeit der Armen hören wir in Griechenland niemals; im Gegenteil ließe sich unschwer eine Reihe von Äußerungen zusammenstellen, aus denen man (übrigens mit Unrecht) schließen könnte, daß die Reichen eine Beute der Habsucht der Besitzlosen gewesen wären. Ebensowenig haben in Griechenland die Armen als die Schützlinge der Gottheit u. als besonders fromm gegolten. Umgekehrt treffen wir hier Anschauungen über Armut, welche im Urteil des Orients ganz oder fast ganz fehlen. Es wird ausgesprochen, daß die A. Gefahren mit sich bringt, die das Gefühl menschlicher Würde bedrohen (Hesiod. op. 317; Theognis 173ff). Gegen das Gefühl des Erniedrigtseins richtet sich der für diese Denkweise kennzeichnende Spruch von Delphi: εὐποροῦντα μὴ ὑπερήφανον εἶναι, ἀποροῦντα μὴ ταπεινοῦσθαι (Stob. 3 p. 114 H.). Daneben findet man bei vielen Staatstheoretikern die Einsicht, daß Armut Unzufriedenheit u. die Sucht nach Umsturz des Bestehenden weckt, νεωτερισμόν (Plato resp. 422a); ,die Armut erzeugt Aufruhr' erklärt Aristot. (pol. 1265b 12). Noch viel mehr verbreitet ist die Überzeugung, daß A. der Boden ist, auf dem alles Böse üppig wuchert. Der Mensch hat von Natur eine Neigung zum Guten, aber die A. zwingt ihn gegen seinen Willen zum Bösen (Theognis 386ff; CAF 2, 463. 28 Kock; ebd. 3, 182. 604). Vor Gericht in Strafsachen wird regelmäßig A. als Milderungsgrund geltend gemacht. Wahrscheinlich ist nie wieder in der Geschichte so unverblümt u. offenherzig die Überzeugung ausgesprochen worden, daß die A. der natürliche Nährboden ist für jede Form schlechten, verbrecherischen Handelns. Dennoch ist die Anschauung, die Reichen seien sittlichen Gefahren weniger ausgesetzt als die Armen, nicht allgemein verbreitet gewesen; auch der umgekehrten Anschauung, daß es schwer sei, wohlhabend u. doch sittlich gut zu sein, begegnet man, zweifellos meist außerhalb des Kreises der Vermögenden. Antisthenes, der Stifter der kynischen Schule, hat es verstanden, den Widerstreit dieser Auffassungen wenn auch nicht zu versöhnen, so doch durch eine tiefere Betrachtungsweise aufzuheben. Reichtum u. A., so predigt er, sind nicht Dinge ,im Hause', sondern ,in den Seelen' (Xen. symp. 4, 34 ff). Der wichtigste, köstlichste Besitz bestehe nicht in den materiellen Dingen, sondern in der Fähigkeit, sich mit dem zu begnügen, was zur Befriedigung der dringendsten Bedürfnisse ausreicht. Dann erwirbt man sich das herrlichste aller Dinge (τὸ ἁβρότατον κτῆμα), die ,Muße'. Man hat die Lehre der Kyniker oft als die Philosophie des Proletariats bezeichnet, sicher gilt dies fur ihre Ethik, soweit sie darin die ,Muße', bis dahin ein ausschließliches Vorrecht der besitzenden Klasse, in den Bereich auch der Besitzlosen zu bringen suchten. Diese ihre Ethik war es auch, die in bewußtem Gegensatz zu der herrschenden Auffassung die A. als einen günstigeren Nährboden für Rechtschaffenheit ansah als den Reichtum. Diese unnatürliche Auffassung war nur dadurch möglich, daß ihre Verkünder den gewaltigen Unterschied zwischen der unfreiwilligen A. des besitzlosen Bauern oder Handwerkers u. der freiwillig u. aus Überzeugung geübten Einfachheit des Philosophen übersahen. — Wohl unter dem Einfluß der griechischen Auffassung von der entsittlichenden Wirkung der A. hat sich die gleiche Anschauung auch in der römischen Welt durchgesetzt u. dort, entsprechend dem praktischen Sinn der Römer, zu einer bestimmten Behandlung gewisser Formen von Verbrechen geführt. Plutarch teilt uns mit, in welcher Art mit den von Pompejus besiegten Seeräubern verfahren ist. P. ,erwog, daß der Mensch von Natur kein wildes Tier oder asoziales Geschöpf ist u. von seinen ursprünglichen Anlagen abweicht u. damit in Widerspruch kommt, wenn er schlecht wird u. durch Verän-

derung seiner Umgebung u. Lebensweise wieder gezähmt werden kann, wie doch sogar Tiere unter dem Einfluß einer sanfteren Diät ihre Wildheit u. Widerspenstigkeit ablegen; darum beschloß er, die Männer von der See nach dem Land zu bringen, sie daran zu gewöhnen, in Städten zu leben u. so in ihnen die Lust an einem ehrlichen u. anständigen Leben zu erwecken' (Plut. Pomp. 28, 2ff) Wahrscheinlich enthält dieser Bericht das älteste bekannte Beispiel eines Versuchs, das Verbrechen, anstatt es zu bestrafen, mittels sozialer Maßregeln der Gesundung zuzuführen und ihm damit für die Zukunft vorzubeugen. Dieser Versuch war nur möglich in einer Welt, wo man die Not der A. als die soziale Wurzel der Kriminalität scharf erkannt hatte.

II. Altes Test. Das AT stellt fest: ‚An Armen wird es nie im Lande fehlen' (Dtn. 15, 11), u. gibt die Lösung der darin liegenden Aufgabe durch die in der antiken Welt einzigartige religiös-sittliche Forderung: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst' (Lev. 19, 18). ‚Zwar sollte es keinen Armen bei dir geben, da der Herr dich reichlich segnet . ., wenn du nur auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, hörst u. alle die Gebote, die ich dir heute gebe, genau beobachtest' (Dtn. 15, 4f), aber die unvollkommene Gesetzeserfüllung durch den Menschen, die Sünde, Ungerechtigkeit (Job 24, 1/12; Sir. 13, 3: ‚Der Arme erleidet Unrecht u. muß dazu noch flehen'), Trägheit (Prov. 6, 6/11: ‚Geh zur Ameise, Fauler, . .'; 10, 4; 13, 4; 19, 15; 20, 4. 13; 21, 25; 24, 30/4; 28, 19; Eccl. 10, 18), Habgier (Sir. 13, 19: ‚Wie die Wildesel der Wüste die Beute der Löwen sind, so sind die Armen die Weide der Reichen') u. Genußsucht (Prov. 21, 17; 23, 21: ‚Säufer u. Schlemmer verarmen, u. Schläfrigkeit kleidet in Lumpen'; Sir. 18, 33; 19, 1) wird immer wieder Armut schaffen. Im tiefsten Grunde ist Armut (wie Reichtum) Gottes Fügung, zur Strafe, zur Bewährung (Job; Tob.; 1 Sam. 2, 7: ‚Arm u. reich macht der Herr, er erniedrigt wie er erhöht'; Prov. 10, 22; 22, 2; 29, 13; Sir. 11, 14: ‚Glück u. Unglück, Leben u. Tod, Armut u. Reichtum kommen vom Herrn'). So ist der Bettler eine tägliche Erscheinung im Volksleben (Prov. 21, 26: ‚Den ganzen Tag wird gebettelt, gebettelt'; Sir. 40, 29), Trümmerstätten sind seine Behausung (Ps. 109 [108], 10), sein Mantel ist seine einzige Schlafdecke (Ex. 22, 25f; Dtn. 24, 12f). Not ist des Armen ständiger Gast (Sir. 31, 4), Vereinsamung sein Schicksal (Prov. 14, 20; 19, 4. 7; Sir. 13, 21). Oft begegnet er auf seinen Bittgängen Hartherzigkeit (Prov. 18, 23) u. antwortet mit Fluchen (Prov. 28, 27; Sir. 4, 5. 6). Selbstverständlich fehlt auch nicht der unverschämte (Sir. 40, 30) u. der stolze Bettler (Sir. 25, 2). ‚Des Reichen Habe ist seine feste Stadt; der Armen Verderben ist ihre Armut' (Prov. 10, 15; das Grauen der Armut: Job 24, 3/12). Daher ‚lieber sterben als betteln. Das Leben eines Menschen, der nach fremdem Tische hinblickt, kann nicht als Leben gelten' (Sir. 40, 29; 41, 2; Bettlerlos als Fluch angewünscht: Ps. 109 [108], 10). — Armenrecht ruht in Gottes Händen (das Gebet des Armen Sir. 35, 13/24; Job 5, 15; Ps. 74 [73], 21; als Kennzeichen des Messiasreiches Ps. 72 [71], 2. 4. 12/14; Is. 11, 4), der jedes Unrecht als ihm selbst angetan (Prov. 14, 31; 17, 5) rächen wird (Prov. 21, 13; 22, 16. 23; Ez. 16, 49f). Wie seine Gerechtigkeit u. Barmherzigkeit über die Bedrängten wacht (Ex. 22, 23. 26), so gehören auch im Menschen beide Tugenden zusammen (Tob. 14, 11: ‚Haltet eure Kinder dazu an, daß sie Gerechtigkeit u. Wohltätigkeit üben!'; Ps. 112 [111], 9: ‚Der Gerechte spendet reichlich. Er gibt den Armen. Sein rechtliches Walten bleibt immerdar'; Prov. 21, 21: ‚Wer nach Gerechtigkeit u. Barmherzigkeit strebt, erlangt Leben, Gerechtigkeit u. Ehre'; 21, 26; Ez. 18, 5. 7). — Israel hat den Besitz als Gottesgabe hochgeschätzt, ohne gegen seine Schattenseiten blind zu sein, u. das Los des Armen ist nie ein beneidenswertes gewesen, aber ‚gut ist der Reichtum, an dem keine Schuld klebt. Schlimm ist die Armut nach dem Urteil des Gottlosen' (Sir. 13, 24). Wertvoller als Reichtum ist die Heimat (Sir. 29,22), Gesundheit (Sir. 30, 14), Ehrlichkeit (Prov. 19, 1. 22; 28, 6), Friede (Prov. 17, 1), Weisheit (Eccl. 4, 13; Sir. 10, 30f), Gottesfurcht (Sir. 10, 21: ‚Der Ruhm des Reichen u. Angesehenen wie auch des Armen ist die Furcht des Herrn'; Prov. 15, 16; Tob. 4, 23: ‚Wir führen zwar ein armes Leben. Aber wir besitzen einen großen Reichtum, wenn wir Gott fürchten, jede Sünde meiden u. Gutes tun'). Der Weise betet: ‚Gib mir nicht Armut u. Reichtum! Laß mich genießen mein Stücklein Brot! Sonst könnte ich, wäre ich satt, dich verleugnen u. fragen: Wer ist der Herr?, oder wäre ich arm, könnte ich zum Diebe werden u. mich am Namen meines Gottes vergreifen' (Prov. 30, 8f).

B. Christlich. I. Neues Test. usw. Israels Gesetz der Liebe hat sich nicht auf seiner Höhe gehalten, das lehrt die Kritik Jesu am Almosen. Indem er das Liebesgebot aus der völkischen Beengtheit, die es in Israel entsprechend seiner

besondern Aufgabe annehmen mußte, zu universaler Bedeutung erhebt, es verankert in der Gottesliebe (Mt. 22, 37/40; Mc. 12, 29/31; Lc. 10, 27ff), so daß der nicht in Wahrheit Gott Vater nennen kann, der nicht alle Glieder der Gottesfamilie in brüderlicher Liebe mitumfaßt, als dieser Liebe Vorbild u. Maß Gottes (Lc. 6, 36: ‚Seid barmherzig [οἰκτίρμονες], wie euer Vater barmherzig ist!') u. seine eigene Liebe (Joh. 13, 34: ‚Ein neues Gebot gebe ich euch: Ihr sollt einander lieben, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander liebt') bestimmt, hat er das Grundgesetz seines Reiches in Wahrheit neugestaltet. Die Verwirklichung dieses Reiches ist der alles beherrschende Gedanke. Jesus steht dem Reichtum nicht feindlich gegenüber, aber insofern dieser so oft als Herr des Menschen, als Mammon, die Gott entgegengesetzte Macht darstellt, erfährt er schärfste Verurteilung. Wer dazu berufen wird, muß wie Christus u. seine Apostel auf allen Besitz verzichten können (der reiche Jüngling: Mt. 19, 16/22; Mc. 10, 17/22; Lc. 18, 18/23). Im NT ist nicht nur die Religion der Liebe, sondern auch ein Armutsideal grundgelegt, die eine der Wurzeln des späteren Mönchtums. Idealismus u. anfangs auch die Erwartung des nahen Weltendes ließ den Besitz geringschätzen. ‚Wenn ihr in die unvergänglichen Güter euch teilt, um wieviel mehr in die vergänglichen?' (Did. 4, 8; Barn. 19, 8; vgl. Röm. 15, 27). Der Christ wohnt hier auf Erden gleichsam in einer fremden Stadt. ‚Darum siehe zu: Da du in der Fremde weilst, erwirb dir nur den ausreichenden Lebensbedarf u. halte dich bereit, damit du, wenn der Fürst dieser Welt dich wegen des Ungehorsams gegen sein Gesetz hinausjagen will, seine Stadt verlassen u. in deine Vaterstadt kommen kannst. Kaufet euch je nach Vermögen anstatt der Äcker bedrängte Seelen,.. u. verwendet euren Reichtum u. allen Besitz, den euch der Herr gegeben hat, für solche Äcker u. Häuser' (Herm. sim. 1). Der Reiche u. der Arme sind der Ulme u. dem Weinstock zu vergleichen. Wie die Rebe des Baumes als Halt bedarf u. so auch die unfruchtbare Ulme Frucht trägt, so verrichtet der Arme sein Gebet, in dem er reich ist u. das ihm Gott verliehen; dies gibt er als Entgelt dem Herrn, der ihm geholfen hat. Und der Reiche gibt gleicherweise den Reichtum, den er vom Herrn empfangen hat, ohne Bedenken dem Armen (ebd. sim. 2; vgl. Commod. instr. 1, 30). Im Gesicht vom Turmbau passen die weißen rundlichen Steine erst dann in das Bauwerk, nachdem sie kantig behauen sind; ‚so können auch die Reichen in dieser Welt nur dadurch für den Herrn brauchbar werden, daß ihnen der Reichtum beschnitten wird' (ebd. vis. 3, 6).

II. Kirchenväter. Iren. spricht haer. 4, 30 vom Auszug Israels aus Ägypten als dem Typus des Aufbruchs des neuen Gottesvolkes aus dem Heidentum. Wer daraus einen Vorwurf ableitete, daß Israel auf Gottes Befehl die Kostbarkeiten der Ägypter mitgehen ließ, aus denen sogar das Zelt in der Wüste gemacht worden ist, verkennt, daß dann auch beim christlichen Aufbruch niemand gerettet werden kann; denn auch hier folgt einem jeden ein großer oder kleiner Besitz, der irgendwie aus dem Heidentum stammt. Er ist ein Heuchler, wenn er nicht die Konsequenz zieht. ‚Wenn also der, welcher dir dies vorhält u. sich seiner Erkenntnis rühmt, sich abgesondert hat von der Gemeinschaft mit den Heiden u. gar nichts Fremdes an sich trägt, sondern schlechthin nackt u. barfuß u. ohne Haus im Gebirge wandelt, wie einige von den Tieren, die sich nur von Kräutern nähren, dann wird man es ihm verzeihen, weil er eben unsere Lebensbedürfnisse nicht kennt.' Ob Irenaeus diese Folgerung nur gedacht (das Wahrscheinlichere) oder ob er von solchen Extremisten gewußt hat, jedenfalls rückt er sehr deutlich von ihnen ab. ‚Was immer wir noch als Heiden von der Ungerechtigkeit erworben haben, das verwenden wir als Gläubige zum Nutzen des Herrn u. werden gerechtfertigt.' Weder schließt der Reichtum an sich vom Himmelreich aus, noch garantiert es die Armut (Clem. Alex. qu. div. salv.). Beide müssen nicht Hindernisse sein (ebd. 15, 5: ‚Die äußeren Güter sind es nicht, die Schaden bringen'; protr. 10, 105, 2: ‚Denn dem, der nach der Erkenntnis Gottes trachtet, steht nichts im Wege, nicht Mangel an Bildung, nicht Armut [πενία], nicht Unberühmtheit, nicht Besitzlosigkeit [ἀκτημοσύνη]'), sie können es sein (paed. 3, 35, 1: Vergleich des Reichtums mit einer Schlange; strom. 4, 31, 5: ‚Denn nicht nur aus dem Reichtum u. aus dem Ruhme u. der Ehe, sondern auch aus der Armut erwachsen für den, der sie nicht ertragen kann, unzählige Sorgen'; vgl. 4, 21, 1). Entscheidend ist immer der Geist, der rechte Gebrauch, die Tugend: wie es einen wahren u. einen falschen Reichtum gibt, so auch eine wahre u. falsche Armut; qu. div. salv. 16, 3: ‚Wer Vermögen u. Gold u. Silber u. Häuser als Gottes Gaben besitzt u. Gott, der es gegeben hat, damit zum Wohl der Menschen dient u. sich dessen bewußt ist, daß er all dieses mehr seiner Brüder als seiner selbst wegen besitzt (vgl. 13, 1), u. Herr seines Vermögens, nicht ein Sklave seines Besitzes ist u.

ihn nicht in seinem Herzen trägt u. ihn nicht zum Ziel u. Inhalt seines Lebens macht (vgl. strom. 2, 22, 4; 4, 31, 1), sondern immer auch ein edles u. göttliches Werk zu vollbringen sucht u. fähig ist, wenn er einmal seiner Güter beraubt werden sollte, auch ihren Verlust mit Gemütsruhe zu ertragen ebenso wie den Überfluß an ihnen: wer alle diese Eigenschaften hat, der wird von dem Herrn selig gepriesen u. arm im Geiste genannt, würdig, ein Erbe des Himmelreiches zu werden, nicht ein Reicher, der das Leben nicht gewinnen kann'; 18, 5: ,So kann auch ein Mittelloser, dem es am Nötigsten zum Leben fehlt, als berauscht von seinen Leidenschaften erfunden werden, u. einer, der an Schätzen reich ist, als nüchtern u. arm an Lüsten, gläubig, verständig, rein, zuchtvoll'; strom. 6, 99, 5: ,Wahrer Reichtum besteht in dem Überfluß an den tugendhaften Taten, die wahre Armut aber in dem Mangel an weltlichen Begierden'; 7, 81, 4/7: das Ideal für den Gnostiker. Von den Kirchenvätern vertreten, nicht als einzige, Basilius, der die erschütternden Bilder der Armut (hom. 5, 4) u. des Hungers (hom. 7,7) wie das Protzentum des Neureichen (hom. 6, 2. 4) gezeichnet hat, u. Ambrosius den Gedanken, daß jedes Privateigentum gegen die Natur sei u. nur auf Anmaßung u. Habsucht beruhe (Bas. hom. 5, 7; Ambr. off. min. 1, 132; comm. in Lc. 7, 124. 246f). Das Ergebnis dieser hohen Anschauungen künden uns die bekannten Zeugnisse der Apologeten (Arist. apol. 15, 7f; 16, 2; Diogn. 5; 10; Athenag. suppl. 11; 32: ,Je nach dem Alter betrachten wir daher die einen als Söhne u. Töchter, andere behandeln wir wie Brüder u. Schwestern, die Älteren ehren wir wie Väter u. Mütter'; Min. Fel. Oct. 9, 2; 31, 8; Tert. apol. 39, 7/11). — Zum Ganzen *Soziallehren.

Bauke, Art. A. (Kirchengeschichtl.): RGG I², 551 f. – H. Bolkestein, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939). – H. Bruppacher, Die Beurteilung der Armut im AT (1924). – A. Causse, Les ,Pauvres d'Israel' (Straßb. 1922). – H. Greeven, Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa u. im Urchristentum (1935) 62/112. – E. Lohmeyer, Soziale Fragen im Urchristentum (1921). – W. Nowack, Die sozialen Probleme in Israel (1892). – O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Literatur (1908). – J. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter (1907) 49/61. – S. auch die Lit. bei Armut II.

A I: *H. Bolkestein*†; A II u. B: *A. Kalsbach.*

Armut II (freiwillige). Freiwillige Besitzlosigkeit als Form der Askese findet sich bei verschiedenen Völkern u. Religionen.

A. Nichtchristlich. I. Orientalisch. Im Brahmanismus ist nach der Lehre der Upanišads das Lebensprinzip des Menschen (atman) gleich dem Weltprinzip (Brahma), u. die Anhänger dieser Lehre begehren nicht mehr irdischen Besitz, sondern werden zu šramanas, Bettlern bzw. besitzlos lebenden Mönchen. Ebenso verließ Gautama (Buddha) die Welt, um in völligem Verzicht auf Besitz sich der Askese zu weihen, u. ein Teil seiner Anhänger lebte zunächst vereinzelt, später in Genossenschaften als bhiksus (Bettler).

II. Griechisch. In Griechenland waren vielfach philosophische Erwägungen für die freiwillige Besitzlosigkeit bestimmend. So sagte sich Anaxagoras völlig von seinem Vermögen los, um sich der Betrachtung der Natur zu widmen (Diog. L. 2, 3 [7]; Plato Hipp. mai. 283A), ließ seine Ländereien unbebaut liegen (Plut. Pericl. 16). Demokrit legte auf Besitz keinen Wert (frg. 40. 77 Diels), verbrauchte sein Vermögen für Forschungsreisen (Diog. L. 9, 35f. 39; vgl. Orig. c. Cels. 2, 41). Sokrates lebte sehr einfach u. wollte durch Bedürfnislosigkeit der Gottheit nahe kommen (Xen. mem. 1, 2, 1; 6, 1/10; Plato symp. 174A. 269B; Plato Phaedr. 3; apol. 26). Besonders feierte die kynische Schule die Besitzlosigkeit. Schon Antisthenes beschränkte sich in der Kleidung auf einen alten Mantel (Diog. L. 6, 13). Sein Schüler Diogenes v. Sinope erklärte, daß Tugend nicht in einer reichen Stadt u. einem reichen Hause wohnen könne (Stob. 4, 31, 88), begnügte sich mit dürftiger Kleidung, wohnte im Freien oder in einem Faß (Diog. L. 6, 20/23; 43; Orig. c. Cels. 2, 41) u. lebte vielfach vom Bettel (Diog. L. 6, 26. 46. 49. 62 u. ö.). Sein Schüler Krates verschenkte sein Vermögen, machte sein Landgut zur Schafweide u. warf sein bares Geld ins Meer (Diog. L. 6, 87; Orig. c. Cels. 2, 41; comm. in Mt. 3, 19, 28; Philostr. v. Apoll. 13, 2; Hier. ep. 58, 2: nec putavit se simul posse et virtutes et divitias possidere). Seine Lebensweise teilte seine Gattin Hipparchia (Diog. L. 6, 97). An Krates schloß sich die Stoa an. Zeno fand sich nicht nur mit dem Verlust seines Vermögens ab (Sen. tranqu. an. 14, 3: iubet me fortuna expeditius philosophari), sondern rühmt auch öfters die Armut (Sen. brev. v. 25, 1; ad Helv. 12, 1 u. a.). — Von der spätzeitlichen Philosophie zeigen Neupythagoreismus u. Neuplatonismus in der Frage der Besitzlosigkeit mehr religiösen Einschlag. Die Pythagoras zugeschriebene Lehre, daß Freunden alles gemeinsam sei (Diog. L. 8, 10), wurde von den späteren Biographen zum Verzicht auf eigenen

Besitz in Gütergemeinschaft gedeutet (Jambl. 69, 32) u. besonders Apollonius v. Tyana als religiöses Ideal Besitzlosigkeit zugeschrieben (Philostr. v. Apoll. 1, 34: ὦ θεοί, δοίητέ μοι σμικρὰ ἔχειν καὶ δεῖσθαι μηδενός; 1, 13. 21. 35. 36; 2, 41; 8, 7). Auch die Biographie des Plotinus von Porphyrius rühmt gelegentlich die Besitzlosigkeit.

III. Römisch. Gedanken über Besitzlosigkeit finden sich besonders bei den Vertretern der späteren Stoa: Seneka, Epiktet, Mark Aurel (Sen. ad Helv. 10, 11; 11, 1; ad Lucil. 18, 12: incipe cum paupertate habere commercium; Epict. frg. 10: ἀνέχου καὶ ἀπέχου; M. Aur. 1,3; 6, 30), ohne daß jedoch (ebensowenig wie aus den Theorien über ursprüngliche Gütergemeinschaft u. Nichtberechtigung des Privateigentums) Folgerungen für die Praxis gezogen wurden.

IV. Israelitisch. Das palästin. Judentum weist wohl auf die Gefahren des Reichtums hin, bezeichnet aber im allg. einen mittleren Besitz als das Beste (Prov. 30, 8). Dagegen betonten im hellenistischen Judentum manche Strömungen die Besitzlosigkeit, so die vom Pythagoreismus beeinflußte Sekte der Essener, die eine Art Gütergemeinschaft hatten (Flav. Jos. ant. 18, 1, 5) u. von denen Philo sagt (qu. omn. prob. lib. sit 76. 77): μόνοι γὰρ ἐξ ἁπάντων σχεδὸν ἀνθρώπων ἀχρήματοι καὶ ἀκτήμονες γεγονότες, u. ebenso der Philosophenverein der Therapeuten, die ihre Habe Verwandten u. Freunden überließen (Philo v. cont. 1).

B. Christlich. I. Jesus. Jesus hat die Hingabe des Besitzes an die Armen verbunden mit seiner Nachfolge als höchstes Ideal der Vollkommenheit, aber die Besitzlosigkeit nicht als Bedingung für die Zulassung zum Gottesreich bezeichnet (Mt. 19, 16/24; Mc. 10, 17/22; Lc. 18, 18/23). — Unter ironischer Berufung auf Mt. 19, 23f konfisziert später Julian das Eigentum der arianischen Kirche in Edessa (ep. 115 p. 196 Bidez).

II. Apostolische Zeit. Wie Jesus warnte auch Paulus vor den Gefahren des Reichtums (1 Tim. 6, 9f), mahnte zur Genügsamkeit (1 Tim. 6, 8), forderte aber nicht völligen Verzicht, sondern geistige Unabhängigkeit von Besitz u. rechte Verwendung, besonders für Wohltätigkeit (1 Cor. 7, 29/31; 13, 3). Ähnlich die übrigen ntlichen Schriften. Die Hingabe der Güter von seiten Besitzender in der Urgemeinde in Jerusalem, deren Mitglieder ‚alles gemeinsam hatten' (Act. 2, 44/7; 4, 32/5), war eine durch eschatologische Erwartung verstärkte Auswirkung des Enthusiasmus der Urkirche, nur unter einfachen Verhältnissen möglich, freiwillig u. nicht allgemein (Act. 5, 1/10; 4, 36f; 12, 12 u. a.). Zu Unrecht haben später die Ebioniten ihre Armutspraxis darauf zurückgeführt (Epiph. haer. 30, 17, 2).

III. Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte. Sie haben mehrfach Besitzlosigkeit empfohlen, doch durchweg Besitz vorausgesetzt (vgl. Herm. sim. 1, 6. 8. 9; vis. 3, 6, 5; sim. 9, 30. 31; Iren. haer. 4, 13. 2. 3; 18, 2). Clem. Al. (qu. div. salv.) bezeichnet zwar den Besitz nicht als Eigentum, anerkennt einen Verzicht in Hinsicht auf das ewige Leben, rügt aber einen solchen im Sinne von Anaxagoras u. hält Eigentum für notwendig. Schärfer tritt Origenes für Besitzlosigkeit nach den Worten Christi u. dem Beispiel der Urgemeinde ein (comm. in Mt. 15, 14. 15). Ähnlich Cyprian (laps. 11; op. et el. 7). Laktanz tadelt die Art des Güterverzichts Demokrits u. verteidigt Privateigentum (inst. 3, 23; 7, 1). An Beispielen der Besitzlosigkeit fehlt es in dieser Zeit nicht. Nach Euseb. h. e. 3, 37 verschenkten schon im 2. Jh. viele ihr Vermögen an die Armen. So verfuhr auch Cyprian (v. 2; Hier. vir. ill. 67), wenn auch nur zum Teil. Origenes löste sich vom irdischen Besitz (Eus. h. e. 6, 3). Ähnlich Gregor der Wundertäter (Greg. Nyss. v. 28 [PG 46, 920f]) u. Marcion gab einen Teil der Kirche (Tert. adv. Marc. 4, 4; praescr. 30). — Von den Kirchenvätern u. altchristlichen Schriftstellern wurden besonders Anaxagoras, Demokrit, Antisthenes, Diogenes u. Krates als Beispiele der freiwilligen Armut hervorgehoben (Clem. Al. qu. div. salv. 11, 4; Orig. c. Cels. 2, 41; Hieron. ep. 58, 2; 66, 8; 71, 3; adv. Jovin. 2, 9; comm. in Mt. 3, 19. 28).

IV. Häretiker. Häretische Kreise machten die Besitzlosigkeit zur Pflicht. So, abgesehen von Gruppen, die Gütergemeinschaft vertraten (Ps.Clem. recogn. 10, 5; die Gnostiker Karpokrates u. Epiphanes: Clem. Al. strom. 3, 2), namentlich die Apotaktiten oder Apostoliker, die Eigentum völlig verwarfen (Epiph. haer. 61).

V. Mönchtum. Seit dem 4. Jh. prägt sich die Besitzlosigkeit als höherer Grad der Tugend schärfer aus. Bezeichnend sind folgende Stellen: Athan. v. Ant. 2 (der Einsiedler Antonius wird durch Mt. 19, 21 zu seinem Beruf geführt); Greg. Nyss. beat. or. 1, 5; Hier. ep. 66, 8: si vis perfectus esse . . non tibi imponitur necessitas . . vende, non partem substantiae . . sed universa, quae habes; Aug. ep. 157, 4; 211, 5; Aug. civ. Dei 18, 54 (vgl. ep. 211, 5) über die paupertas voluntaria der Urgemeinde. Von in der Welt lebenden Asketen zuweilen u. von Eremiten meist geübt (Paulus v. Theben: Hier. v.

Pauli 6; 17), erhielt die freiwillige Armut des einzelnen durch die Gütergemeinschaft Organisation im Coenobitentum. Schon die Regel des Pachomius setzt Verzicht auf Besitz voraus (v. Pach. 16; 17 [ASS mai. 3, 301f]; Reg. Pach. interpr. Hier. 49: propriam contemnere facultatem; 81: nemo habeat in domo et in cellula praeter ea, quae in commune monasterii lege praecepta sunt; 106; Bas. reg. fus. 8; 9; reg. brev. 2; 85; 205; Nil. Ancyr. ad Magnam de volunt. paup.). In den Klöstern des hl. Martinus wurde ebenfalls Besitzlosigkeit geübt (Sulp. Sev. v. Mart. 10: nemo ibi quicquam proprium habebat); ebenso in den Gründungen Cassians (Cassian. inst. coen. 4, 3/5; 13/15: ne verbo quidem audeat quis dicere aliquid suum; 7, 9. 21. 24; coll. patr. 1, 6. 7; 3, 6/8; vgl. ferner Caesar. Arel. reg. mon. 1/3; reg. virg. 4. 27. 40). Entscheidend wurden Beispiel u. Regel des hl. Benedikt (Greg. M. dial. 2 prolog.; Bened. reg. 33; vgl. 55). – Zu IV u. V: *Apotaxis BII u. *Askese.

E. Bickel, Das aszetische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus u. Augustinus: NJb 37 (1916) 437/74. – A. Bigelmair, Zur Frage des Sozialismus u. Kommunismus im Christentum der ersten 3 Jhh.: Festgabe A. Ehrhard (1922) 73/93. – O. Dittrich, Geschichte der Ethik 1/2 (1926). – M. v. Dmitrewski, Die christl. freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jh. (1913). – F. Hauck, Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit u. Geld (1921). – R. v. Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage u. des Sozialismus in der antiken Welt 1/2[3] (1925). – O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchlichen Literatur (1908). – S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 1/3 (1904. 1913. 1938). – J. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter (1907). – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933). – H. Strathmann, Geschichte der frühchristl. Askese bis zur Entstehung des Mönchtums 1 (1914). – E. Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen = Gesammelte Schriften 1 (1912). – M. Viller u. K. Rahner, Aszese u. Mystik in der Väterzeit (1939). – O. Zoeckler, Askese u. Mönchtum 1/2 (1897). *A. Bigelmair.*

Arnobius lebte in Sicca Veneria in Africa Proconsularis u. lehrte dort Rhetorik. Nach seiner plötzlichen Bekehrung zum Christentum schrieb er gegen 300 auf Wunsch seines Bischofs hastig ein großes Werk ‚adversus nationes', worin er mit Ungestüm die heidnische Religion bekämpfte. – A. kennt das Christentum, dessen Verteidigung er übernimmt, schlecht. Er spielt kaum auf das NT an; Juppiter wird in seinem Werk viel häufiger genannt als Christus. Dem AT erteilt A. ohne Umschweife den Laufpaß, ohne es freilich zu kennen (3, 12): neque quisquam Iudaeicas in hoc loco nobis opponat et Sadducaei generis fabulas, tamquam formas tribuamus et nos deo: hoc enim putatur in eorum litteris dici et velut re certa atque auctoritate firmari: quae aut nihil ad nos attinent nec ex aliqua portione quicquam habent commune nobiscum, aut si sunt ⟨ut⟩ creditur sociae, quaerendi sunt vobis altioris intellegentiae doctores, per quos possitis addiscere, quibus modis conveniat litterarum illarum nubes atque involucra relaxare. Der Gott, an den er glaubt, ist ein geistiger Gott ohne Empfindung, der sich um nichts in der Welt kümmert (1, 17; 6, 2; 7, 5. 36 usw.); man sieht deutlich, daß A. hier von der Philosophie, insbesondere von Epikureern beeinflußt ist. Die Seele ist nicht von Gott geschaffen, denn sie ist unvollkommen; aus Vollkommenem kann aber nur Vollkommenes hervorgehen. A. beruft sich hier auf die Autorität Platos (2, 36): ille divinus multa de deo digna nec communia sentiens multitudini in eo sermone ac libro cui nomen Timaeus scribit . . . Plato ist einer der bevorzugten Lehrmeister des A.; er zitiert ihn häufig u. erwähnt den Menon (2, 24), Phaidon (2, 7. 34), Politikos (2, 13), Theaitet (2, 7. 13), ferner ‚commentaria', in denen Plato von diluvia et conflagrationes mundi handle (1, 8). Dennoch ist A. kein Platoniker. Seine Bildung, obwohl ziemlich unfertig, verdankt vieles dem Stoizismus; so lehrt A. die Körperlichkeit der Seele, vertritt die stoische Definition der Erkenntnis; der Geist ist in seinen Augen eine tabula rasa, auf der die Eindrücke von außen sich einprägen. Bemerkenswert ist, was A. über die *Seele sagt: sie ist mediae qualitatis, d. h. ein Mittelding zwischen Göttlichem u. Stofflichem (2, 14. 31); sie wird nicht von den Eltern erzeugt, werde auch, wie Christus ausdrücklich lehre, nicht vom rex maximus, d. i. von Gott selbst geschaffen, sondern von einem zum Hofe des himmlischen Imperators gehörigen Mittelwesen (2, 36); die Seele ist nicht absolut unvergänglich, aber ebensowenig absolut vergänglich, sie erlangt die vitae aeternitas durch Gottes Gnade (2, 32. 34. 65; über den hier zutage tretenden epikureischen u. neuplatonischen Einfluß vgl. Röhricht). – A. ist besonders interessant wegen seiner Polemik gegen den Polytheismus, wenngleich er dabei viel von Älteren entlehnt. Er zitiert nicht wenige Autoren: Cicero, Lukrez, Varro, Cornificius, Cincius, Manilius, Piso, Aelius, Granius. Er gefällt sich darin, ihre auseinandergehenden Meinungen zu notieren (2,38.

39); so erinnert er daran, daß es nach Ephoros nur 3 Musen gibt, nach Mnaseas 4, nach Myrtilus 7, nach Krates 8 u. nach Hesiod 9 (2, 37). Diese Gelehrsamkeit stammt nicht aus erster Hand. Seine Kenntnis der Mythologie schöpft A. aus Varro, bei ihrer Widerlegung ist er zB. von Tertullian u. Clemens Alex. abhängig. Besonders scheint A. den Cornelius Labeo, den er übrigens nicht nennt, benutzt zu haben; das legt der Vergleich seines Buches mit bestimmten Stellen bei Augustinus u. Macrobius nahe, wo Labeo ausdrücklich zitiert wird. Immerhin ist diese Abhängigkeit nicht strikt bewiesen, u. es bedarf hier noch weiterer Untersuchungen. Die Bedeutung des A. liegt vor allem in der Fülle der Auskünfte, die er über die heidnischen Sagen u. über Einzelheiten aus den antiken Kulten beibringt. Über die Mysterien von Eleusis handelt 5, 29f, über die des Dionysos 5, 19, über die Mysterien der Kybele u. des Attis 5, 6/7. 17; über den Kult der Magna Mater von Pessinus 7, 49. Bemerkenswert ist, daß A. in den heidn. Göttern nicht wie die anderen Väter Dämonen sieht, sondern Götter niederer Ordnung, die ihre Existenz u. ihr Wesen vom christl. Gott haben; vorsichtig fügt A. hinzu: ‚wenn sie uberhaupt existieren‘ (1, 28; vgl. 3, 2f; 7, 35).

R. Agahd, M. Terenti Varronis antiquitatum divinarum lib. 1, 14, 15, 16 = JbKlPh Suppl. 24 (1898) 1/220. – K. Boehm, De Cornelii Labeonis aetate (1913). – A. J. Festugière, La doctrine des ‚uiri noui‘ sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobe: Mémorial Lagrange (Paris 1940) 97/132. — H. B. Francke, Die Psychologie u. Erkenntnislehre des A. (1878). – F. Gabarrou, Arnobe, son œuvre (Par. 1911); Le Latin d'A. (Par. 1921). – Geffcken, Apol. 287/90. – H. Hagendahl, La prose métrique d'A. (Göteborg 1936). – G. Kettner, Cornelius Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius (1877). – W. Kroll, Die Zeit des Cornel. Labeo: RhMus NF 71 (1916) 309/57; Arnobiusstudien: RhMus NF 72 (1918) 62/112. – E. Löfstedt, Arnobiana (Lund 1916); mit weiteren Literaturangaben. – K. Meister, Studien zu Arnobius: SbM 1908, 5. – P. Monceaux, Histoire littér. de l'Afrique chrétienne 3 (Par. 1906) 241/86 – A. Röhricht, Die Seelenlehre des A. nach ihren Quellen u. ihrer Entstehung untersucht (1893); De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore (1892). – F. Tullius, Die Quellen des A. im 4., 5. u. 6. Buch (1934).

G. Bardy.*

Arrabon (ἀρραβών) s. Arrha.

Arrha. A. Römisch. I. Das auf dem Wege uber Griechenland nach Rom gekommene Rechtswort a. ist semitischer Herkunft u. bezeichnet in seinem Ursprungsgebiet wie auch im griechischen Recht (ἀρραβών) eine durch Anzahlung oder Hingabe von Schmuckstücken bewirkte Sachhaftung für die Erfüllung vermögensrechtlicher Verträge, insbesondere des Kaufes. Im römischen Recht, das den formlosen Kauf schon durch den Konsens der Parteien verpflichtend werden ließ, schwächte sich die haftungsbegründende a. ab zu einem sichtbaren Beweis der erfolgten Einigung, zum argumentum emptionis et venditionis contractae (Gai. inst. 3, 139). Doch bleibt der Grundgedanke des Einsatzes, der Garantie soweit lebendig, daß a. auch im römischen Sprachgebrauch, besonders bei den Nichtjuristen, die Bedeutung Unterpfand behalten und auch mit pignus im Ausdruck wechseln konnte (Plaut. most. 645 vgl. mit 978; Ter. heaut. 603; Gell. 17, 2, 21). — II. Ganz unabhängig von der kaufrechtlichen a. tauchen im Verlöbnisrechte (*Verlobung) der christlichen Kaiserzeit seit dem J. 380 (Cod. Theod. 3, 5, 10. 11; 3, 6, 1) die arrhae sponsaliciae (ἀρραβὼν μνηστείας) auf; sie werden vom Bräutigam in der Form einer Geldzahlung oder als goldener *Ring der Braut gegeben mit der Maßgabe, daß bei ungerechtfertigtem Bruch des Verlöbnisses der Bräutigam sie verliert, die Braut sie aber mit dem Vierfachen, seit Cod. Just. 5, 1, 5 (472) mit dem Doppelten des empfangenen Wertes zurückerstatten muß. Dieses Arrhalverlöbnis steht in scharfem Gegensatz zum formlosen, haftungsfreien u. daher ohne Vermögenseinbuße lösbaren Verlöbnisse der vorkonstantinischen Zeit. Die scheinbar dagegensprechende Paulusstelle Dig. 23, 2, 38 pr. ist längst als interpoliert erkannt. Das unerwartete Auftreten der a. sponsaliciae ist nur zu erklären als Einbruch einer primitiveren Rechtskultur. Während das römische Recht schon seit Jhh. nur mehr die Konsensehe kennt, zeigen die a. sponsaliciae unverkennbar die Züge der orientalischen Kaufehe. Im babylonischen, im biblischen u. noch im talmudischen Recht gibt es eine durch den Bräutigam erfolgende vollständige oder teilweise Zahlung des Brautpreises (tirhatum u. mohar), die funktionell der Verlöbnisarrha entspricht, indem sie die Lösung des Verlöbnisses an den Verlust bzw. die doppelte Rückstellung des Empfangenen bindet. Dieselbe Gestaltung eines Verlöbnisses mit ἀρραβών begegnet im syrisch-römischen Rechtsbuch (L. 91; P. 45, 46; R. 1, 33; 2, 57; Arm. 58; Ar. 56) u. ist seit dem 4. Jh. offenbar zur Rechtsform des Verlöbnisses im Volksrecht des Ostens geworden. Urkundliche Belege sind allerdings nur für das 6. Jh. vorhanden: PMasp. 67006 u. CPR 30. Die volksrechtlich eingestellte

isaurische Ekloge (1, 1) kennt überhaupt nur das Arrhalverlöbnis, während das klassische Verlöbnis durch formlosen Konsens in den justinianischen Rechtsbüchern u. ihren byzantinischen Umgestaltungen ein nur theoretisches Dasein führt.

B. Christlich. I. In der christlichen Gedankenwelt kommt der kaufrechtlichen a. begreiflicherweise keine besondere Bedeutung zu. Nur der übertragene Sinn von a. = Unterpfand wird von Paulus, der von der profanen Rechtssprache gerne Gebrauch macht, zur Verdeutlichung herangezogen: 2 Cor. 2, 21; 5, 5; Eph. 1, 14 (O. Eger, Rechtsgeschichtliches z. NT [1919] 39; vgl. Behm). Unter seinem Einflusse verwenden auch die Kirchenväter a. in bildlichem Sinne. Nachweise bei Volterra 2, 639; ThesLL 2, 632. — II. Hingegen war die Verlöbnis-A., wie das syrisch-römische Rechtsbuch zeigt, eine im Rechtsleben des Oriens Christianus verbreitete Einrichtung; sie kommt auch bei christlichen Schriftstellern syrischer, griechischer u. lateinischer Sprache (Belege bei Volterra 2, 628f) bedeutend früher vor als im Cod. Theod. Ihre Aufnahme in das römische Recht kann daher nur unter dem Einflusse des Christentums auf die nachdiokletianische Kaisergesetzgebung erfolgt sein. Bezeichnenderweise wird bei den erwähnten Autoren für das dem griechischen u. römischen Recht fremde Institut nicht ein in den orientalischen Rechten dafür üblicher Ausdruck, sondern arrha bzw. ἀρραβών verwendet. Damit soll wohl nicht an den juristischen Begriff der Kaufarrha angeknüpft werden, sondern an die untechnische Bedeutung der a. Beweisend für diese Entwicklung sind folgende Stellen: Tert. apol. 6: obpignorare pronubo anulo; P. Sulp. Sev. ep. 2, 12 (CSEL 1, 241): sponsaliorum pignoribus subarrhare; PsAmbr. ep. 34: anulo subarrhare. Auch im Cod. Theod. 3, 3, 11 (380) u. noch in der von Justinian interpolierten Form von Cod. Theod. 3, 6, 1 = Cod. Just. 5, 7, 1 ist das Schwanken zwischen pignus u. a. sponsaliciae nachweisbar. Fraglich bleibt, ob das Bindeglied zwischen den orientalischen Rechten u. dem Cod. Theod. nur in der Rechtssitte der Christen des Ostreiches zu suchen ist oder auch in einem jüdisch beeinflußten Ritual der kirchlichen Verlöbnisbenediktion. Gegen letztere, von Volterra vertretene Annahme spricht der Umstand, daß die Verlöbnisarrha schon zu Beginn des 4. Jh., die kirchliche Einsegnung der Verlöbnisse in der Ostkirche aber erst seit dem 8. Jh. (Theophan. p. 444 B.) nachweisbar ist, der ἀρραβὼν μνηστείας in den Euchologien gar erst im 10. Jh. begegnet (Herman 94f). Die völlige Umgestaltung des römischen Verlöbnisrechtes im kirchlichen Sinne erfolgte eben erst in mittelbyzantinischer Zeit. — Vgl. *Depositum B.

J. Behm, Art. ἀρραβών: ThWb 1, 474. – F. Brandileone, Die subarrhatio cum anulo: Dt. Ztschr. f. Kirchenr. 10 (1901) 311/21. – G. Cornil, Die arrha im justin. Recht: SavZ 48 (1928) 51/87. – M. Grattier, Arrhes dans les fiançailles: Dict. de droit canon. 1 (1935) 1050/3. – E. Herman, Schließung der Verlöbnisse: Analecta Gregoriana 8 (1935) 79/107. – P. Koschaker, Zur Geschichte d. a. sponsalicia: SavZ 33 (1912) 383/416. – E. Volterra, Studio sull' a. sponsalicia: Riv. ital. per le scienze giurid. 2 (1927) 581/670; 4 (1929) 3/33; 5 (1930) 155/254.

A. Steinwenter.

Arrhenotelie s. Mannweiblichkeit.

Artemis. A. Nichtchristlich. Name: Ἄρτεμις (ionisch, attisch), Ἄρταμις (dorisch, äolisch). – Nach dem homerischen Hymnos auf den delischen Apollon ist A. als dessen Zwillingsschwester in Ortygia, ‚der Wachtelstätte', geboren; über dessen Lokalisierung war man schon im Altertum nicht einig. Einzelne griech. Dichter identifizierten diese Stätte mit Delos. Kern, Rel. 1, 103, glaubt, daß ein märchenhafter Ort gemeint ist. Dagegen vermutet Wilamowitz, Gl. 1, 324, daß das echte Ortygia von J. Keil: JhÖInst 21/22 (1932) 113/9 in der Nähe von Ephesos schon festgestellt worden sei. Möglich, daß im lydischen Artimis die Urform des göttl. Namens steckt (vgl. E. Littmann: Sardis 6, 1 [1916] 35); daher meint Wilamowitz, aO., daß A. kleinasiatischen Ursprungs sei. Hingegen tritt M. Nilsson, Minoan-Mycenaean Religion (Lond. 1927) 435f. 438 auf Grund einer Reihe von minoischen Denkmälern für ihre ägäische Herkunft ein (vgl. auch Ch. Picard, Éphèse et Claros [Par. 1922] 452f. 501). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist A. in ihrem Kern eine Göttin der animalischen u. menschlichen Fruchtbarkeit, die schon frühe in Austausch mit den wesensverwandten Gottheiten *Demeter, *Hekate, *Dionysos u. anderen geriet u. durch die Verbindung mit *Apollon ihren Wirkungskreis erweiterte (vgl. Wilamowitz, Gl. 1, 182; 2, 147f; Nilsson, Minoan-Mycenaean Rel. 433f, Feste 181_2). — Als Göttin der animalischen Fruchtbarkeit ist A. Herrin u. Beschützerin der Wildtiere u. ihrer Brut (vgl. πότνια θηρῶν: Il. 21, 470) u. erinnert so an die kleinasiatische Meter (vgl. Wilamowitz, Gl. 1, 187; Kern, Rel. 1, 104). Darum gehören ihr auch die Berg- u. Waldreviere u. wird sie zur Göttin der Berge u. Wälder (vgl. die Beinamen **Ἀκρία**, Κορυφαία, Ὀρεία, Νεμεδία u. ä.) u. der **Jagd** (vgl. die Beinamen Ἀγρότα, Ἀγροτέρα, **Ἐλαφη-**

βόλος, Κυναγία, Τοξοφόρος, Ἰοχέαιρα, Θηροκτόνος u. ä.). In der letzteren Eigenschaft war ihr der Hirsch als das edelste Wild heilig, womit ihr Beiname Ἐλαφία bzw. Ἐλαφαία in Zusammenhang steht. — Der Jagdgöttin nahe verwandt ist die Kriegsgöttin. Deswegen schwuren die athenischen Epheben bei A., dem Vaterlande bis zum letzten Blutstropfen zu dienen; A. erhielt daher die Beinamen Νικηφόρος, Εὔκλεια u. ä. Bekanntlich wurden ihr 500 Ziegen für den Sieg bei Marathon geopfert. — Daß unter ihrem Schutze auch die Vögel u. die Fische standen, erhellt unter anderem aus dem Bilde auf einer boiotischen Vase, wo über dem Kopf der Göttin ein Vogel u. auf ihrem Chiton ein großer Fisch zu sehen sind (vgl. P. Wolters: EphArch 1892, 221, Taf. 10, 1). Daher trägt A. den Beinamen Ὀρτυγία nach dem ihr hl. Vogel, der im Frühling zu den Küsten u. Inseln Griechenlands zurückkehrt, u. galt sie unter den Beinamen Ἀσπαλίς, Δίκτυννα u. ä. als Göttin der Fischerei. In dieser Eigenschaft hat sicher A. eine in Fischgestalt verehrte, uralte Göttin abgelöst (vgl. Kern, Rel. 1, 107). — Die Herrin der Wildtiere durfte auch Zähmerin derselben werden. Daraus erklärt sich ihre Funktion als Göttin der Haustiere u. der Viehzucht, worauf uns die Beinamen Ἡμερασία, Κναγία, Ταυροπόλος, Εὐρίππα, Βουπόλος u. ä. führen. — Als Göttin der menschlichen Fruchtbarkeit behütet A. die kleinen Menschenkinder u. die heranwachsende Jugend. Deswegen sind ihr die Beinamen Κουροτρόφος, Παιδοτρόφος, Φιλοπάρθενος, Φιλομεῖραξ u. ä. u. das Ammenfest Τιθηνίδια eigen. Dadurch wird sie aber auch zur Göttin der Hochzeit u. der Entbindung, woher sie die Beinamen Λυσιζώνη, Ἰφιγένεια, Λεχώ, Λοχεία u. ä. trägt. Darum verwandeln sich wieder die Namen der sonst selbständig waltenden Geburtsgöttinnen Εἰλείθυια u. Ἑκάτη in Beinamen der A. A. wird so besonders Schirmerin der kleinen Mädchen, die zu Müttern heranwachsen sollen. Als solcher kommt ihr Schönheit u. Jungfräulichkeit zu, wie die Beinamen Ἁγνή, Καλλίστη, Κόρα, Παρθένος u. ä. zeigen. Die Alten waren deswegen geneigt, den Namen der Göttin von ἀρτεμής, ‚unverletzt, heil', abzuleiten (vgl. Wilamowitz, Gl. 2, 418). Die göttliche Jungfrau geriet in heftigen Zorn, als sie erfuhr, daß ihre arkadische Jagdgenossin aufgehört hatte, jungfräulich zu sein, u. zögerte nicht, sie in eine Bärin zu verwandeln. Sonst pflegt die Göttin mit ihrem unsichtbar u. plötzlich wirkenden Bogen diejenigen zu töten, die sich ihren Zorn zugezogen haben, u. so wird sie zur Todesgöttin. Vor allem sind Frauen ihre Opfer. Daher wird sie Il. 21, 483 als λέων γυναιξίν charakterisiert. — Als Göttin der menschlichen Fruchtbarkeit hatte A. Anspruch sogar auf Menschenopfer, wenn sie Nachwuchs verliehen hatte. Ersatz dafür bietet die Geißelung der Knaben in Sparta am Altar der A. Ὀρθία. So erklärt sich wohl auch am besten der athenische Brauch, wonach junge Mädchen vor der Hochzeit mehrere Jahre der A. Βραυρωνία auf der Akropolis dienten u. Bärinnen hießen. Auch die Iphigeniensage geht auf die grausame Sitte des Menschenopfers im Kulte der A. zurück. Übrigens opferte man ihr die Erstlinge der Herden, vor allem aber wilde Tiere, wie Bären u. Eber, um ihre Huld zu erwerben. Daher stellen einige Gelehrten die dorisch-äolische Form des göttlichen Namens Ἄρταμις mit ἀρταμεύς, ἄρταμος, ἀρταμεῖν zusammen u. deuten denselben als ‚Schlächterin' (vgl. Wilamowitz, Gl. 1, 181. 324; Kern, Rel. 1, 105f. 101). — Durch die Abhängigkeit der animalischen u. menschlichen Fruchtbarkeit vom Wachsen u. Gedeihen wird A. akzessorisch zur Göttin vegetativer Fruchtbarkeit u. tritt so in Austausch mit *Demeter, *Dionysos u. anderen Göttern. Als solche gilt sie unter dem Beinamen Λαφρία für εὐδαίμων u. βαθύπλουτος u. fordert von dem Segen, den sie dem aitolischen Feldbesitzer gewährt, Ernteopfer, θαλύσια (vgl. Il. 9, 533). Der Göttin der Vegetation ist der Baumkult eigen, worauf die Beinamen Δαφναία, Δρυμονίη, Κεδρεᾶτις u. ä. hinweisen. — Da die Vegetation ohne Feuchtigkeit nicht gedeihen kann, so muß A. zur Göttin von Sümpfen, Quellen (auch Heilquellen) u. Flüssen werden. Daher die Beinamen Ἑλεία, Λιμναία, Ποταμία, Λουσία, Θερμαία. Jedenfalls feiert Hor. carm. 1, 21, 5 sie als amnium domina. In dieser Eigenschaft sind ihr Fische heilig. — Als Spenderin vegetativer Fruchtbarkeit u. nährender Feuchtigkeit faßt A. in ihrem Wesen alle *Nymphen zusammen, die auf Fluren u. Bergen, in Wäldern u. Quellen hausen. Daher bilden die Nymphen ihr Gefolge. Sie stürmt mit ihnen u. führt ihren Reigen im Tanze (vgl. Nilsson, Feste 181). Als Führerin der Nymphen bekommt sie die Beinamen Ὡρεία, Ἐνδίαγρος, Ὑμνία, Βρομία u. ä. — A. muß als wirkliche Schirmerin des menschl. Nachwuchses nicht nur für dessen Geburt u. Ernährung, sondern auch für Abwendung jedes seinen Lebensweg bedrohenden Übels sorgen. So tritt sie in den apotropäischen Wirkungskreis des *Apollon ein. Dadurch wird sowohl ihre Verbindung mit dem letzteren, als auch der Austausch der Beinamen der beiden Gottheiten begreiflich. In apotropäischer Eigenschaft erscheint A. als Göttin des

Draußen, die vom Menschen das außerhalb seines Hauses ihm begegnende Übel abwehren kann (vgl. Wilamowitz, Gl. 1, 177. 180). Hierher gehören die Beinamen der A. 'Ενοδία, 'Εφοδία, 'Αγεμώ, 'Ηγεμόνη, Προθυραία, Προπυλαία, Φωσφόρος (d. h. die Fackeltragende), 'Αγοραία u. ä., wodurch sie sich als eine Weg u. Steg, Handel u. Marktverkehr sichernde Göttin erweist. In weiterem Anschluß an Apollon erstreckt sich die Gewalt der A. als Göttin des Draußen auch auf das Meer u. die Schiffahrt, wie die Beinamen Παραλία, 'Εκβατηρία, Εὐπορία, Λιμενόσκοπος u. ä. zeigen. Auch das Opfer in Aulis bezeugt diese Seite ihres Wesens. Endlich verbringt A. wie Apollon einen Teil des Jahres im Lande der Hyperboreer (vgl. Daebritz: PW 9, 258/79). — Am spätesten tritt die Bedeutung der A. als Mondgöttin hinzu, wovon in der Zeit des Epos noch keine Spur zu finden ist. Die Verehrung der A. als Mondgöttin war die natürliche Folge der Gleichsetzung des Apollon mit der Sonne u. wurde durch die Assimilation der Hekate an A. besonders gefördert. — Den glänzendsten u. mächtigsten Kult genoß die A. von Ephesos, die unter dem Einfluß der kleinasiatischen Meter als πολύμαστος, ‚vielbrüstig', aufgefaßt wurde. Ihr Heiligtum zeichnete sich durch seine Pracht u. Größe aus u. galt als das erste oder zweite der Weltwunder. A. von Ephesos wurde als Herrin der Wildtiere, als Göttin der Jagd, als Schirmerin der Stadt u. der Schiffahrt geehrt. Außerdem wurde sie als Göttin der Jungfrauen mit Tänzen, Prozessionen u. Opfern hochgefeiert. Daher mußten ihre Priesterinnen Jungfrauen sein. Vgl. Bürchner: PW 5, 2807/13; Jessen: PW 5, 2753/71; H. Thiersch, Artemis Ephesia = AbhG 3. F. 12 (1935). Die Verbreitung des Kultes der ephesischen Artemis in Kleinasien auf Grund der Münzen veranschaulicht die Karte bei W. Weber: Probleme der Spätantike (1930) 81 Abb. 13.

B. Christlich. Die große Bedeutung der A. v. Ephesos in der Zeit des Unterganges der heidnischen Religion erhellt schon aus den Worten des Silberschmiedes Demetrios, daß ihr ganz Asien u. der ganze Erdkreis einen Kult erweise, den die Predigt des Apostels Paulus zu untergraben drohe (Act. 19, 27). So erscheint die ephesische A. als große Feindin der neuen Religion. Dadurch erklärt sich die frühchristliche Legende, die ihren Tempel durch das Gebet des Apostels Johannes zerstört werden läßt (AAA 2, 1, 170). Natürlich galt bei den Christen A., wie dies auch mit den übrigen heidnischen Göttern der Fall ist, als ein böser Dämon (vgl. Clem. Al. protr. 2, 41. 2; Dölger, ACh. 3, 161). Daher geschieht die Beschwörung in einem jüd.-christl. Fluchplättchen nicht nur durch das Zeichen Gottes u. Salamons, sondern auch durch dasjenige der domna Artimix (vgl. AnnInst 1846, 216; ILCV 2388 adn.). Nach Tat. or. ad. Gr. 8, 7 treibt A. auch Zauberei. — Der Kult der A., in welchem ein Fisch als Opfergabe den Mittelpunkt der liturgischen Feier bildete, konnte leicht durch die christl. Predigt überboten werden, indem sie dessen Sprache redete u. ihr eigenes Mysterium als den Fisch bezeichnete (vgl. Dölger, Ichth. 2, 546). Über angebliche Menschenopfer an A. vgl. Tat. or. ad Gr. 29, 1. Über die Beziehungen des Kultes der hl. Thekla zur kleinasiatischen Artemis vgl. V. Schultze, Altchristl. Städte u. Landschaften 2, 2 (1926) 244 f. — Ein Überbleibsel des vom Christentum überwundenen Kultus der Göttin bietet wohl das im Metzer Amphitheater gefundene Grabplättchen, das neben dem Christusmonogramm einen Fisch u. darüber einen Hirsch aufweist, insofern der A. auch das letztere Tier heilig war (Dölger, Ichth. 2, 371).

J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten (1907), Register s. v. Artemis. – M. Nilsson, History of Greek Religion (Lond. 1925); Rel. 1, 451/71. – Preller-Rob. 1, 296/335. – Schreiber, Art. Artemis: Roscher 1, 558/608. – E. Sittig, De Graecorum nominibus theophoris. Diss. Halle (1911) 58/69. – Wernicke, Art. Artemis: PW 2, 1336/1440. *D. Detschew.*

Artemisia s. Beifuß.

Artes liberales s. Enkyklios Paideia.

Artotyritae (‚Käsebrötler': Jacoby 543), eine merkwürdige orientalische Sekte, welche die Häresiologen gerne mit dem Montanismus in Verbindung bringen. Sie wird erstmals bei Epiph. pan. 49 (Holl 241, 20) erwähnt: ‚Die Quintillianer, auch Pepuzianer genannt, u. jene, die man Artotyriten u. Priscillianer nennt, werden zu den Kataprhygiern (anderer Name für die Montanisten) gerechnet u. sind aus ihnen hervorgegangen, obwohl sie sich in gewisser Weise davon unterscheiden.' Am Ende seiner Notiz über die Kataphrygier heißt es: ‚Man nennt sie Artotyriten, weil sie bei ihren Mysterienfeiern Brot u. Käse verwenden. Auch Filastr. haer. 74 (Marx 26), zwischen 385 u. 391 schreibend, widmet ihnen einige Zeilen: ‚Es gibt dann noch jene, die in Galatien Artotyriten genannt werden. Sie opfern Brot u. Käse u. nicht das, was die katholische u. apostolische Kirche bei der gottesdienstlichen Feier darbringt.' Augustinus, der Epiph. u. Filastr. in seinem um 428 verfaßten liber haeres. benützt, fügt eine interessante Einzelheit hinzu, die ohne Zweifel einer

persönlichen Deutung entspringt (28 [PL 42, 30]): ‚sie opfern Brot u. Käse unter dem Vorwand, daß die ersten Menschen ihre Opfer mit den Produkten der Erde u. der Schafherden bestritten hätten‘ (vgl. Gen. 4, 3f). Die A. werden noch erwähnt von Hieron. (comm. in Gal. 2, 2 [PL 26, 382]), von Isidor (orig. 8, 5, 22) u. schließlich, zu Beginn des 7. Jh., von Timotheus v. Konstantinopel (recept. haer.: PG 86a, 69). — Die neuere Forschung hat sich vor allem wegen der Passio der Perpetua u. Felizitas mit den A. befaßt. In dem in dieser Passio enthaltenen persönlichen Bericht erzählt Perpetua eine ihrer Visionen: Nachdem es ihr gelungen ist, eine von einem Drachen bewachte u. mit allerlei Hindernissen versehene Leiter zu erklettern, befindet sie sich in einem großen Garten, in dessen Mitte ein alter Mann mit weißen Haaren von hoher Gestalt, gekleidet wie ein Hirt u. umgeben von Tausenden in weißen Gewändern, damit beschäftigt ist, seine Schafe zu melken. Er heißt Perpetua willkommen u. gibt ihr von dem Käse, mit dessen Zubereitung er beschäftigt ist, einen Bissen, den sie mit gefalteten Händen empfängt u. entzückt genießt, während alle Umstehenden Amen sagen (4 [37 Knopf-Krüger]). Man hat mit dieser Stelle die bei den Häresiologen bezeugte Verwendung des Käses bei den A. in Verbindung gebracht u. hat in der Vision der Perpetua eine ‚alte u. merkwürdige Bestätigung dieser Besonderheit‘ gefunden (J. Réville, Les origines de l'Eucharistie: RevHistRel 56 [1907] 22/5; P. Monceaux, Histoire litt. de l'Afrique chrét. 1 [Par. 1901] 80; Harnack 136). Wenn Perpetua in der Gestalt des Käses kommuniziert, war sie also, so schließt man, Artotyritin oder zumindest suchte der montanistische Redaktor der Passio unter dem Deckmantel dieser Vision den außerkirchlichen Gebrauch des Käses beim Abendmahl zu rechtfertigen. Indessen erscheint diese Schlußkette sehr zweifelhaft. Das Vorkommen der A. im Abendland ist nirgends bezeugt. Die ersten Texte, die diese Sekte nennen, gehören der 2. Hälfte des 4. Jh. an u. stimmen überein in ihrer Lokalisierung in Galatien u. den benachbarten Ländern, während die Passio zu Beginn des 3. Jh. in Nordafrika entstanden ist. Zudem fügen sich die Elemente der Vision Perpetuas so folgerichtig zusammen, daß nirgendwo Anlaß gegeben ist, eine besondere Tendenz vorauszusetzen: Christus zeigt sich Perpetua unter der Gestalt eines Hirten, eines dem christlichen Altertum vertrauten Symbols; dann aber ist es auch nicht erstaunlich, daß er sie mit der Milch seiner Schafe oder dem aus dieser Milch gemachten Käse erquickt (K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians [1907] 135_2). Hinzuzufügen wäre noch, daß auch der Zusammenhang von A. u. Montanisten keineswegs gesichert ist. Nach Timotheus v. Konstantinopel wären die A. Marcioniten gewesen, eine Angabe, die Th. Zahn sich unbedenklich zu eigen gemacht hat (Zahn 2, 436). — Zur kultur- u. religionsgeschichtlichen Einordnung der eigentümlichen Kultsitte der Artotyriten: *Käse (vgl. auch Eckstein, Harnack, Herd, Holl, Jacoby).

F. Eckstein, Art. Käse: Bächtold-St. 4, 1029/66. – A. von Harnack, Brot u. Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin = TU 7, 2 (1891) 136. 141. – E. Herd, Die Herstellung u. Verwertung von Käse im griech.-röm. Altertum. Progr. Thurgauische Kantonsschule 1917/8. – K. Holl, Volkssprachen in Kleinasien: Hermes (1908) 294. – A. Jacoby, Der Ursprung des Iudicium offae: ARW 13 (1910) 525/66. – P. de Labriolle, La crise montaniste (Par. 1913) 343. – A. Scheiwiler, Die Eucharistie in den außerkirchl. Kreisen in den 2. u. 3. Jhh. u. die Aquarier. Diss. Freib. Schw. (1904) 19.

P. de Labriolle†*.

Artoklasie s. Brotbrechen B III 3.

Arzt. A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Der Beruf des A.s erscheint schon in der Ilias als hochgeschätzt u. von Helden ausgeübt (2, 731: Ἀσκληπιοῦ δύο παῖδε, ἰητῆρ' ἀγαθώ, Ποδαλείριος ἠδὲ Μαχάων; 4, 194: Machaon Ἀσκληπιοῦ υἱός, ἀμύμονος ἰητῆρος; 204: Ἀσκληπιάδης; 11, 514f: ἰητρὸς γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων / ἰούς τ' ἐκτάμνειν ἐπί τ' ἤπια φάρμακα πάσσειν). In der Odyssee erscheint er 17, 382 als berufener (κλητός) δημιοεργός, ‚Gemeindewirker‘, neben dem Seher, Baumeister und Sänger. Nicht berufsmäßig wird die Besprechung (ἐπαοιδή) zur Blutstillung ausgeübt (19, 457). Sie ist aus der Urstufe der Zauberer u. Medizinmänner bis auf den heutigen Tag neben der wissenschaftlichen Medizin erhalten geblieben (F. Pfister, Art. Epode: PW Suppl. 4, 323/44). Als Asklepiaden sind die Ärztegeschlechter u. -gilden durch das ganze Altertum anerkannt worden; die koischen haben einen lückenlosen Stammbaum bis zum Gott aufgestellt. Seit dem 6. Jh. vC. bildeten sich daraus wissenschaftliche Ärzteschulen im Anschluß an die ionische Philosophie, in Knidos, Kos, Rhodos, Kyrene, Kroton. Im 5./4. Jh. wurde die koische Schule durch den Weltruhm des Hippokrates führend. Sie gab sich im *Ärzteeid eine Standesethik, die bis heute wirkt. Dem entsprach die Organisation der ‚Gemeindeärzte‘ (δημόσιοι ἰατροί), die von den griechischen Staaten vom 5. Jh. an unter der Kontrolle der Ärzteschulen eingeführt wurde. Sie erhielten

eine feste Besoldung als Existenzminimum wie die Architekten u. andere Berufe. Dafür mußten sie die Armen umsonst behandeln; von den Begüterten konnten sie *Arzthonorar fordern oder annehmen, bis zu sehr hohen Beträgen. In angesehenen Schulen entwickelte sich aus eigenem Wandertrieb u. Berufungen durch staatliche Vermittlung eine große Freizügigkeit nicht nur in Griechenland, sondern auch an die asiatischen u. makedonischen Höfe. Die Gilde sorgte für strenge wissenschaftliche Schulung innerhalb des Geschlechts u. der vollgültigen eingeschriebenen Schüler. In Kos zeigen die Inschriften des Asklepieion vom 4. Jh. vC. an eine ganz modern durchgegliederte Organisation: ein Ärztekollegium in der Stadt, in allen Landgemeinden (δῆμοι) einen Gemeindearzt (δημόσιος ἰατρός), der über angestellte Assistenten (ὑπηρέται) u. Praktikanten (μαθηταί) verfügt. Plato unterscheidet aber (leg. 4, 720; 9, 857) scharf bei den vom leitenden Arzt auszubildenden Assistenten zwischen Freien und Sklaven. Letztere werden zwar auch ἰατροί, Ärzte, genannt, erwerben aber die Kunst nur ‚empirisch, nicht aber in ihrer Wesenheit' (κατ' ἐμπειρίαν, κατὰ φύσιν δὲ μή), wie die Freigeborenen sie selbst lernen u. ihre Söhne u. gleichgestellte Schüler lehren. So entsteht ein zweiter Stand von nur praktisch ausgebildeten, von der Wissenschaft aber ferngehaltenen Ärzten. Sie können auch nicht als öffentliche Ärzte angestellt werden (δημοσιεύειν), sondern nur Privatpraxis treiben (ἰδιωτεύειν) u. müssen ihre mindere soziale Stellung, die durch Freilassung etwas erhöht wird, durch Dienstbeflissenheit ausgleichen. Auch dies wird durch koische Inschriften bestätigt. — Am Anfang des 3. Jhs. vC. wurde der Schwerpunkt der Wissenschaft von Kos nach Alexandria verlegt durch die aus koischen u. in Kos ausgebildeten Ärzten am Museion errichtete medizinische Fakultät, deren Koryphäen Herophilos u. Erasistratos waren. Sie blühte dort ein Jahrtausend lang. Den Hauptantrieb erhielt sie durch das Studium der *Anatomie, das durch die Freigabe der Vivisektion u. Sektion an Verbrechern durch die ptolemäischen Herrscher ermöglicht wurde. Erleichtert wurde sie durch die platonische Philosophie mit ihrer Trennung von Leib u. Seele u. wohl auch durch die Gewöhnung der Ägypter an die Leichenöffnung zur Einbalsamierung, die dem religiösen Glauben entsprach. Die Vivisektion hielt den Gefühlswiderstand nicht lange aus, auch die Sektion drang kaum über Ägypten hinaus, Galen sagt im 2. Jh. nC., man könne nur in Alexandria menschliche Sektionen sehen. In der übrigen Welt blieb die Medizin, wenigstens offiziell, weiter auf die Tiersektion als analoges Material beschränkt. Die Epigonen zersplitterten die Wissenschaft in die Sekten der Dogmatiker, Empiriker, Methodiker u. Pneumatiker. Galen faßte sie noch einmal durch seinen gewaltigen literarischen Nachlaß zusammen u. verband noch Theorie u. Praxis. Auch dies wurde nach ihm seltener, die Wissenschaft wurde in Kompendien galvanisiert.

II. R ö m i s c h. Die Römer waren bis ins 2. Jh. vC. als Hausväter mit den alten Hausmitteln zufrieden u. der griechischen ärztlichen Wissenschaft abgeneigt. Wortführer der Ablehnung war der alte Cato (Plin. n. h. 29, 12/28). Zugang zu den anspruchsloseren Römern verschafften sich in der Hauptsache dann erst Freigelassene aus Griechenland u. dem Orient, die sich in den gelockerten sozialen Verhältnissen des Hellenismus eine tiefere wissenschaftliche Ausbildung erworben hatten. Von Cäsar u. Augustus wurden sie durch Erteilung des Bürgerrechts u. der Immunität besonders bevorzugt. Claudius machte einen koischen Asklepiaden Xenophon zum Leibarzt, der ihm freilich die Wohltaten durch Beihilfe zu seiner Ermordung vergalt, um dann als fürstlicher Wohltäter seinen Lebensabend in der Heimat zu verbringen. Vespasian, der in Alexandria von der Universität Anregungen erhalten hatte, erteilte 74 nC. den Ärzten u. Erziehern (ἰατροὶ καὶ παιδευταί, medici et praeceptores), aus persönlichem Interesse auch den Heilgymnastikern (ἰατραλεῖπται), durch ein Edikt auf Grund der utilitas civitatis für das ganze Reich die Immunität u. das Korporationsrecht. Hierdurch u. durch öffentliche Gehälter ermöglichte er die Schaffung von Fakultäten u. Universitäten nach dem Muster des Museion von Alexandria. Die folgenden Kaiser bestätigten u. erweiterten diese Privilegien immer mehr. Die δημόσιοι ἰατροί, die Gemeindeärzte, fanden ihre Auferstehung in den öffentlichen Kollegien der archiatri (ἀρχίατροι; daraus ahd. arzât, Arzt) in den größeren Städten, deren Zahl u. Gehälter sich nach der Größe der Städte abstufte. So blühte der Ärztestand im Osten u. Westen, was aber bald zu unerfreulichen Erscheinungen führte. Dozenten der Medizin gaben sich dazu her, Sklaven reicher Herren in kürzester Zeit (6 Monaten) zu Ärzten auszubilden, mit denen ihre Herren dann Geschäfte machten. Dagegen mußte schon Domitian mit einem scharfen Reskript einschreiten, das in der Universitätsstadt Pergamon in lateinischer Sprache unter dem griechischen Edikt seines Vaters Vespasian in Marmor eingegraben war. Für

das Fortbestehen der beiden schon von Plato geschiedenen Ärztestände bis an die Schwelle vom antiken zum christlichen Staat zeugt eine von Augustin aus eigenem Erlebnis vJ. 388 lebhaft und anschaulich erzählte Krankengeschichte eines pensionierten höheren Beamten in Karthago (civ. D. 22, 8 als erste der Wunderheilungen). Er führt uns ins Krankenzimmer des an Fisteln schwer erkrankten alten Herrn, wir erleben die Beratungen des Ärztekollegiums, die Intrige eines von den Ärzten nicht zum Zusehen bei den Operationen zugelassenen medicus domesticus, die Heranziehung einer alten Autorität, die Berufung eines berühmten Chirurgen aus Alexandria, der aber seinen Kollegen keine Konkurrenz machen will, Krankenbesuche eines Bischofs, von Presbytern u. Diakonen, die sich im Gebet am Vorabend der endlich angesetzten Operation vereinen, die Vorbereitung zur Operation mit den Instrumenten u. dem Kranken auf der Schlachtbank, letzte Untersuchung der bösen Fistel durch den großen Chirurgen, ehe er schneidet – u. siehe, sie ist durch eine feste Narbe geschlossen! Freude, Lob u. Dank aller Versammelten für den allmächtigen Gott.

B. Christlich. Die Frühzeit beherrscht *Jesus, der Arzt der Armen, der große Wundertäter, frei von ärztlicher Wissenschaft, im Gefühl einer inneren Kraft. Seine Jünger u. Apostel folgen ihm nach. Aus dieser Idee heraus hat Harnack eindringlich dargestellt, wie die frühe Kirche in ihm den Heiland, Σωτήρ, in bewußten Gegensatz zur Gestalt des Asklepios Soter gestellt hat. — Die Fürsorge für die Armen führte die Karitas in den ersten Jhh. auch zur Krankenpflege durch die Gemeinde, in Konkurrenz mit der Betreuung durch die profanen Ärzte u. den römischen Staat, der auch schon für lichte u. luftige Krankensäle gesorgt hatte (Galen. comm. ad Hipp. κατ' ἰητρ. 18, 2, 629ff; *Armenpflege). Nach dem Sieg der Kirche konnte sie systematischer u. großzügiger ausgebildet werden. Julian fordert (ep. 84 u. 89 Bidez-Cumont) die heidnischen Priester auf, durch Errichtung von Fremdenherbergen (ξενοδοχεῖα), die er reich ausstatten will, den Christen Konkurrenz in der Menschenliebe (φιλανθρωπία) zu machen. Die ersten genaueren Angaben über christliche Krankenhäuser haben wir im Osten über das von Basilius d. Gr. gegründete Musterkrankenhaus Βασιλειάς bei Cäsarea (Soz. PG 31, 758; Greg. Naz. PG 36, 578f) u. das wohl bescheidenere der Fabiola in Rom (Hieron. ep. 77); *Diakonie. Eine scharfe Konkurrenz machten dem ärztlichen Dienst die unzähligen Inkubationsheilstätten der Heiligen, vor allem der Anargyroi (vgl. hierzu *Arzthonorar) *Kosmas u. Damianus u. *Kyros u. Johannes. Die christlichen wissenschaftlichen Ärzte des ausgehenden Altertums, wie Aëtius v. Amida, Alexander v. Tralles u. Paulus v. Aegina, unterscheiden sich in ihrer Art nicht von den heidnischen dieser Zeit u. zahlen auch dem Aberglauben denselben Zoll wie diese. — Im Westen gab *Cassiodor für seine Klostergründung Vivarium die wissenschaftlichen Hilfsmittel für die Krankenpflege an u. verpflanzte damit die Medizin in die mittelalterlichen Klöster, von denen sie auf die Universitäten überging. Dadurch, daß den Mönchen dann die Ausübung der Chirurgie aus religiösen Gründen verboten wurde, trat eine Abtrennung u. Abwertung dieses Faches ein, die erst im 19. Jh. überwunden wurde. Der Grundsatz, daß das Seelenheil vor dem leiblichen komme, führte zu dem kirchlichen Zwang auf die Ärzte, vom Kranken Ablegung der Beichte u. Kommunion vor dem zweiten Krankenbesuch zu verlangen. Zur Schaffung einer günstigen psychischen Disposition wird dieser Gedanke noch in unserer Zeit von Ärzten erwogen. Die Sektion wurde von der Kirche nicht verboten, es stellten sich ihr aber aus religiösen Kreisen nach ihrer Wiedereinführung durch Vesal noch lange Zeit Widerstände entgegen, die von den Veranstaltern mit den antiken Argumenten bekämpft wurden.

H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939) 274f. – P. Diepgen, D. Theologie u. d. ärztl. Stand im MA (1922). – L. Edelstein, D. Geschichte d. Sektion in der Antike: Quellen u. Stud. z. Gesch. der Naturwiss. u. d. Medizin 3, 2 (1932) 50/106. – F. Fenner, Die Krankheit im NT (1930). – Friedlander 1, 189/210. – Harnack, Miss. 1, 129/50. – R. Herzog, Die Wunderheilungen v. Epidauros (1931) 139/60; D. Grabschrift des Thessalos v. Kos: Quellen u. Stud. z. Gesch. d. Natw. u. d. Med. 3, 4 (1933) 54/8; D. Kampf um d. Kult v. Menuthis: Pisciculi F. J. Dölger darg. (1935) 117/24; Einladung d. Med. Fak. d. Univ. Giessen zu e. öffentl. Sektion iJ. 1663: Verhandlungen d. Deutsch. Pathol. Ges. 28. Tagung (1935) 333/6; D. Entwicklung d. modernen Universität: Gymnasium (1937) 181/95; Xenophon, d. Leibarzt d. Kaisers Claudius: HistZ 125 (1922) 216/47; Urkunden z. Hochschulpolitik d. röm. Kaiser: SbB 1935, 32. – I. Ilberg, Aus Galens Praxis: NJb 15 (1905) 276/312. – H. Leclercq, Art. Médecins: DACL 11, 1, 109/85. – E. Lucius, Anfänge des Heiligenkults (1904) 252/70: Die großen Krankenheiler. – R. Pohl, De Graecorum medicis publicis (1905). – S. Reinach, Medicus: DS 3, 2, 1669/700. *R. Herzog.*

Arzthonorar. Der antike Arzt hatte nach den Standesanschauungen wie jeder δημιουργός das

Recht auf Entlohnung (μισθός) der Dienste seiner Kunst wie seiner Lehre. Für die Gemeindeärzte (δημόσιοι ἰατροί) u. im römischen Reich die archiatri (ἀρχίατροι; *Arzt) galt der staatliche Jahresgehalt (σύνταξις) als Abgeltung der freien Behandlung der Armen, während von den Begüterten Honorar gefordert oder angenommen werden durfte. Doch verlangte die Standesethik auch hier ‚Menschenfreundlichkeit' (φιλανθρωπίη), die durch Hochschätzung der ärztlichen Kunst (φιλοτεχνίη) belohnt wird. Die Ehrendekrete für Ärzte heben meist ihre Erfüllung hervor. Die Spitzenhonorare von Fürsten u. Reichen konnten zu allen Zeiten sehr hoch sein. — Die christliche Ethik verlangte von Anfang an die freie Behandlung (nach dem Gebot Jesu Mt. 10, 8; daher der Ehrentitel Anargyroi, ‚die unentgeltlich Heilenden', für Kosmas u. Damianos, Kyros u. Johannes; vgl. V. ss. Cosm. et Dam. 1 [88 Deubner]) u. dazu Betreuung der Armen u. hielt auch immer die Pflicht der Karitas gegen alle Kranken hoch, konnte aber natürlich die Honorare nicht verbieten. Die Klöster u. Inkubationsheilstätten nahmen fromme Dankesspenden für Ausbau u. Schmuck der Anstalt wie die antiken an.

R. Pohl, De Graecorum medicis publicis (1905) 67/81. – Friedländer 1, 195f. – R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros (1931) 130/8.

R. Herzog.

Ascensio s. Himmelfahrt.

Asche. A. hat zweierlei religionsgeschichtliche Bedeutungen. Sie trägt entweder nach der Leichenverbrennung als Asche des Toten numinosen Charakter, oder sie dient als äußeres Zeichen der Trauer- oder Bußgesinnung.

A. Außerchristlich. I. Griechisch. In der griechischen Welt bestehen Erdbestattung u. Verbrennung nebeneinander. Zwar wissen wir über Verbrennung in Mykene nichts, aber in der protogeometrischen Zeit ist sie deutlich vorhanden. Bereits in Kreta existieren beide Formen nebeneinander. Bei Homer ist Verbrennung das Übliche: beide Parteien verbrennen ihre Toten (Il. 4, 99; 7, 79f. 427/37; 9, 546; 22, 342f); Il. 23, 19/257 u. Od. 24, 65/84 geben die ausführlichsten Schilderungen; die Hochwertung der A. geht daraus hervor, daß man die A. guter Freunde im Leben noch im Tode miteinander vermischt (Il. 23, 82/92; Od. 24, 76f), trotz der Auffassung, daß die Verbrennung Leib u. Seele für immer trennt (Od. 11, 218/22). Die Homer-Scholien bringen einen sentimentalen Hieros Logos für die Verbrennung u. führen sie auf Herakles zurück (zu Il. 1, 52); sie halten sie für die ältere Form (zu Il. 1, 52; 4, 99). In der geometrischen Zeit gibt es fast nur Verbrennung; vom 6. Jh. an tritt sie zurück, doch mag das mit dem zunehmenden Holzmangel zusammenhängen. Für Pindar (Ol. 6, 15) ist sie noch die Regel. Doch liegen, wie die Ausgrabungen zeigen, die Dinge regional verschieden. Thukydides kennt Bestattung als das Normale, Verbrennung ist wohl nur Notbehelf (2, 34; vgl. 1, 134; 6, 71). Die lykurgische u. die solonische Gesetzgebung rechnet augenscheinlich nur mit Erdbestattung (Plut. Lykurg 27; ders. Solon 21). Sokrates ist es gleichgültig, ob er bestattet oder verbrannt wird (Plato Phaed. 64, 115 E). In der hellenistischen Zeit ist Verbrennung bei Griechen nur ganz vereinzelt bezeugt; höchstens daß man die A. von in der Fremde Verstorbenen in die Heimat bringen will. Die Epigramme der Anth. Pal. reden wohl nur bildlich von A. (vgl. 2, 1, 10. 23). Wo verbrannt wird, wird auf die Aufbewahrung der A. großer Wert gelegt: bei Hom. wird sie mit Wein u. Öl übergossen in eine goldene Urne gelegt (Od. 24, 65/84; Il. 23, 226/57), über der sich ein Tumulus erhebt. Die Ausgrabungen haben seit den ältesten Zeiten A.krüge ergeben; aber auch im minoischen Tholos, in Kistengräbern u. seit der geometrischen Zeit in kleinen Hauskisten ist A. gefunden worden. Freilich läßt sich nicht immer ganz sicher feststellen, ob es sich wirklich um Brand-A. oder um die Reste zerfallener Skelette handelt. Die A. von Armen und Sklaven wurde in gewöhnlichen Amphoren u. Hydrien beigesetzt, oft in zerbrochenen, die sonst zu nichts mehr verwendbar waren. Auch Bleikisten kommen vor, so in Rheneia, oder Bronzeurnen, so in Athen. Doch wird nur in besonderen Fällen die A. sorgfältig gesammelt (Hom. Il. 23, 240; Od. 24, 76; Plut. Philopoimen 21, 3). — A. ist daher auch zuweilen allgemeine Bezeichnung für die Flüchtigkeit u. Nichtigkeit des Menschen, besonders in Grabinschriften epikureischer Art (F. Cumont: Musée Belge 32 [1928] 73/85 nr. 9; vgl. auch Anth. Pal. 2, 1 nr. 10). — Der im ganzen Mittelmeergebiet weit verbreitete Trauergestus, Asche aufs Haupt zu streuen oder überhaupt sich mit A. zu beschmutzen, begegnet auch bei Homer (Il. 18, 22/27; 24, 164f). Seine Herkunft ist noch nicht geklärt; seine Bedeutung ist kaum apotropäisch (denn das wäre nach eingetretener Trauer sinnlos), noch Verbindung mit dem Toten (da die A. nicht vom Toten genommen wird, überdies A. mit gewöhnlichem Staub oder Erde synonym gebraucht wird), sondern einfach eine selbstquälerische Handlung als Kompensation gegen

den inneren Schmerz. — A. von Toten wird in der hellenistischen Zeit gelegentlich zur Magie benutzt; in der Heilkunde wird A. verschiedener Bäume u. von Weinreben meist äußerlich, aber auch innerlich verwendet (Diosc. 1, 186; 5, 134). Im griechischen Backwesen spielt A. eine besondere Rolle; gewisse Gebäckarten werden nur in heißer A. gebacken (Athen. 3, 74/8. 82f); endlich dient A. als Reinigungsmittel (Aristoph. ran. 711/3; Plato resp. 4, 7, 430 b; Poll. 7, 39f).

II. Römisch. Auf italischem Boden war von jeher Leichenverbrennung neben der Bestattung bekannt; bei den Etruskern u. den Römern überwiegt sie zunächst meist. Bis zur Zeit Trajans gilt Verbrennung als die charakteristische römische Sitte im Gegensatz zur Bestattung, die als griechisch gilt. (Petron. 111, 2; Tac. ann. 16, 6; Serv. Aen. 3, 68 mit der Begründung: Romani .. comburentes cadavera, ut statim anima in generalitatem, id est in suam naturam rediret; vgl. auch Cic. ep. fam. 4, 12, 3 u. CIL 6, 21 975: ossa dedi terrae, corpus Volcano dedi). Durch die Römer wird die Verbrennung sogar in Griechenland etwas verbreitet. Aber von der frühen Kaiserzeit ab wird sie allmählich seltener. Das liegt zum Teil an den auf allen Gebieten spürbaren ägyptischen Einflüssen, zum Teil aber auch an dem zunehmenden Holzmangel. Gänzlich verschwindet sie von der Zeit Hadrians an; Macrob. (sat. 7, 7,5) kennt sie nur noch als etwas Vergangenes. Nur der Kaiser wird bis in konstantinische Zeit immer verbrannt. — A. ist äußerst häufig Bezeichnung für menschliche Vergänglichkeit, so in der Philosophie (Mc. Aurel 4, 48, 3) und auf Grabinschriften (Dessau 2, 7980. 7982/92. 7994. 8132. 8156. 8168. 8189. 8221/2; NotScavi 1920, 109; 1923, 358; 1925, 255; Buecheler 965).— Zur Aufbewahrung für die A. dienen in etruskischer u. römischer Zeit verschiedene Formen von A.kisten u. A.urnen. Seit der Villanovazeit begegnen Hausurnen auf italischem Boden; auf etruskischem Gebiet sind die A.kisten bis weit in die römische Zeit hinein nach bestimmten Schemata entwickelt und fortgebildet worden (Beispiele Literaturverzeichnis, ferner NotScavi 1928 Tafel 7 u. o.; die schönsten im Museum von Perugia). Die auf ihnen dargestellten Motive haben nur selten Beziehung zur Bestattung selbst; meist entstammen sie dem troischen Sagenkreis. Doch sind die Toten zum Teil in Porträtbüsten auf ihnen angebracht; zuweilen auch Szenen von einer Leichenfeier. Besonders in Ostia traten viele runde Aschenbehälter (ollae) zutage. In Pompeji haben sich besonders kunstvolle A.gefäße gefunden, so das der Naeviola Tyche, ein Glasgefäß in einer Bleikapsel, in dem die A. in einer aus Wasser, Wein u. Öl gemischten Flüssigkeit lag (J. Overbeck, Pompeji[4] [1884] 412/14). Eins der letzten römischen Brandgräber dürfte das von Protogruaro sein, das aus der Zeit Hadrians stammt (Not-Scavi 1926, 4). — Einen magisch-exorzistischen Gebrauch von der A. machen die Römer beim *Triumph: dann wird A. über die ganze Stadt hin verstreut. Ursprünglich ist das wohl nur als profanes Reinigungsmittel gedacht gewesen.

III. Orientalisch. Besonders der starke ägyptische Einfluß ließ im Osten die Verbrennung nicht allzusehr aufkommen. Die beiden einzigen Stellen, die im AT wahrscheinlich Verbrennung bezeugen, sind aus spätester Zeit (2 Chron. 16, 14; 21, 19) und gelten nur für Fürsten; Jer. 34,5 meint, wenn die Stelle ursprünglich ist, wohl nur das Verbrennen von Räucherwerk. Dagegen kennt das AT A. als Bezeichnung für die Vergänglichkeit des Lebens auch ohne Leichenverbrennung; es ist die durch die Verwesung entstehende A. (Gen. 18, 27; Hiob 30, 19). A. ist überhaupt Bezeichnung für das Wertlose, Nichtige: A.-sprüche sind leeres Gerede (Hiob 13,12), ‚A. verehren' ist Ausdruck für Götzendienst (Jes. 44, 20), ‚Aschenherz' für einen wertlosen Menschen. — Die Bedeutung der A. als Reinigungsmittel hat religiösen Niederschlag in der Herstellung des Lustrationswassers aus der A. einer roten Kuh gefunden (Num. 19; 31, 23). — Der A. der Opfertiere kommt ein besonderer Heiligkeitscharakter zu, deshalb wird sie besonders gesammelt (Ex. 27, 3; 38, 3; Lev. 1, 16; 4, 12). — Eine große Rolle spielt A. bei den Trauer- u. Bußgesten; hier haben auch alte ägyptische Vorbilder nachgewirkt. 7 oder 30 Tage lang bestreut man bei einem Trauerfall den Kopf mit Staub u. Asche; Bestreuen des Hauptes mit A. ist Klagegestus bei privater wie bei öffentlicher Trauer (2 Sam. 13, 18f; Hiob 2, 12; Esth. 4, 1. 3; Jes. 61, 3; Ez. 27, 30; 1 Macc. 3, 47; Thren. 2, 10). Doch nimmt man statt A. auch jeden beliebigen Staub (Jos. 7, 6; 1 Sam. 4, 12; 2 Sam. 1, 2; 15, 32). Schon daraus geht hervor, daß diese Trauersitten nichts mit dem Leichenbrand zu tun haben u. auch keine apotropäische Bedeutung haben; man will nur durch diese Beschmutzung zum Ausdruck bringen, daß man nicht in ‚normalem' Zustand ist. Zuweilen setzt man sich auch in A. (Hiob 2, 8; 42, 6; Jona 3, 6) oder legt sich in sie (Jer. 6, 26) oder wälzt sich in ihr herum (Jer. 25, 34; Ez. 27, 30). ‚A. essen wie Brot' (Ps. 102, 10) heißt daher: ‚große Trauer

haben'. — Die gleichen Gesten können auch Ausdruck religiöser Bußgesinnung sein; dann sind sie mehr Zeichen der Erniedrigung, Unterwerfung und Selbstverkleinerung (Jes. 58, 5; Thren. 3, 16; Dan. 9, 3; Neh. 9, 1; Sir. 40, 3; Judith 9, 1; 2 Macc. 10, 25f; 14, 15). — Im Profanleben dient glühende A. zum Herstellen schnell erforderlicher Brote, besonders auf Wanderungen (Gen. 18, 6; Jdc. 7, 13; 1 Reg. 19, 6; 17, 13).

B. Christlich. Dem Christentum ist die Art der Totenbestattung, wie noch Min. Felix (Oct. 34, 6/13) bezeugt, weithin zunächst grundsätzlich gleichgültig, doch hat schon Tert. eine Abneigung gegen die Verbrennung (cor. mil. 11; carn. res. 1; besonders an. 51; *Grabesruhe). So hat die A. der Toten nie eine Rolle gespielt, erst im MA knüpfen sich Wundergeschichten an die A. verbrannter Märtyrer. — A. beim Trauer- oder Bußgestus wird im NT nur bildhaft erwähnt (Mt. 11, 21; Lc. 10, 13; Apc. 18, 19). In der Ostkirche, in der die zerknirschte Buße stets zurückgetreten ist, hat sie auch keine Bedeutung erlangt. Dagegen empfiehlt Tertull. bereits ‚sacco et cineri incubare' als Gebrauch der Bußdisziplin (poen. 9; pud. 5. 13). Daß der Ehebrecher sich im Bußgewand u. mit A. bestreut mitten in der Kirche vor den Amtsträgern niederwirft, soll dabei Mitleid erregen (pud. 13). Euseb (h. e. 6, 34) schildert einen solchen Vorfall. Vor allem vertreten Cypr. (laps. 31. 35) u. Hieron. (ep. 77, 4f.) die Sitte; PsAmbr. (laps. virg. 8, 35 [PL 16, 377]) fordert totum corpus .. cinere aspersum, u. Isidor hat die für das MA grundlegende Fassung: quod autem cinere asperguntur, vel ut sint memores quia cinis et pulvis sunt; vel quia pulvis, id est impii, facti sunt .. in pulverem, unde primi sumpti sunt, redierunt. Bene ergo in cilicio et cinere paenitens deplorat peccatum, quia in cilicio asperitas est et punctio peccatorum, in cinere autem pulvis ostenditur mortuorum (off. eccl. 2, 17 [PL 83, 802]), wiederholt bei Rhaban. Maur. cleric. inst. 2, 29 [PL 107, 341]). — Doch ist die Institution des Aschermittwochs (dies cineris et cilicii) als besonderer Hervorhebung des ersten Tages der Quadragesimalfasten, an dem die A. der verbrannten Palmen des Palmsonntags als remedium salubre mit den Worten der atlichen Formel ‚memento homo quia pulvis es et in pulverem reverteris' kreuzförmig auf die Stirn gezeichnet wird, erst 1091 (Syn. v. Benevent cn. 4 [Mansi 20, 739]) allgemein bekannt geworden; sie mag aus dem Angelsächsischen stammen (vgl. Skeat, Lives of Saints 1 [Lond. 1906] 262/66; Eisenhofer 1, 603/6; Jungmann 58/60).

N. Aberg, Antike Todesauffassung: Mannus 21 (1929) 13/25. – H. Achelis, Art. Aschermittwoch: Herzog-H. 2, 131/3. – S. Behn, Hausurnen (1924). – A. Bertholet, Die israel. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode (1914). – J. Boehlau, Aus ionischen u. italischen Nekropolen (1898). – E. Brunn-G. Körte, I rilievi delle urne etrusche 1 (1870); 2 (1890). – F. Cabrol, Art. Cendres: DACL 2, 3039f. – M. Canney, Art. Ashes: ERE 2, 112/4. – O. Casel, Die Präfation der Palmenweihe: JbLw 2 (1922) 107/10; 3 (1923) 18/32. – F. Cumont, Non fui, fui, non sum: MusBelge 32 (1928) 73/85. – F. v. Duhn, Italische Gräberkunde 1 (1924), 2 (1940). – J. Frey, Tod, Seelenglaube u. Seelenkult im alten Israel (1898). – J. A. Jungmann, Die latein. Bußriten (1932) 58/60 u. ö. – H. L. Lorimer, Pulvis et umbra: JHS 53 (1933) 161/80. – I. Mau, Art. Aschenurnen: PW 2, 2, 1520f. – A. D. Nock, Cremation and Burial in the Roman Empire: HarvThR 25 (1932) 321/59. – C. Saunders, Cremation and Inhumation in the Aeneid: AmJPhil 46 (1925) 352/57. – F. Schwally, Das Leben nach dem Tode (1892). – J. Wiesner, Grab und Jenseits (1938); Das altgriech. Totenhaus: ARW 35 (1939) 314/28.
C. Schneider.

Aschera, semitische Fruchtbarkeitsgöttin (ursprünglich Baumgottheit?), als 'šrt bereits in den Texten von Ras Schamra neben B'l u. El als große Göttermutter genannt (ZAW 51 [1933] 89f; Syria 14 [1933] 231, 5), besonders, wie es scheint, in Tyrus (Ch. Virolleaud, Légende des Kéret [Par. 1937] 46. 197/202) u. verpönterweise auch bei den Israeliten verehrt. In den Amarnabriefen aus Syrien-Palästina ist A. wohl in dem 2. Teil des PN Abdi-aširta (auch abdi-ašratum neben abdi-aštarti) zu erkennen (J. A. Knudtzon, Amarnatafeln 2 [1910/15] 1555). Im AT ist A. teils Name der Göttin selbst 1 Reg. 18, 19; 2 Reg. 23, 4, teils ihres (hölzernen) Bildes oder Symbols Dtn. 16, 21; Jud. 6, 25. 28. In LXX steht dafür ungenau ἄλσος, in Vulg. lucus ‚Hain'. Besonders der Plural, im Maskulinum u. Femininum gebräuchlich, bezeichnet lediglich Kultgegenstände (zB. Dtn. 12, 3; 1 Reg. 14, 23 neben Masseben); nur Jdc. 3, 7 sind unter den A.en (Plural, neben ‚Baalen') gewiß Göttinnen u. zwar entweder die örtlich verschiedenen A. oder die weiblichen Gottheiten überhaupt gemeint; *Astarte. Die A. als Symbol war in vielen Fällen wohl nur ein Pfahl oder Baum. Das in Jerusalem u. Samaria von Mitgliedern der königlichen Familie aufgestellte Bild wird man sich aber künstlich irgendwie bearbeitet zu denken haben 1 Reg. 15, 13; 16, 33; 2 Reg. 21, 3, 23, 6f. Der Artikel am Singular (‚die A.') wird andeuten, daß dieses Bild eine ganz bestimmte, freilich nirgends näher gekenn-

zeichnete Gestalt hatte. Mit *Astarte ist A. nicht ohne weiteres identisch.

K. Galling: BRL 35 f. — H. Guthe, Bibelwörterbuch (1903) 45 f. – J. Plessis, Études sur les textes concernant Ištar-Astarté (Par. 1921) 183/98. – P. Torge, A. u. As 1902). *F. Nötscher.*

Asclepius s. Asklepios

Ascodrutae (Tascodrutae). A. Name. Diese Sekte trägt sehr viele verschiedene Namen; die meisten verdanken ihre Existenz nur einem in der mündlichen oder schriftlichen Überlieferung eingetretenen Versehen (nahezu vollständige Liste bei Cotelier 1, 774 A/775 A): Ἀσκοδρουγοί, Ἀσκοδρουτοί (-δρυτοί), Ἀσκοδρουγῆται(-γῖται, -γίται), Ἀσκοδρουπῖται (-πίται); Ascodrogi, Codrogi, Ascodrobi, Ascodrugitae (-drogitae), Ascitae. Wie man i. a. annimmt, handelt es sich auch noch bei einer 2. Gruppe ähnlicher Namen um die gleiche Sekte: Τασκοδρουγοί (-δροῦγοι, -δουργοί, -διουργοί), Τασκοδρουγῖται (-γίται), Τασκοδρουπῖται; Tascodrogi, Tascodrogitae, Tascodrocitae. Die erste Gruppe dieser Benennungen wird von Aug. (haer. 62) mit ἀσκός, Schlauch, in Verbindung gebracht u. nach Filastr. (div. haer. 75) durch einen angeblichen Ritus dieser Sekte erklärt: einen ekstatischen Reigen um einen Schlauch. Die 2. Namengruppe käme nach Epiph. (pan. 48, 14, 4), dem sich andere anschließen, von 2 Worten aus einem galat. Dialekt (nach Timotheus v. Kpel. aus dem Galatischen selbst [recept. haeret. PG 86, 1 13 B. 16 A]): τασκός = πάσσαλος, Nagel, Pflock, Pfahl, u. δροῦγ(γ)ος = μυκτήρ (ῥώθων bei Tim.), Nasenflügel oder ῥύγχος, Schnauze, Rüssel, Rachen, Schnabel. Die angebliche Gewohnheit der Sektierer, während ihrer Gebete einen Finger an die Nase zu legen, soll diese Etymologie begründen. Daher kommen wieder neue Benennungen, die nur Übersetzungen der früher genannten sind: Πασσαλορυγχῖται, Passalorynchitae (-rinchitae, -ryncitae); Paxillonasones, Perticonasati u. bei Aug. (haer. 63), der nicht einsieht, wie Pfahl Finger bedeuten kann, Dactylorynchitae. — Es ist schwierig, den Hintergrund der von Epiph. begründeten Erklärung nachzuprüfen; die Behauptung des Timoth. ist zweifellos nur eine Vermutung, u. der Versuch Diefenbachs (426 f), im Keltischen die Wurzeln des Namens wiederzufinden, ist nicht schlüssig. Das Wort kann ebensogut dem Phrygischen, einem der in Galatien bis ins 5. Jh. gesprochenen Dialekte angehören (K. Holl, Gesammelte Aufsätze z. Kirchengesch. 2 [1927] 243/4). Jedenfalls ist aber folgendes klar: 1. A. ist eine lokale Benennung, beigelegt einer in Galatien heimischen Sekte; 2. A. ist ein Ausdruck der Volkssprache, dessen Vulgarität durch die verwendeten Metaphern unterstrichen wird (Rachen, Schnauze oder Schnabel für Nase; zu Pfahl vgl. die triviale frz. Wendung ‚se ficher le doigt dans le nez'); 3. A. ist also ein Spitzname, den die Gegner der Sekte gegeben haben, um ihre merkwürdige Art des Betens lächerlich zu machen.

B. Quellen. I. Die Existenz der A. in Galatien im letzten Drittel des 4. Jh. wird erwiesen durch die ältesten voneinander unabhängigen, aber sachlich übereinstimmenden Zeugnisse über die Sekte: a. iJ. 375/6 Epiph. pan. 48, 14, 3/4: CGS 2, 239, 7/16 (hier werden die Τασκοδρουγῖται unter die kataphrygischen oder montanistischen Sekten eingereiht), zweifellos nach einer mündlichen Quelle (Labriolle LXVI); — b. um 386 Hieron. in Gal. 2, 3: PL 26, 356 D (Passaloryncitae u. Ascodrobi), der sich auf persönliche, iJ. 373 auf einer Reise nach Ancyra gesammelte Erinnerungen bezieht (Labriolle XCV); — c. Edikt v. 20. VI. 383, von Theodosius I an den Vikar der Diözese Pontus, zu der Galatien gehörte, erlassen (Cod. Theod. 16, 5, 10, 859) u. am 30. V. 428 durch ein Gesetz Theodosius' II bestätigt (Cod. Theod. 16, 5, 65, 878), das den Tascodrogitae jedes Versammlungsrecht entzieht. — II. Um dieselbe Zeit (385/91) unterscheidet Filastr. div. haer. 75. 76 (= 47. 48; [38, 22/40, 3]) zwischen Ascodrugitae (in Galatien) u. Passalorinchitae. Wenn Filastr. nicht von Epiph. abhängt, könnte diese Unterscheidung künstlich sein u. sich daraus erklären, daß Filastr. die Gleichung Passalorinchitae = (T)ascodrugitae (von deren Namen ihm vielleicht nur eine irrige Form geläufig war) nicht kannte u. den speziellen Ritus der A. (Tanz um einen Schlauch) nach einer persönlichen Etymologie erdachte. Aber man kann einwenden, daß Hieron., vorausgesetzt, daß er nicht dem gleichen Irrtum anheimgefallen ist, in Galatien die Ascodrobi neben den Passalorynchitae gekannt hat; daß es umgekehrt vielleicht Epiph. ist, der im Glauben an eine phantastische Etymologie Passalorynchitae u. (T)Ascodrobi verwechselt; endlich, daß die Riten des ekstatischen Tanzes u. des schweigenden Gebetes, wenn sie derselben Sekte angehören, ebenso auch zu 2 verschiedenen Gruppen der Sekte gehören könnten, die darin ihr Unterscheidungsmerkmal hatten. Keine dieser Lösungen erscheint jedoch endgültig. Die Ansicht des Filastr. wird iJ. 428 von Aug. übernommen (haer. 62. 63 [PL 42, 42]), der die erste Gruppe Ascitae nennt u. dem 2. Text eine Er-

klärung der von Epiph. gegebenen Etymologie beifügt. Um 432/40 wird Aug. seinerseits durch den Praedestinatus ausgeschrieben (62f [1, 256 Oehler]), der die Angaben aber willkürlich erweitert. — III. Die Nachrichten, die um 453 Theodrt. (haer. fab. 1, 9. 10 [PG 83, 360 B/C]) gibt, sind mE. ohne Wert. Die Verknüpfung der Ἀσκοδρουτοί oder Ἀσκοδρουπῖται mit den Marcosianern ist wahrscheinlich durch eine Verwechslung zwischen Galatien, wo erstere lebten, u. Gallien, wo Marcus seine Lehre verbreitete, veranlaßt. Theodrt. schreibt jedenfalls nur von Iren. (adv. haer. 1, 14, 3: 1, 186 H.) ab; hierher stammt die Nachricht, daß die A. die Taufe ablehnten u. an ihre Stelle die Gnosis als ein rein geistiges Sakrament u. als vollkommene Erlösung setzten. — IV. Unsere anderen Quellen sind jünger u. völlig sekundär: a. Gesetze Justinians vJ. 527/9, 529 u. 531, die den T. das Vermächtnis- u. dann das Testierrecht nehmen (Cod. Just. 1, 5, 18, 3; 1, 5, 19, 4; 1, 5, 21, 1 = Phot. nomocan. 9, 2 [PG 104, 1101 A]); — b. Vorschriften, die sich auf die Taufe der Häretiker beziehen: Timotheus v. Kpel. (Anfang des 7. Jh.) recept. haer. (PG 86, 13 B) = Pandekte des Nicon (9. Jh.; PG 86, 69 A), der Theodrt. u. Epiph. kombiniert u. anscheinend eigene Angaben hinzufügt (Verwerfung der Inkarnation, simonianische Kosmologie usw.); Theodor Studita (759/826) ep. 1, 40 ad Naucrat. (PG 99, 1052 C); — c. Kataloge von Häresien: der Galatier Antiochus Monachus (kurz nach 614) hom. 130 (PG 89, 1845 D); Sophron. Hier. (gest. 640) ep. syn. ad Serg. (PG 87, 3193 C); Joh. Damasc. haer. 48 (PG 94, 708A) nach PsEpiph. recap.; Theodor bar Kōnai (791/2) sch. 11, 120 Pognon, nach PsEpiph. recap., hängt aber darüber hinaus den T. laxe Sitten an; Nicetas Chomates (1180/1206) thes. orth. fid. 4, 7. 20 (PG 139, 1258 C. 1284 C; er unterscheidet die Acodrugi oder Ascodrupitae [= Theodrt.] von den Tascodrugitae [= Epiph.]). — Bei der Prüfung dieser Quellen ergeben sich folgende Resultate: a. Obwohl man die Frage nicht mit Sicherheit entscheiden kann, ist es doch wahrscheinlicher, daß die Passalorynchitae u. die A. ein u. dieselbe Sekte darstellen, deren authentischer Name wohl T. wäre. — b. Diese Sekte entspricht einer lokalen Gruppe in Galatien, deren Ausbreitung, wenn man Hieron. glaubt, sehr beschränkt gewesen ist. Ihr Auftreten scheint nicht vor der 2. Hälfte des 4. Jh. zu liegen, der einzigen Zeit, für die ihre Existenz mit Sicherheit bezeugt ist. Alle späteren Zeugnisse beruhen nämlich auf Vermutungen zweifelhaften Wertes oder bedeuten nichts anderes als ein traditionelles Mitaufzählen; sie sind nur Kopien oder Zusammenfassungen älterer Lehren oder eine mechanische Übertragung der auf die Montanisten bezüglichen kaiserlichen oder kirchlichen Gesetzgebung auf die A. — c. Nach Ausschaltung der Nachrichten Theodorets, der aus den T. eine aus dem Marcosismus hervorgegangene gnostische Sekte macht, zählt die Mehrzahl unserer Quellen die T. zu den Montanisten u. folgt dabei Epiph., der aber selbst schwankend ist. Diese Einordnung dürfte keine andere Grundlage haben als die Tatsache, daß in Galatien die T. neben den Kataphrygiern, Quintillianern u. Artotyriten existierten. In der Tat würden das demütige Gebet u. der ekstatische Reigen der T. durchaus zu den charakteristischen Zügen des Montanismus, zu seiner Vorliebe für Bußübungen u. zu seinem Trachten nach enthusiastischer Erhebung passen.

C. Eigenart. Wir wissen nichts von der Lehre der Sekte. Die Behauptung, daß sie beide Testamente annahm (Joh. Dam.; Theod. bar Kōn.), stammt daher, daß PsEpiph. in der recap. die T. mit den Kataphrygiern zusammenbrachte; die Behauptung, daß sie die Taufe, jedes materielle Sakrament, die Inkarnation verwarf, geht zurück auf eine Verwechslung Theodorets, die Timotheus v. Kpel. weiter ausführte. — Es bleibt der Ritus oder die Riten: a. Die besondere Haltung der T. bei ihren Gebeten (nach dem Praedest. bei den Kirchenversammlungen): ein Finger (der Zeigefinger: Epiph.; F. der rechten Hand: Tim.) wird an die Nase gelegt (auch an den Mund u. an die Lippen: Filastr., Aug. u. Praedest.). Epiph. deutet den Ritus als ein Zeichen der Trauer (oder der Scham) u. der Bereitwilligkeit gegenüber den Absichten der Gerechtigkeit (Nic. Chon.) oder vielmehr der angestrebten Lauterkeit. Diese Haltung sollte also Buße u. Unterwürfigkeit ausdrücken. Nach Filastr., dem Aug. u. der Praedest. folgen, wäre sie Symbol für die ständige Übung des Stillschweigens, das an das Stillschweigen der Propheten erinnern sollte. Diese letztere Auslegung ist sichtlich beeinflußt durch den analogen Gestus des Harpocrates, den man als Stillschweigegebot deutete (δάκτυλος κατασιγάζων). Die Anführung von Ps. 140, 3, die allerdings eigene Erfindung des Filastr. sein könnte, ebenso wie die von 1 Cor. 14, 15, die sich im Praedest. findet, dürfte nahelegen, daß dem Ritus bereits ein Gedanke zugrunde liegt, dem eine große Rolle in der byzantinischen Mystik beschieden war: der

‚Verschließung' der Sinne oder der ‚Bewachung' des Herzens oder des Geistes. Man könnte in dem Fall, wo der Finger an die Nase gelegt wird, sogar an eine Art Hauchritus denken. — Derselbe Gestus (Finger der rechten Hand auf dem Mund als Mahnung zum Stillschweigen) findet sich auch in der Magie (Dieterich, Mithraslit.[2] 6. 20f). Jedenfalls muß es sich hier wie in dem Fall des naiven Mahles der Artotyriten um das Weiterleben eines Volksbrauchs handeln (vgl. Holl 2, 248). — b. Nach Filastr., den Aug. wiedergibt u. der Praedest. erweitert, stellten die A. in ihrer Kirche (nahe dem Altar: Praedest.) einen aufgeblasenen u. verhüllten Schlauch auf (u. verehrten ihn als vom Blut des Herrn gefüllt; so Praedest.) u. gingen dann alle darum herum mit allen Ausbrüchen der Narrheit u. Trunkenheit nach Art der Frommen des Liber Pater. Dieser Ritus könnte, wie gezeigt, in allen Stücken erfunden sein, um die falsche Etymologie des irrigen Namens der Sekte zu rechtfertigen. Sollte der Name allerdings echt u. T. u. A. identisch sein, dann würde der Ritus von der Exaltiertheit einer Religiosität zeugen, die, im übrigen rigoristisch u. zur Schweigsamkeit neigend, dem montanistischen Milieu u. Beispiel entspricht u. dem Temperament der Bevölkerung Galatiens u. Phrygiens angemessen scheint. Man darf mE. den Vergleich des Filastr. nicht so weit pressen, daß man in dem Ritus eine christliche Nachwirkung der orgiastischen Feiern des Dionysoskultes sieht. Wohl aber dürfen wir hier noch einmal, wenn der Fall nicht zu verdächtig scheint, auf das Nachleben eines alten Volksbrauches schließen, für den die rasenden Tänze um einen Mittelpunkt (δίνησις τῶν θεοφορήτων), wie sie in den heidnischen Kulten Phrygiens üblich waren, ein weiteres Zeugnis darstellen würden (Rohde, Psyche 2, 9).

G. N. Bonwetsch, Geschichte des Montanismus (1881) 50/1. – L. Diefenbach, Origines Europaeae (1861) 426f. – G. Grützmacher, Art. Tascodrugiten: Herzog-H. 19, 381f. – P. de Labriolle, Les sources de l'histoire du montanisme (Frib.-Par. 1913). – S. de Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. 2 (Par. 1701) 446/48. – W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständ. Hist. der Ketzereien 1 (1762) 640/1.

H.-Ch. Puech.*

Asebeia s. Asebieprozesse.

Asebieprozesse. A. Griechenland. Die A., die wegen Religionsvergehen (ἀσέβεια) angestrengt wurden, sind nur aus dem engen Verwachsensein von Staat u. Religion in der griechischen Polis zu verstehen. Gab es auch keine Dogmen u. kein Glaubensbekenntnis, so gehörte doch die Verehrung der hellenischen, zumal der heimischen Götter (πολισσοῦχοι, ἐγχώριοι θεοί: Aesch. sept. 14. 69), die den Glauben an sie voraussetzt, das νομίζειν τοὺς θεούς, οὓς ἡ πόλις νομίζει (Plat. ap. 24 B; Xen. mem. 1, 1, 1), zur unverbrüchlichen Bürgerpflicht, so daß, wer sich gegen die Religion verging, auch gegen den Staat frevelte. Einwandfreies religiöses Verhalten gehörte nach einer Äußerung des Perikles zu den ‚ungeschriebenen Gesetzen' (ἄγραφοι νόμοι), deren Verletzung besonders schwer empfunden wurde (PsLys. 6, 10; vgl. Thuc. 2, 37, 3). — Ἀσέβεια wird definiert als ‚Verfehlung gegen die Götter u. Dämonen oder gegen die Verstorbenen, gegen die Eltern u. die Vaterstadt' (ἀσέβεια μὲν ἡ περὶ θεοὺς πλημμέλεια καὶ περὶ δαίμονας ἢ καὶ περὶ τοὺς κατοιχομένους καὶ περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα: PsAristot. virt. et vit. 7. 1251a 31; ähnlich Polyb. 37, 1, 15). Demgemäß fielen unter diesen Begriff zunächst Handlungen, die eine Verletzung der religiösen Sphäre bedeuteten, wie der Tempelraub (ἱεροσυλία), der als schwerstes Verbrechen dieser Art zuweilen noch von der ἀσέβεια unterschieden wird, die Verletzung des Asylrechts (*Asyl), die Beschädigung von Götterbildern, die Störung gottesdienstlicher Handlungen, die Beleidigung oder Mißhandlung an solchen beteiligter Personen, der unberechtigte Besuch von Heiligtümern, die Profanierung der Mysterien, die Abweichung vom vorgeschriebenen Ritus bei Opfern, der Umgang mit durch Blutschuld belasteten Personen. Auch jede Änderung an den bestehenden religiösen Einrichtungen, insbesondere die Einführung neuer Gottheiten ohne ausdrückliche Genehmigung von Rat u. Volk, war verboten. Dies muß nicht nur aus der Anklage gegen Sokrates (Plat. ap. 24 B. 26 B; ders. Euthyphr. 3 B; Xen. mem. 1, 1, 2; ap. 24), sondern auch aus der gegen Demades u. Aristot., wo es sich um Heroisierung von Alexander d. Gr. u. Hermeias v. Atarneus handelte (Dem. 1, 24; Joseph. c. Ap. 2, 37; Ael. v. h. 5, 12; Ath. 6, 251 B; 15, 696 A B; Diog. L. 5, 5f), sowie aus der Anklage der Phryne als καινοῦ θεοῦ εἰσηγήτρια (Hyperid. fr. 177 Blaß[3]) geschlossen werden. — Gerichtshof war in älterer Zeit der Areopag, dem vielleicht von Demetrios v. Phaleron dieses sein altes Recht zurückgegeben wurde, nachdem er es während der Demokratie im 5. Jh. an das Geschworenengericht der Heliaia unter dem Vorsitz des Archon Basileus hatte abtreten müssen, bei dem die Klage einzureichen war (Aristot. resp. 57, 2). Neben ihm scheinen auch die Eumolpiden, besonders in Sachen der Eleusinischen Mysterien, zuständig gewesen zu sein

(Demosth. 22, 27; PsLys. 6, 10). — Die Strafen bestanden, je nach der Schwere des Vergehens, in Geldbußen (Plat. ap. 38 B), Verbannung (ebd. 37 C) oder Tod (ebd. 36 A). Erhielt der Kläger für seinen Antrag nicht mindestens ein Fünftel der Stimmen, so hatte er selbst 1000 Drachmen zu erlegen (ebd. 36 B) u. verlor das Recht, weitere öffentliche Klagen zu erheben u. die Tempel zu betreten (Andoc. 1, 33). — Der Begriff der Asebie erfuhr in Athen im letzten Drittel des 5. Jh. eine wesentliche Erweiterung durch das 432 vC. erlassene Gesetz des Diopeithes: ‚es soll Klage erhoben werden gegen die Leute, die die Religion nicht mitmachen u. die astronomische Lehren verbreiten' (εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας: Plut. Per. 32, 1). Erst durch dieses Gesetz wurden die Prozesse gegen Philosophen möglich, die jedoch auf Athen beschränkt blieben u. von denen das ganze übrige Griechenland, besonders Ionien, die Wiege der griechischen Philosophie, kein einziges Beispiel kennt. Um so rascher war die athenische Demokratie mit dem Vorwurf des Religionsfrevels gegen Philosophen bei der Hand (Plat. ap. 23 D); denn die im Vergleich zu dem geistig fortgeschrittenen Ionien religiös konservative Bevölkerung Athens ‚ertrug die Naturforscher und Astronomen nicht' (Plut. Nic. 23, 4). Daß dabei meist auch politische Gesichtspunkte mitspielten, lag in der Natur der Sache; aber in der Hauptsache sollte das Gesetz des Diopeithes eine Handhabe zur Unterdrückung des neuen, auch von der Komödie bekämpften Geistes bilden, der Freiheit des Denkens u. Forschens beanspruchte. — Im einzelnen sind uns folgende Asebieprozesse solcher Art bekannt. Kurz vor Beginn des Peloponnesischen Krieges suchte man damit einige Personen aus dem Kreis des Perikles u. dadurch mittelbar den großen Staatsmann selbst zu treffen: den Architekten u. Plastiker Pheidias wegen Entwendung von Gold an der Statue der Parthenos, worüber er sich aber rechtfertigen konnte, oder weil er sein u. des Perikles Bild auf dem Schild der Göttin angebracht habe. Er soll im Gefängnis gestorben sein (Plut. Per. 31). Unbekannt ist der Grund der Asebieklage, die der Komödiendichter Hermippos gegen Aspasia, die Gemahlin des Perikles, erhob, für die dieser noch einen Freispruch erwirkte (Plut. Per. 32). Die dritte Anklage richtete sich gegen den etwa seit 460 in Athen wohnenden u. mit Perikles befreundeten Philosophen Anaxagoras aus Klazomenai wegen seiner astronomischen Anschauungen; denn er hatte die Sonne eine ‚glühende Steinmasse' (μύδρον διάπυρον: Diog. L. 2, 8. 12) genannt. Vielleicht führte man auch noch andere Gotteslästerungen gegen ihn ins Feld (Aristoph. nub. 398ff; vgl. J. Geffcken: Hermes 42 [1907] 127ff). Er entzog sich der Verurteilung durch die Übersiedlung nach Lampsakos, wo er hochgeehrt starb (Plut. Per. 32; Diod. 12, 39; Diog. L. 2, 14). — Im J. 415 erhob Pythodoros, der 411 Mitglied der oligarchischen Regierung war, Anklage gegen den Sophisten Protagoras wegen seiner Schrift Περὶ θεῶν, in der er den Götterglauben zwar in Zweifel zog, aber einen agnostizistischen Standpunkt einnahm (fr. 4 Diels). Die vorhandenen Exemplare des Buches wurden von den Eigentümern gerichtlich eingezogen u. auf dem Marktplatz verbrannt: eine Maßnahme, zu der wohl auch das Gesetz des Diopeithes die Möglichkeit bot. Protagoras selbst entzog sich durch Abreise nach Sizilien der Verurteilung u. soll auf dem Weg dahin durch Schiffbruch umgekommen sein (Diog. L. 9, 52. 54). — Ungefähr um dieselbe Zeit muß der Prozeß gegen den zum Atheisten gewordenen Dichter Diagoras v. Melos stattgefunden haben, den Aristoph. den ‚Melischen Sokrates' nennt (nub. 830) u. auf dessen Kopf ein Preis von einem Talent ausgesetzt wurde (av. 1071ff). Der Grund der Anklage ist nicht sicher. Er scheint in den Hermokopidenprozeß verwickelt u. der Entweihung der Mysterien beschuldigt worden zu sein (Aristoph. ran. 320 mit Schol.; Schol. zu av. 1071ff; Tatian adv. Graec. 27; Athenag. suppl. 4). Er entfloh nach Pellene in Achaja u. starb in Korinth. — Der berühmteste aller Asebieprozesse ist der des Sokrates i J. 399 vC., über dessen Verlauf wir durch Platon (Euthyphr., ap., Kriton, Phaidon) u. Xenophon (mem., ap.) aufs genaueste unterrichtet sind. Er ist der einzige, bei dem es zur Hinrichtung des Angeklagten kam, weil Sokrates von der Möglichkeit, Athen zu verlassen, keinen Gebrauch machte. Doch fiel die Entscheidung nur mit einer geringen Majorität (wohl 265 gegen 235 Stimmen, Plat. ap. 36 A: εἰ τριάκοντα μόναι μετέπεσον τῶν ψήφων). Die Anklage lautete: ‚Sokrates tut unrecht, einmal dadurch, daß er die Götter nicht verehrt (νομίζων), die der Staat verehrt (νομίζει), hingegen andere neue Gottheiten einführt, sodann aber auch dadurch, daß er die Jugend verdirbt' (Xen. mem. 1, 1, 1): also auf 1. Ablehnung der Staatsreligion (νομίζειν nicht nur ‚glauben', sondern auch ‚verehren' durch Gebet u. Opfer: Xen. mem. 1, 3, 1ff); 2. Einführung neuer Gottheiten oder religiöser Bräuche (πράγματα: Plat.

ap. 27 B/C); 3. Verderbnis der Jugend, d. h. Ablenkung von den heimischen Gesetzen. Der erste Punkt entsprach genau dem Gesetz des Diopeithes (τὰ θεῖα μὴ νομίζειν), der zweite einer älteren athenischen Gesetzesbestimmung; der dritte ist neu. Bei Platon lehnt Sokrates das περὶ μεταρσίων διδάσκειν u. den absoluten Atheismus (τὸ παράπαν οὐ νομίζειν θεούς [27 C/D]) ab, was das Entscheidende war, u. ebenso die beiden andern Vorwürfe. — Aus dem 4. Jh. kennen wir noch die vor dem Areopag verhandelten Prozesse gegen den Redner Demades iJ. 324, der für Alexander göttliche Ehren beantragt hatte u. deshalb wegen Asebie mit einer Geldstrafe von 10 (oder gar 100) Talenten belegt wurde (Ael. v. h. 5, 12; Ath. 6, 251 B), u. gegen Aristot., den ein gewisser Demophilos wegen seines ‚Paeans' auf Hermias v. Atarneus anklagte, weil er dadurch für diesen göttliche Ehren beansprucht habe (Ath. 15, 696 A/B; Diog. L. 5, 6f, wozu U. v. Wilamowitz, Aristoteles u. Athen 2 [1893] 405ff). Der Philosoph entzog sich der Verurteilung durch seine Übersiedlung nach Chalkis auf Euboea (Aristot. fr. 667 Rose). Bei diesen beiden Prozessen, wie bei dem gegen die von Hypereides verteidigte Phryne, bildete die juristische Basis die angebliche Einführung neuer Gottheiten (s. o.), bei der Hetäre noch in Verbindung mit laszivem Kultus (ἀναιδῶς κωμάσασα, θίασοι ἀνδρῶν ἔκθεσμοι καὶ γυναικῶν: aO.). — Die aus politischen Gründen (Makedonerfreundlichkeit) von Hagnonides zwischen 319 u. 315 gegen Theophrast erhobene Asebieklage, deren Inhalt wir nicht kennen, endete mit einer wohl von Demetrius Phalereus inspirierten Freisprechung (Diog. L. 5, 37; Ael. v. h. 8, 12). Ihm scheint auch Theodoros v. Kyrene (*Atheismus) die Verschonung mit einem A. verdankt zu haben (Diog. L. 2, 102), u. sein Zeitgenosse, der Megariker Stilpon, der sich lästerliche Reden gegen die Stadtgöttin Athene erlaubte, kam wenigstens mit Landesverweisung davon (Diog. L. 2, 116). Im J. 307 brachte noch ein gewisser Sophokles, Sohn des Amphikleidas, ein Gesetz ein, daß kein Philosoph ohne Erlaubnis von Rat u. Volk in Athen eine Schule leiten dürfe. Theophrast u. alle andern Schulhäupter beantworteten diesen Angriff auf ihre Lehrfreiheit damit, daß sie Athen verließen. Schon im Jahr darauf verfiel der Antragsteller der Verurteilung wegen Gesetzwidrigkeit u. einer Geldstrafe von 5 Talenten, worauf die Philosophen zurückkehrten. Dies war der letzte Versuch der Unterdrückung der Philosophie in Athen bis zur Aufhebung der Akademie durch Justinian (529 nC.).

B. Rom. Hier gibt es keine genaue Analogie zu den athenischen Asebieprozessen, weil die Philosophie dort nie eine so wichtige Rolle im öffentlichen Leben spielte wie in Athen. Aber auch hier bildeten Staat u. Religion eine unlösbare Einheit. Der Senat wachte über dem religiösen Leben, u. insbesondere die Einführung neuer Kulte hing von seiner Genehmigung ab. In der republikanischen Zeit ist der einzige, Aufsehen erregende Fall eines Einschreitens von dieser Seite das Senatus consultum de Bacchanalibus vJ. 186 vC., das die zu wusten Ausschreitungen führenden dionysischen Orgien verbot u. zahlreiche Teilnehmer der Bestrafung überlieferte (Liv. 39, 8/19). Die ab und zu vorkommenden Vertreibungen der Philosophen aus Rom oder Italien in der Kaiserzeit, denen Männer wie Musonius Rufus unter Vespasian u. Epiktet unter Domitian anheimfielen, stehen mit Religionsvergehen in keinem Zusammenhang, sondern haben ihren Grund in dem mehr oder weniger begründeten Verdacht einer latenten Opposition, namentlich der Stoa, gegen die Monarchie u. ihre Politik (vgl. zB. Tac. hist. 3, 81).

C. Christen. Dagegen liegt die Wurzel der *Christenprozesse gleichfalls in der untrennbaren Einheit von Staat u. Religion, die ebenso die Grundlage des römischen Imperiums wie der griechischen Polis bildete (vgl. Plin. ep. 10, 96, 5; 97, 2 Alföldi: Klio 31 [1938] 331).

P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs (Par. 1904) 141 ff. – E. Derenne, Les procès d'impiété (Par. 1930). – E. Herzog, Geschichte u. System der römischen Staatsverfassung 1 (1884) 961f; 2 (1887) 353f. – F. A. Lange, Geschichte des Materialismus 1³ (1898) 174ff. – Lietzmann, Geschichte 1², 158ff; 2, 162f. – J. H. Lipsius, Das attische Recht u. Rechtsverfahren 2, 1 (1908) 358ff. – Th. Mommsen, Der Religionsfrevel nach röm. Recht: Ges. Schriften 3 (1907) 389ff. – W. Nestle, Griech. Religiosität 2 = Slg. Göschen 1066 (1933) 13/17. *Wilh. Nestle.*

Asia.

1. Grenzen, Bevölkerung, Kulte. Die durch das Testament des letzten pergamenischen Königs Attalos III († 133 vC.) an Rom gekommene Provinz A. umfaßte in der ihr von Augustus gegebenen Ausdehnung außer dem gesamten Küstengebiet des westlichen Kleinasien von Cyzicus bis Caunus mit den vorgelagerten Inseln die weit ins Binnenland reichenden Landschaften Mysien, Lydien, Karien

u. Phrygien. Bei der diokletianischen Reform wurde diese Provinz unter weitgehender Berücksichtigung der alten Landschaftsgrenzen in 7 selbständige Provinzen: Asia proconsularis, Insulae, Hellespontus, Lydia, Caria, Phrygia I (Pacatiana) u. Phrygia II (Salutaris) zerlegt, die zusammen mit Lycia, Pamphylia, Pisidia u. Lycaonia die dioecesis Asiana bildeten. Entbehrte die Provinz A. schon geographisch der Einheitlichkeit, weil ihre Küstengebiete zum Bereich der Ägäis u. Propontis, ihr Binnenland aber zum zentralkleinasiatischen Hochland gehören, so war auch die Bevölkerung infolge des Ablaufs der Besiedlung der Rasse nach außerordentlich uneinheitlich. Über unindogermanische Stämme wie die Lyder u. Karer, die aber selbst keineswegs die älteste Schicht der Bewohner verkörpern, hatte sich von Norden her ein breiter Strom indogermanischer thrakisch-phrygischer Völker ergossen; dann haben, von der See her kommend, griechische Auswanderer äolischer, ionischer u. dorischer Stammeszugehörigkeit nach den Inseln die Küstengebiete in Besitz genommen u. sich allmählich immer weiter ins Binnenland vorgeschoben, während die Perserherrschaft Ansiedler aus dem Osten brachte u. in der hellenistischen Periode neben einer hauptsächlich makedonisch-thrakischen Militärkolonisation eine starke Infiltration jüdischer Ansiedler erfolgte. Alle diese verschiedenen Bevölkerungselemente, zu denen noch Einzelsiedler aus der ganzen Mittelmeerwelt hinzukamen, haben ihre besonderen Anlagen u. Sitten trotz der ausgleichenden Tendenzen der auf ein ungemein reich entwickeltes Städtewesen gestützten griechisch-römischen Zivilisation u. des Zurückweichens der alten nationalen Sprachen weitgehend bewahrt, so daß diese sich auch noch bei der Auseinandersetzung mit dem Christentum als wirksam erwiesen. Ganz besonders eindringlich kommt die Buntheit der Bevölkerungselemente in den Kulten zum Ausdruck. Während auf den Inseln u. im altgriechischen Kolonisationsgebiet die Gottheiten des griechischen Pantheons im allg. vorherrschen (die in der Kaiserzeit zu neuem Glanze gelangten Orakelstätten des Apollo in Didyma u. Clarus, sowie die vielen angesehenen Asklepiosheiligtümer gehören hierher, nur mit Einschränkung dagegen die hochheiligen Artemisia von Ephesus u. Magnesia a. M., die starke ungriechische Elemente enthalten, gar nicht die bedeutenden Kulte der Meter Sipylene in Smyrna oder der Meter Dindymene in Cyzicus), haben sich in Karien, Lydien u. Phrygien einheimische Gottheiten u. Kulte von besonderer Eigenart erhalten, so die des Zeus Carius u. des Zeus Bronton, des Men, Lairbenus, Sabazius u. vor allem der unter verschiedenen Namen verehrten großen Göttermutter mit ihrer mit Konfessionen verbundenen religiösen Gerichtsbarkeit u. ihren orgiastischen Mysterienfeiern. Geringere religiöse Kräfte besaß trotz alles offiziellen Glanzes der städtische u. provinziale Kult der römischen Kaiser, so oft auch gerade er mit dem Christentum in Konflikt kam.

2. Geschichte. Für die Provinz A. bedeutet die Periode des Prinzipats eine Periode unerhörten Aufschwungs, die um die Mitte des 2. Jh. ihren Kulminationspunkt erreichte u. während der zweiten Sophistik den westkleinasiatischen Großstädten eine führende Stellung im geistigen Leben der griechischen Welt brachte. Mit der Militärmonarchie trat die griechische Polis u. damit die Trägerin dieser Blüte in ihre Krise, nach der Mitte des 3. Jh. verwüsteten plündernde Goten die Küstengebiete der Provinz, während von Osten persische Reiterscharen bis an ihre Grenzen drangen. Die diokletianisch-konstantinische Monarchie machte solchen Bedrohungen ein Ende, trug jedoch durch Schaffung der neuen Hauptstadt am Bosporus, die den Primat des Ostens in jeder Hinsicht an sich riß, ohne Zweifel zu dem Niedergange der ehedem zur Provinz A. gehörigen Gebiete, namentlich der großen Metropolen an der Küste, bei.

3. Christliche Mission. Die christliche Mission in A. geht auf Paulus zurück, der von seinem Aktionszentrum Ephesus aus mit Hilfe begeisterter Anhänger nicht nur im Küstengebiet, sondern auch im phrygischen Binnenlande (Colossae, Hierapolis, Laodicea a. L.) eine Anzahl von Gemeinden gründete, die dann die Ausgangspunkte für die Missionierung der Nachbarstädte wurden. Nach Paulus muß Philippus v. Hierapolis u. besonders der ephesische Johannes eine bedeutsame Wirksamkeit entfaltet haben, so daß wir zu Beginn des 2. Jh. in A. ähnliche Verhältnisse annehmen dürfen, wie sie Plinius in seinem berühmten Briefe an Trajan (96) für Bithynien schildert. Neben den Angaben der Apg. sind Pauli Briefe an die Epheser (u. Timotheus) u. die Colosser (u. Philemon), dann die an der Spitze der Apk. stehenden Sendschreiben an die 7 ‚Kirchen' von Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia u. Laodicea a.L., dann die aus trajanischer Zeit stammenden Briefe des Ignatius an die Christen von Ephesus, Magnesia a. M., Tralles, Philadelphia u. Smyrna, weiter der Brief Polycarps an die Phi-

lipper, das Sendschreiben der Smyrnäer an die Gemeinde von Philomelium mit dem Berichte über das Martyrium Polycarps, die Akten der pergamenischen Märtyrer Carpus u. Papylus unter Marc Aurel, die Akten des der decischen Verfolgung zum Opfer gefallenen Pionius v. Smyrna u. schließlich die ausführlichen Berichte uber die in der Mitte des 2. Jh. in Phrygien ausgebrochene montanistische Häresie (F. C. Burkitt: CAH 12 [1939] 454/460; dazu 772) die wichtigsten literarischen Zeugnisse für die Entwicklung des vorkonstantinischen Christentums in der Provinz. — Hinter ihnen stehen die altchristlichen Denkmäler begreiflicherweise zurück. Vielleicht das älteste ist ein unauffällig am Ende einer ephesischen Sarkophaginschrift, die ich noch der 1. Hälfte des 2. Jh. zuweisen möchte, angebrachter Fisch (JhÖInst 24 [1929] Beibl. 51f), dasselbe Symbol, das in der aus dem Ende des 2. Jh. stammenden Grabschrift des *Aberkios aus Hieropolis, dem berühmtesten altchristlichen Denkmal der Provinz, so bedeutsam hervortritt. Mit dem 3. Jh. mehren sich die sicher christlichen Grabschriften; solche mit dem offenen Bekenntnis des Christentums aus Phrygien hat man mit Recht mit den strengen Forderungen des Montanismus in Zusammenhang gebracht (Calder, Epigraphy 65f); andere phrygische Grabschriften mit der Drohung an den Grabfrevler: ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν ζῶντα θεόν (sog. Eumenische Formel) aus der 2. Hälfte des 3. Jh. sind jetzt als sicher christlich erwiesen (W. M. Calder, The Eumeneian formula: Anatolian Studies f. Buckler [1939] 15/26).

4. Aufbau der Kirche. Dieser hat sich in A. folgendermaßen vollzogen: Die christlichen Gemeinden, zunächst nach dem Muster der jüdischen organisiert, haben sich sehr früh, schon zu Beginn des 2. Jh., in dem Episkopos eine monarchische Spitze gegeben. Entsprechend der staatlichen Organisation hat dann der Bischof v. Ephesus als der ‚ersten u. größten Metropolis von A.' eine Vormachtstellung über die anderen Bischöfe der Provinz erlangt. Die Bemühungen des ephesischen Stuhles, diese Vormachtstellung auch nach der Zerlegung der Provinz aufrechtzuerhalten u. sich die nunmehr selbst zu Metropoliten gewordenen Bischöfe der Hauptstädte der neuen Provinzen unterzuordnen, die noch auf dem Konzil von Nicäa (325) eine, wenn auch nicht klar ausgesprochene Unterstützung gefunden hatten, wurden bereits auf der allgemeinen Syn. v. Kpel (381) abgewiesen u. 451 in Chalcedon endgültig zugunsten der neuen Reichshauptstadt begraben. Nicht einmal die Vormachtstellung in der A. proconsularis vermochte Ephesus ohne Einbuße aufrechtzuerhalten, da sich Smyrna im 5. oder 6. Jh. als autokephales Erzbistum von der Johannesstadt losriß (J. Keil, Johannes v. Ephesos u. Polykarpos v. Smyrna: Strena Buliciana [1924] 367ff).

5. Einstellung d. Bevölkerung z. Christentum. Am willigsten u. raschesten wurde die neue Lehre von den griechischen oder gräzisierten sozial gedrückten mittleren u. niederen Schichten der großen Städte aufgenommen, für die die altgriechische Kultur keine lebendige Kraft mehr bedeutete u. die nach einer neuen sozial gerechteren u. auch die religiösen Bedürfnisse befriedigenden Weltanschauung verlangten. Von dort aus ist die Mission in die kleineren u. mehr im Binnenlande gelegenen Städte getragen worden; zuletzt ist die Landbevölkerung der Dörfer u. Domänen, die mit viel größerer Zähigkeit an den alten Gebräuchen u. den Kulten der alteinheimischen Heiligtümer festhielt, gewonnen worden. War, wie die Geschichte des Montanismus lehrt, die an orgiastische Kulte gewöhnte Bevölkerung des phrygischen Binnenlandes einer ekstatischen Prophetie viel leichter zugänglich als die Bewohnerschaft der großen griechischen Küstenstädte, so darf anderseits die leidenschaftliche u. weite Kreise und Gebiete erfassende Beteiligung an den großen dogmatischen Auseinandersetzungen innerhalb des kämpfenden u. siegreichen Christentums wenigstens zum Teil der dem griechischen Volke eigenen Neigung zu rhetorischer Agonistik u. rationaler Eristik zugeschrieben werden. Die jüdischen Gemeinden haben nur auf die erste Mission des Christentums fördernden Einfluß gehabt, sich dann aber sehr bald in scharfen Gegensatz zu ihm gestellt (Acta Polyc. 16). Für den schließlichen Endsieg des Christentums ist es von größter Bedeutung gewesen, daß die Widerstandskraft der griechischen Polis u. ihrer an dem Hellenentum u. seinen Göttern zäh festhaltenden Schichten durch die Aufrichtung der Militärmonarchie u. des sich immer mehr verstärkenden zentralen Absolutismus in ihrem Lebensnerv getroffen worden war.

6. Christenverfolgung. Daß alle jene Kreise, welche an den alten Kulten u. an dem griechischen Kulturideal hingen, dem Christentum von Anfang an scharf ablehnend gegenüberstanden, kann nicht bezweifelt werden; aber, wer den Gesamtverlauf der Auseinandersetzung uberschaut, wird schwerlich zu dem Urteil kommen, daß die Zahl derer, die auf beiden Seiten einen

Kampf bis aufs Messer u. eine Ausrottung der Gegner mit brutaler Gewalt wünschten, allzugroß gewesen ist. Im allgemeinen wird man sagen können, daß die Gegensätze zu Beginn der Mission u. im entscheidenden Endkampf am schärfsten waren, während in der Mittelperiode mehr Bereitschaft zur Toleranz bestand. Von großer Bedeutung war natürlich die Haltung der amtlichen Stellen. Als charakteristisches Beispiel dafur, wie die städtischen Behörden vor allem um die Aufrechterhaltung von Ruhe u. Ordnung bemüht waren, kann die Behandlung Pauli in Ephesus dienen: Gefangensetzung, aber anderseits Beruhigung der fanatisierten Menge durch den obersten Beamten u. Warnung vor jeder Gewalttat (Act. 19, 35/41). Ob das Martyrium des Timotheus neben der Apk. als ein Zeugnis für die durch die neronische Verfolgung verschärfte Kampfstellung der Christen zum Staat herangezogen werden darf, ist sehr zweifelhaft (H. Delehaye, Les actes de Saint Timothée: Anatolian Studies f. Buckler [1939] 77f). Die erste amtliche Stellungnahme der römischen Regierung zum Christentum in A. scheint das Euseb. h. e. 4, 9 mitgeteilte Reskript des Kaisers Hadrian an den Prokonsul C. Minucius Fundanus (um 124/5) gewesen zu sein, das eine Verurteilung der Christen nur in regelmäßigem Kriminalverfahren gestattete u. falsche Anzeigen streng verbot, u. das durch Kaiser *Antoninus Pius durch ein ähnlich gehaltenes, aber nur in interpolierter Form erhaltenes Reskript (Euseb. h. e. 4, 13; vgl. W. Hüttl, Antoninus Pius 1 [1936] 206ff) an den Landtag von A. bekräftigt wurde. Daß trotzdem auch unter der milden Regierung des Letztgenannten eine tumultuarische Bestrafung von Christen unter dem Drucke der in diesem Falle von Juden fanatisierten Volksmasse möglich war, zeigt das Mart. Polycarpi vJ. 155 (dazu W. Hüttl aO. 215ff). Der Versuch des Bischofs Melito v. Sardes, den Kaiser Marcus zu gleicher Toleranz oder gar zur Versöhnung von Staat u. Christentum zu gewinnen, blieb erfolglos; die feindliche Einstellung des Kaisers verstärkte die Zahl der Christenprozesse auch in A., aber erst unter Decius u. seit Diokletian kann von einer wirklichen Verfolgung gesprochen werden, die Opfer in größerer Zahl forderte und bei der sogar eine ganze phrygische Stadt (man hat an Eumeneia gedacht [Ramsay, Cities 1, 2, 505f; Schultze 2, 1, 470]) samt ihren Bewohnern vernichtet worden sein soll (Euseb. h. e. 8, 11, 1; Lact. div. inst. 5, 11, 10). Die von den heidnischen Kreisen enthusiastisch begrüßte (vgl. die Inschriften dreier Statuenbasen aus Pergamum: CIL 3, 7088 = Dessau 751; Ephesus: Forschungen in Ephesos 3 [1923] 11 nr. 21; Iasus: BCH 13 [1889] 35) Regierungsubernahme durch Kaiser Julian erweckte noch einmal die Hoffnung auf Restauration, u. unter dem, was die ‚Ionier' u. ‚Lyder' bewilligt erhielten (Eunap. frg. 15 M.), mögen Maßnahmen zur Wiederherstellung der alten Kulte an erster Stelle gestanden haben, wie sie der als vicarius nach A. entsandte Justus u. der consularis von Lydia Hilarius mit leidenschaftlichem Eifer betrieben (Eunap. v. soph. p. 114f Boiss.), doch lehnte ein anderer Teil der Heiden, wie das Beispiel des Chrysanthius (Eunap. p. 111 B.) zeigt, ein gewaltsames Vorgehen gegen die Christen auch damals ab. Vgl. dazu das Lob, das nach Joh. Lyd. mens. 4, 58 der Neuplatoniker Proclus († 485) der Stadt Philadelphia in Lydien zollte wegen ‚ihres Wetteiferns mit Athen διά τε τὰς ἑορτὰς καὶ τὰ ἱερὰ τῶν εἰδώλων', u. die Nachrichten über das Wirken des Neuplatonikers Asklepiodotos in Aphrodisias in Karien bei Phot. cod. 242 p. 343 b ff.

7. Christliche Gewaltakte. Christlicherseits konnten Gewaltakte gegen antike Kulte, solange man in der Defensive war, naturgemäß nur ausnahmsweise u. durch einzelne Fanatiker vorkommen. So soll zB. zur Zeit der diokletianischen Verfolgung der Presbyter Artemon in Laodicea a. L. wegen Zerstörung von Götzenbildern hingerichtet worden sein (Synax. Cpolit. 8. X. u. 12. IV.); so sollen unter Julian Christen einen eben wiederhergestellten Tempel niedergerissen u. dafür den Feuertod erlitten haben. Aber auch, als die Staatsgewalt auf Seite des Christentums getreten war u. die Einstellung der heidn. Kulte sowie Schließung u. zuletzt Zerstörung der Heiligtümer anordnete, scheint man diesen Geboten innerhalb der asiatischen Diözese vielfach nur zögernd nachgekommen zu sein u. die fanatische Zerstörung der alten Tempel vermieden zu haben. Als der Caesar Julian iJ. 354 Ilium besuchte, fand er die alten Heiligtumer überall noch erhalten u. zT. in Betrieb (Julian. ep. 77), u. als Parthenius um die gleiche Zeit zum Bischof v. Lampsacus bestellt wurde, soll er die heidnischen Kulte in Blüte angetroffen haben, so daß er sich einen besonderen kaiserlichen Befehl zur Zerstörung der Tempel erwirkte (Crispin. v. Parthen.: PG 114, 1348). In Ephesus soll erst Joh. Chrys. nach einer freilich nicht ganz zuverlässigen Nachricht, die ihn auch in Phrygien der Göttermutter ihre Söhne nehmen läßt, dem Kulte des Artemisiums ein definitives Ende bereitet haben (C. Kukula:

Forschungen in Ephesos 1 [1906] 269 nr. 405); etwa 50 Jahre später rühmt sich ein Bewohner der gleichen Stadt in eindrucksvollen Versen, an Stelle einer Artemisstatue ein Kreuz aufgerichtet zu haben (H. Grégoire, Recueil 104), u. im Verborgenen, vor allem in den schwer zugänglichen Gebirgsgegenden, haben sich die Heiligtümer u. Kulte bis zu der von fanatischen Mönchen unterstützten großen Säuberungsaktion des monophysitischen Bischofs Johannes v. Ephesus (J. Gelzer, Pergamon unter Byz. u. Osmanen: AbhB 1903, 2, 31f) unter Kaiser Justinian erhalten. Der Regierung Justinians gehört wohl auch die Inschrift Sardis 7, 1, 19 an, welche eine Liste bestrafter Heiden (τῶν διατυπωθέντων ἤτοι κὲ ἐξωρισθέντων ἀνοσίων κὲ μυσαρῶν Ἑλλήνων) öffentlich kundmachte.

8. Christianisierte Tempel. Von den antiken Tempelgebäuden ist eine bedeutende Anzahl dadurch erhalten geblieben, daß man sie durch entsprechende Ein- u. Zubauten für die Bedürfnisse des christlichen Kultus herrichtete u. zu Kirchen machte. Hier sind vor allem das Didymaion von Milet (Th. Wiegand: AbhB 1924, 1, Taf. 2/3) u. das Asklepieion derselben Stadt (Wiegand: AbhB 1908, Anhang 28ff), das Serapeion von Ephesus (JhÖInst 18 [1915] Beibl. 86f u. 23 [1926] Beibl. 265ff; J. Keil, Führer durch Ephesos² [1930] 78f), der Aphroditetempel von Aphrodisias (CRAcInscr 1906, 159ff) u. das grandiose, jetzt als Heiligtum der ägypt. Götter erkannte Bauwerk der Kizil Avli in Pergamum (O. R. Deubner: Bericht über den 6. Internationalen Kongreß für Archäol. [1940] 477f) zu nennen (weiteres bei F.W. Deichmann, Frühchristl. Kirchen in antiken Heiligtümern: JbInst 54 [1939] 128 f). Das Schicksal der nicht in Kirchen umgebauten antiken Tempel war verschieden. Mancherorts blieben sie, aus Pietät oder irgendwie anders verwendet, oder weil man das Material nicht brauchte u. das Niederreißen Schwierigkeiten machte, bestehen, bis ein Erdbeben sie umwarf; anderorts dagegen, wo das Fortleben der Städte dauernden Bedarf an Baumaterial ergab, wurden sie als Steinbrüche ausgebeutet u. bis auf die Fundamente abgetragen. Das Artemisium von Ephesus u. der Vespasianstempel daselbst (JhÖInst 27 [1932] Beibl. 54ff) können als eindrucksvolle Beispiele solcher Zerstörung, die unzählige andere Heiligtümer betroffen hat, angeführt werden.

9. Beeinflussungen. Da die Christianisierung von A. keine rassische Veränderung der Bevölkerung mit sich gebracht hat u. zwischen der antiken u. der christlichen Periode keine Katastrophe, sondern eine lange Zeit allmählichen Übergangs liegt, muß ein Weiterleben der Antike, d. h. der in der vorchristlichen Zeit in den einzelnen Gebieten von A. herrschenden Zustände als das Natürliche angesehen werden. Dabei ist zu berücksichtigen, daß der mit dem 3. Jh. beginnende materielle Niedergang namentlich der führenden Großstädte im Küstengebiet sich in der Richtung einer gewissen Primitivisierung des gesamten Lebens u. damit auch des geistigen Niveaus der Bevölkerung ausgewirkt hat. Auf ein Beispiel der Kontinuität, die Übernahme antiker Tempel u. Profanbauten für den christlichen Kult, ist bereits hingewiesen worden. Ein weiteres, mehr dem materiellen Leben angehörendes ist die ununterbrochene Fortbenützung der vorchristlichen Nekropolen u. Gräber aller Art, so zwar, daß die Grabstätten von Christen, Heiden u. Juden neben- u. durcheinander standen. Wieviel das Christentum an religiösem Gut aus der Antike übernommen hat, mag im einzelnen zweifelhaft sein: daß in A. durch die Intensivierung des Mysterienwesens die Disposition der Bevölkerung zur Annahme des christlichen Mysteriums gesteigert wurde, daß die in mäonischen u. phrygischen Heiligtümern geübte Konfessionspraxis die Durchführung der christlichen Beichtpraxis erleichtert hat (vgl. Steinleitner) u. daß die Ausübung einer sakralen Rechtspflege in denselben Heiligtümern (vgl. Zingerle) der Ausbildung der Jurisdiktion der christlichen Kirche vorgearbeitet hat, kann wohl als gesichert angenommen werden. Auch daran wird man nicht zweifeln können, daß die Eigenart der religiös fanatischen u. orgiastischen Kulten zugeneigten Bevölkerung des phrygischen Berglandes die Ausbreitung der Sekten der Montanisten u. Novatianer in diesen Gegenden begünstigt hat, u. daß sogar auf die Annahme des Namens Theotokos für Maria durch das ephesische Konzil von 431 u. die damit verbundene verstärkte Verehrung der Gottesmutter die Einstellung der an den Kult einer weiblichen Hauptgottheit gewöhnten Bevölkerung des Konzilortes von Einfluß gewesen ist.

G. Brandis, Art. A.: PW 1, 2, 1538/62. – W. M. Calder, Epigraphy on Anatolian heresies: Anatolian Studies f. W. M. Ramsay (1923) 65/91; Some monuments of the great persecution: BullRyl 8, 2 (1924) 345/64; The New Jerusalem of the Montanists: Byzant. 6 (1931) 421/25. – V. Chapot, La province romaine d'Asie (Par. 1904; ausgezeichnet, aber vielfach veraltet). – H. Grégoire, Recueil des inscr. grecques chrétiennes d'Asie Mineure (1922), ohne Phrygien; Nachtrage im SupplEpigr u. namentlich in MAMA 4/6 (1933. 37. 39). — Harnack, Miss.

730 47. – K. HOLL, Volkssprachen in Kleinasien: Hermes 43 (1906) 240/54. – A. H. M. JONES, The Cities of the Eastern Roman provinces (Lond. 1937; mit Bibliogr.). – J. KEIL: CAH 11 (1936) 580/90. 916 (1./2. Jh.; mit Bibliogr.); Die Kulte Lydiens: Anatolian Studies f. W. M. Ramsay (1923) 239/66. – Monumenta Asiae Minoris Antiqua (= MAMA) 1ff (London 1928 ff). – W. M. RAMSAY, The Cities and Bishoprics of Phrygia 1, 1/2 (1895/6). – W. SCHEPELERN, Der Montanismus u. die phryg. Kulte (1929). – V. SCHULTZE, Altchristl. Städte u. Landschaften 2, 1/2 (1922/26). – F. STEINLEITNER, Die Beichte in ihrem Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike (1913). – D. VAGLIERI, Art. A.: DizEpigr 1, 714/28. – J. ZINGERLE, Hl. Recht: JhÖInst 23 (1926) Beibl. 1/72. *J. Keil.*

Asitia (ἀσιτία) s. Fasten.

Askese I (nichtchristlich).

A. Begriff. Das zugrunde liegende Zeitwort ἀσκεῖν bedeutet zunächst sorgfältig bearbeiten, zB. Geräte, oder etwas mit Sorgfalt betreiben, dann überhaupt ausüben, zB. eine Kunst oder auch eine Tugend; in Anwendung auf den menschlichen Körper meint es die Übung zur Erlangung einer Fertigkeit, zB. der spezifischen Fertigkeit des Soldaten oder des Athleten; in Anwendung auf die Ethik die Übung in tugendhaftem, dem Ideal entsprechendem Verhalten zwecks Erlangung charakterlicher Festigkeit gegenüber allen Versuchungen. Dieser Gebrauch zB. bei Philo u. besonders bei Epiktet (Hauptstelle diss. 3, 12: τί δ'ἐστὶ τὸ προκείμενον ἐκπονηθῆναι; ὀρέξει καὶ ἐκκλίσει ἀκωλύτως ἀναστρέφεσθαι .. πρὸς τοῦτο οὖν καὶ τὴν ἄσκησιν ῥέπειν δεῖ .. οὐκ ἔστιν ἀναπότευκτον σχεῖν τὴν ὄρεξιν καὶ τὴν ἔκκλισιν ἀπερίπτωτον ἄνευ μεγάλης καὶ συνεχοῦς ἀσκήσεως .. ἑτεροκλινῶς ἔχω πρὸς ἡδονήν. ἀνατοιχήσω ἐπὶ τὸ ἐναντίον ὑπὲρ τὸ μέτρον τῆς ἀσκήσεως ἕνεκα ..). In der stoisch-kynischen Popularphilosophie verengert sich der Sinn insofern, als es sich (entsprechend dem in ihr herrschenden Ideal des Weisen) bei dieser Übung vor allem um Verzichte auf Annehmlichkeiten u. Genüsse gegenüber den Verlockungen der Triebe handelt. Der Begriff der A. gewinnt hier also eine negative Färbung. Nicht freilich in dem Sinne, daß das vorschwebende Ziel nicht als ein durchaus positives Lebensideal gemeint wäre; wohl aber in dem, daß Niederhalten der Triebe, Versagungen, völlige innere Lösung von allen Reizen der Welt außer uns dazu das entscheidende Mittel bilden. Diese negative Färbung ist auch im christl. Sprachgebrauch, mehr freilich im katholischen als im protestantischen (jener kennt eine Asketik, dieser nicht), maßgebend geworden, u. zw. so, daß das Moment der ‚Übung' (zur Erlangung der Sicherheit der sittl. u. überhaupt der christl. Haltung) dabei völlig zurücktritt: asketisch ist dann eine Lebenshaltung, die gekennzeichnet ist durch eine ethisch-religiös begründete freiwillige Selbstbeschränkung, einen freien Verzicht auf grundsätzlich erlaubte Lebensgewohnheiten, Beziehungen, Betätigungen oder Genüsse, einen Verzicht, der sich bis zu positiven Selbstpeinigungen steigern kann. Die näheren Motive können dabei sehr verschieden sein. Es braucht keineswegs auf den Zweck der ‚Übung' anzukommen. Ließe man ihn ausschlaggebend sein, so müßte vieles außer Betracht bleiben, was doch zweifellos in den Bereich der A. gehört (zur Wortgeschichte vgl. Fr. Pfister: Festgabe A. Deissmann [1927] 76/81; H. Windisch: ThWb 1, 492/4; zum Begriff vgl. Strathmann 8/12; dort in den betr. Abschnitten auch alle Einzelbelege zu den folgenden Teilen B I/IV).

B. Israelitisch-jüdisch. In diesem Bereich spielte die A. nur eine geringe Rolle. Der Glaube an Gott als den Schöpfer u. Herrn der Welt schloß eine dualistische Betrachtung der Welt aus. Ehe, Besitz, auch großer Besitz, u. Genuß der irdischen Güter werden ohne Mißtrauen betrachtet. Sie beruhen auf göttlicher Ordnung u. in ihnen offenbart sich Gottes Segen. Was Gott vom Menschen will, sind nicht Verzichtleistungen, sondern die Erfüllung bestimmter religiös-kultischer, sittlicher u. sozialer Forderungen, wie sie im mosaischen Gesetz niedergelegt sind. Das Frömmigkeitsideal ist positivistisch bestimmt u. hat keine Affinität zur A. Immerhin fehlt es nicht ganz an Zügen, die dahin gehören. — a. Reste primitiver A. Man wird an Moses erinnern, der bei Jahwe auf dem Sinai 40 Tage u. Nächte verweilt, ohne Speise u. Trank zu sich zu nehmen (Ex. 34, 28). Doch ist dies, genau wie der Fall des Elias auf seiner Wanderung zum Horeb 1 Reg. 19, 8, weniger als asketische Leistung denn als Beweis seiner wunderbaren Erhaltung gemeint. Beide Fälle bleiben deshalb auch völlig vereinzelt. Man kann sodann erwägen, ob man die Vorschriften über die *Arbeitsruhe am Sabbat (*Tageglaube) u. die Speiseverbote der atlichen Gesetzgebung hierherziehen soll. Beide haben wohl in alten Taburegeln, also in der Furcht vor einem geheimnisvollen Unheil, dem man sich ev. aussetzen würde, ihre letzten Wurzeln. Jedenfalls aber ist hierher zu rechnen: 1. der Glaube an die kultisch verunreinigende Wirkung aller sexuellen Vorgänge, insonderheit

des Geschlechtsverkehrs (vgl. Ex. 19, 15; Lev. 15, 16/8; 1 Sam. 21, 5f; 2 Sam. 11, 5/13). Daraus erklärt sich die Forderung der sexuellen Abstinenz von Priestern vor kultischen Handlungen wie auch die im Spätjudentum verbreitete Forderung der allgem. Enthaltung vom Geschlechtsverkehr am Sabbat. Die kultisch verunreinigende Wirkung dieser wie mancher anderer Vorgänge (zB. Totenberührung) ist darin begründet, daß man durch sie in den Einflußbereich dämonischer Mächte gerät u. dadurch die Fähigkeit, in den Bereich Gottes zu treten, verliert. Es liegt ein primitiver, naturhaft magischer Heiligkeitsbegriff zugrunde. Es handelt sich bei jenen Vorschriften um Reste einer primitiven Heiligkeits-A. — 2. Der Priester hat sich ferner vor Verrichtung des Opferdienstes des Weines zu enthalten (Kelim 1, 9; Joseph. bell. 5, 7: ἐπὶ δὲ τὸ θυσιαστήριον καὶ τὸν ναὸν ἀνέβαινον οἱ τῶν ἱερέων ἄμωμοι, βύσσον μὲν ἀμπεχόμενοι, μάλιστα δ'ἀπ' ἀκράτου νήφοντες δέει τῆς θρησκείας, ὡς μή τι παραβαῖεν ἐν τῇ λειτουργίᾳ). Dasselbe Verbot nimmt der *Nasiräer für die Dauer seines Gelübdes auf sich. Vielleicht ist die Ablehnung des Weines durch diese hl. Personen ein archaischer Überrest aus der Nomadenzeit Israels, da man das Kulturgewächs des Weines u. seine unter Umständen bedenklichen Wirkungen noch nicht kannte (vgl. die Rechabiten Jer. 35). — 3. Auch die seit alters üblichen Trauergebräuche brachten in mehrfacher Beziehung Abstinenzen mit sich: Fasten, Verzicht auf Waschen u. Salben wie auf den Geschlechtsverkehr, auch Verzicht auf Weingenuß. Auch diese Abstinenzen wurzeln zuletzt in primitiven Furchtvorstellungen, u. zw. gegenüber den Geistern der Verstorbenen. Sie waren Vorsichts- u. Schutzmaßregeln, nicht, oder doch nur sekundär, Ausdruck eines Gemütszustandes. Sie konnten aber leicht als solcher selbständig werden u. dann auch bei solchen Fällen von Trauer Anwendung finden, bei denen Geisterfurcht keine Rolle spielte. — b. Weiterbildungen. Über diese Spuren einer in primitiven Zuständen u. Anschauungen wurzelnden A. führt hinaus 1. das öffentlich angeordnete Bußfasten, mit dem das Volk entweder bei besonderen Anlässen den Zorn Gottes zu stillen u. sein Gericht abzuwenden trachtete (vgl. 1 Sam. 7, 6; Jer. 36, 6; Joel 1, 14; 2, 12) oder das beim Sühntag (Lev. 16, 29/31) u. später beim Purimfest (Esth. 9, 31) regelmäßig stattfand. Im Judentum kam dann auch das Bußfasten der einzelnen auf. Dazu gehörte abgesehen von Nahrungseinschränkungen (Fleisch, Wein) namentlich auch die geschlechtliche Enthaltung. — 2. Dieses Bußfasten konnte weiter leicht in ein Gebetsfasten übergehen, wobei die A. als eine gottwohlgefällige fromme Leistung der Volksgemeinschaft oder der einzelnen zur Verstärkung des Gebets erscheint. Schon in atlicher Zeit geübt, erlangte es im Spätjudentum große Bedeutung. ‚Wer betet u. nicht Gehör findet, muß fasten' (jer. Berach. 4, 3 fol. 30a). — 3. Es ist leicht verständlich, daß dann ein gewisses Maß von A. überhaupt zum Merkmal eines frommen, gottwohlgefälligen Lebens werden konnte (Judith 8, 6; Test. Jos. 9; Test. Ass. 2; Henoch 108, 7; Lc. 2, 36f; 18, 12; Joseph. vit. 2). Das Fasten wird zu einem verdienstlichen Werk, das Gott belohnen wird. — 4. Endlich ist noch das Fasten als Mittel zur Erlangung von Offenbarungen oder Visionen zu erwähnen. Beispiele finden sich bes. in der apokalypt. Literatur seit Daniel; vgl. aber auch Act. 10, 30. — 5. An der Grenze der jüd. Religionsgemeinschaft stehen die *Essener, die nach Art eines von der Welt sich abschließenden mönchischen Ordens leben, mit dem Gelübde der Ehelosigkeit, der persönl. Besitzlosigkeit der einzelnen (sie treten ihr Vermögen dem Orden ab) u. Gehorsamspflicht gegenüber der Ordensleitung. Sie haben eine feste Lebensordnung u. beobachten in Kleidung u. Nahrung (wahrscheinlich wurden Fleisch- u. Weingenuß abgelehnt) größte Einfachheit. Die Frage nach dem Ziel dieser A. ist schwierig. Wahrscheinlich steht sie mitsamt den Waschungsriten im Dienste nicht der Entsinnlichung, sondern der Erlangung einer kultischen Heiligkeit u. mit dieser im Dienst einer gnostischen, kosmisch-dualistischen Erlösungslehre. — c. Philo. Dieser bedeutet auf dem Gebiet des hellenist. Judentums insofern eine neue Erscheinung, als sich bei ihm mit den überkommenen Formen jüdischer Frömmigkeit in eigentümlicher Weise aus der hellenistischen Welt stammende ethisch-religiöse Ziele u. Motive verbinden, die ihm eine asketisch-weltflüchtige Lebensgestaltung als Mittel der Lösung des Geistes von der Herrschaft der Triebe wie als Vorbedingung mystisch kontemplativer Höhepunkte des religiösen Lebens empfehlenswert erscheinen lassen, obwohl er den Glauben an den sicheren Erfolg dieser Methode nicht hat. Diese Sympathie führt jedoch eben daher nicht zu einer erkennbaren entschieden asketischen Lebensform. Es bleibt bei Sympathieerklärungen, die über den Widerspruch zu dem Grundwesen jüdischer Frömmigkeit u. zu den Bedürfnissen des prak-

tischen Lebens nicht hinauskommen. Als abgerundetes anschauliches Bild des Philo vorschwebenden Ideals darf man die mystisch kontemplative jüd. Asketenkolonie der *Therapeuten ansehen, die er in der Schrift De vita contemplativa schildert. Sie sind der Ausdruck eines in damaliger Zeit wohl weit verbreiteten Weltüberdrusses u. der Sehnsucht nach Erhebung in das Geistig-Göttliche.

C. Volksreligionen der hellenist.-röm. Zeit. a. Furchtmotiv. Hier findet man zunächst allerlei zusammenhanglose Enthaltungsvorschriften, die im Glauben an Unheilstage (*Tageglaube), in der Furcht vor dämonischen Einflüssen u. vor der Totenwelt, also in einer mit Furcht gepaarten religiösen Scheu ihren Grund haben. — b. Kultische Speiseenthaltung. Wichtiger sind die zahlreichen Fälle, in denen die Fähigkeit, sich der Gottheit kultisch zu nahen, die Beobachtung gewisser Enthaltungsregeln bedingt. Diese können sich, wie zB. beim römischen flamen Dialis, auf die verschiedensten Dinge erstrecken. Oft werden darin Erinnerungen an frühere Kulturzustände festgehalten. Der kultische Ritualismus war zu allen Zeiten unglaublich konservativ. Sehr oft gehören zu den Regeln allerlei diätetische Enthaltungsregeln, die vielfach, wie zB. das für den flamen Dialis geltende Bohnenverbot, gewisse Speiseverbote bei den eleusinischen u. anderen Mysterien, die meisten Speiseverbote des Pythagoreismus, sich aus chthonischen Beziehungen der betreffenden Speisen erklären lassen. Man würde durch den Genuß dieser Speisen in Beziehung treten zum Seelen- u. Dämonenreich der Totenwelt, der Unterwelt, u. dadurch ‚unrein', also unfähig zum Kult der Götter werden. Gewiß erklären sich so nicht alle, zT. höchst absonderlichen Verbote; zB. schlachten u. essen die Ägypter darum keine Kuh, weil sie der Isis heilig ist. Manches bleibt ganz undurchsichtig. Aber die Sorge vor widergöttlicher dämonischer u. besonders vor chthonischer Infektion bildet doch ein überragend wichtiges Motiv aller kultischen Speiseverbote. Auch das im Demeterkult u. hier u. da in anderen Kulten bei Inkubanten u. Zauberern vorkommende völlige Fasten hat den Sinn einer Vorbereitung auf kultische Handlungen u. Erlebnisse. — c. Kultische Sexualenthaltung. Noch bemerkenswerter als diese mannigfachen diätetischen Regeln ist aber die bes. im griech. Religionswesen häufige Forderung der geschlechtlichen Enthaltsamkeit als Vorbedingung der Kultusfähigkeit. Aus der röm. Religion sind die vestalischen Jungfrauen das bekannteste Beispiel. Auf griech. Boden findet sich die Forderung sexueller Reinheit der Tempelbesucher, der Festteilnehmer u. vor allem der Priester u. Priesterinnen in mannigfacher Abstufung sehr häufig. Ähnliches wird von den Ägyptern berichtet. Hiermit hängt auch zusammen, daß in manchen griech. Kulten Kinder, aber ausdrücklich nur bis zum Eintritt der Geschlechtsreife, oder aber alte Frauen u. in zahlreichen anderen Fällen Jungfrauen den Priesterdienst verrichten. Bisweilen, wie zB. im Artemision zu Ephesus, waren sie zu lebenslänglicher Enthaltsamkeit verpflichtet. Von Priestern wird die, wenn auch nur zeitweilige, sexuelle Abstinenz viel seltener gefordert. Häufig ist die Forderung bei Offenbarungsmedien (Prophetinnen in Delphi, Dodona u. anderwärts sind Jungfrauen), Inkubanten u. im Zauberwesen. All diesen Vorschriften u. Sitten liegt die Vorstellung zugrunde: τὰ ἀφροδίσια μιαίνει (Porphyr. abst. 4, 20), der Geschlechtsverkehr macht ‚unrein', im kultischen Sinne natürlich, ebenso wie die Berührung einer Leiche ‚unrein' macht. Im Hintergrund steht der Glaube an die dämonischen Mächte, an die dämonische Infektion, der man bei diesen Vorgängen in besonderer Weise ausgesetzt ist. Reinheit von solcher Infektion ist die Vorbedingung für die Berührung mit der Gottheit in Kultus u. Offenbarungsempfang. — d. Orphisch-mystische Unterströmung. Indessen bleiben alle diese Regeln Einzelregeln für besondere Orte, Zeiten, Gelegenheiten u. Personen. Man hat sie zu befolgen, weil der Wille der Götter oder, was dasselbe bedeutet, die Kultusordnung es so vorschreibt. So ‚asketisch', von außen betrachtet, manches daran erscheint, so tragen die Regeln doch nur rituellen Charakter. Ein asketisches Lebensideal konnte sich hieraus nicht entwickeln. Dies hatte zur Voraussetzung, daß die ganze Lebensauffassung des Menschen unter die formende Kraft eines beherrschenden Zieles trat, das nur mit Hilfe einer asketischen Lebensführung zu erreichen war. Ansätze dazu waren in der orphisch-mystischen Unterströmung der griech. Religionsgeschichte, ihrem Seelenglauben, ihrer Auffassung des Leibes als eines Gefängnisses oder einer Grabeshöhle der Seele, ihrer Sehnsucht nach Befreiung von der Irrfahrt des Werdens gegeben. Bedingung dafür war neben gewissen Weihen das orphische Leben. Es forderte Verzicht auf Fleischgenuß u. übernahm gewisse andere, im volkstümlichen Seelen- u. Dämonenglauben wurzelnde

Enthaltungsvorschriften. Die zugrunde liegende Stimmung ist über Plato u. auf anderen Wegen ein in den philosophisch-religiösen Strömungen der folgenden Jahrhunderte fortwirkendes Ferment gewesen u. später im Neuplatonismus zu entscheidender Bedeutung gelangt.

D. Orientalische Mysterienreligionen. Im Kybele-Attisdienst, im Kult der Isis u. der Dea Syria spielen asketische Momente eine beträchtliche Rolle, während sie im Mithraskult anscheinend zurücktreten. Sie begegnen uns in allerlei Speiseverboten, bes. in Ägypten, aber auch im Attiskult, die sich auf Fleisch oder Fische oder bestimmte Tierarten, auf Wein, Frucht- u. Gemüsearten beziehen u. oft ihre Herkunft aus dem volkstümlichen chthonischen oder dämonischen Glauben verraten. Sie treten auf als Verzicht auf Salböl, als Schlafen auf bloßem oder nur mit einer leichten Streu bedecktem Boden, in Kleidungsvorschriften u.a.m. Sie finden sich in der Form der Forderung sexueller Reinheit, die entweder durch längere oder kürzere Enthaltsamkeit oder durch rituelle Waschungen herzustellen ist. Alle diese Regeln gelten bald für gewisse Festzeiten u. kultische Handlungen, bald sind sie Dauerregeln. Sie gelten dem Priester oder den zur Mysteriengemeinde Gehörenden oder, u. das besonders, denen, welche die Weihen empfangen sollen. So muß sich Lucius (Apul. met. 11) auf die Isisweihen vorbereiten durch 10 tägige Enthaltung von allen cibi profani ac nefarii, vor allem von Fleisch. Auch Wein ist ihm untersagt. Ebenso die Aphrodisia. Dies gilt von allen cultores Isidis an den sacri observandique dies des Kultes (vgl. auch die Vorschriften über die Dionysosweihen Liv. 39, 9f). Alle diese Regeln entspringen der Scheu vor dem den Göttern Heiligen (wie manche Speiseverbote) oder sie haben apotropäischen Charakter (wie die meisten Speiseverbote) oder sie dienen der Erlangung ritueller Heiligkeit. Auf die Spitze getrieben erscheint der sexuelle Verzicht in dem Eunuchentum der Megabyzoi der Artemis Ephesia u. in der Selbstentmannung der Gallen im Attisdienst u. in Hierapolis. Ist das als äußerste Folgerung aus der Ansicht von der rituell verunreinigenden Wirkung des Geschlechtsverkehrs zu verstehen? Wahrscheinlich handelt es sich vielmehr ursprünglich darum, daß die sich selbst Entmannenden stellvertretend für die Gemeinde oder die Stammesgemeinschaft, der sie angehören, der Göttin der Fruchtbarkeit ihre Zeugungsorgane darbringen. Es ist also das Gegenstück zur Selbsthingabe der weibl. Hierodulie. Ganz urtümliche Auffassungen der Gottheit u. des Kultes sind hier wirksam. Nicht um sich von der Last der Triebe zu befreien oder um seine rituelle Reinheit ein für allemal zu sichern, verstümmelt sich der Galle; vielmehr hat sein Opfer den Sinn eines Hieros Gamos. In Wirklichkeit hat demnach dieses kultische Eunuchentum mit asketischen Motiven nichts zu tun, wie denn auch diese Gallen nicht etwa in dem Rufe von Männern priesterlicher Heiligkeit, sondern ganz im Gegenteil in dem der größten moralischen Verkommenheit standen. Höchst merkwürdig sind die Andeutungen Lukians (dea Syr. 22) über die, man möchte sagen, asexuellen Liebesverhältnisse zwischen diesen Gallen u. Frauen in Hierapolis, die als eine sehr heilige Angelegenheit gegolten hätten. Erwähnt möge noch sein, daß auch die memphitischen Serapisreklusen (*Katochoi), in denen man eine heidn. Vorform des christl. Mönchtums hat erblicken wollen, in Wirklichkeit weder mit dem Mönchtum noch überhaupt mit eigentlicher A. etwas zu tun haben.

E. Philosophische Strömungen. All den bisher behandelten, auf bestimmte Personen u. Orte, Zeiten u. Zwecke bezüglichen Enthaltungsregeln fehlt das geistige Band eines übergeordneten Lebenszieles, das sie in Dienst nähme. Anknüpfungsmöglichkeiten hierfür liegen einmal in der jüd. Verdienst-A. (vgl. B b 3), andererseits in der Heiligkeits-A. (vgl. B a u. b 5; C c; D), aber doch nicht mehr, da beide nirgends zu umfassenden Lebenszielen entwickelt wurden. Solche traten aber in den philos.-religiösen Strömungen der Zeitwende hervor. — a. Stoa (vgl. B c über Philo). Ihr Lebensideal ist das des Weisen, der durch richtigen Gebrauch seiner Vernunft seine Freiheit u. dadurch seine Eudaimonie sichert. Diese Freiheit aber ist die innere Unabhängigkeit von allem Äußerem, das den Menschen durch Sinne u. Triebe zu knechten droht. Dagegen wehrt sich der Weise durch ‚Übung', durch A. Dieser Begriff spielt hier eine sehr große Rolle. Und zwar unterscheidet Muson. (Grundstelle frg. 6 Hense) die A. der Seele u. die des Leibes. Jene besteht in der methodischen Durchbildung des Urteils zur Gleichgültigkeit gegenüber allen Scheingütern u. Scheinübeln der Welt. Damit man aber den insidiae der fortuita bona (Sen. ad Lucil. 8, 3) nicht erliegt, muß die systematische praktische Abhärtung hinzutreten: si quid est, quo teneris, aut expedi aut incide (ebd. 17, 1). Die stoische A. ist wirklich, was das Wort seinem ersten Sinn nach meint: Übung.

Sie ist Tugendmittel. Sie ist darum auch nicht weltflüchtig. Sie dient nicht der Weltverneinung, sondern der Freiheit, die allein den rechten Gebrauch u. Genuß (als gebrauchte u. genösse man nicht) gestattet. Das Verhältnis des Stoikers zur Welt ist das der Verhältnislosigkeit, weil er nur so seine Eudaimonie sichern kann. Ein positiver Inhalt des Lebenszieles fehlt. Die Begründung ist nicht religiös, sondern rein rational u. individualistisch. — b. Neupythagoreismus. Seine A., die sich gerade bzgl. des eben erwähnten Punktes von der stoischen unterscheidet, tritt am ausgebildetsten entgegen in Philostrats Apolloniusbiographie u. zw. als Vegetarismus, Alkohol- u. Sexualabstinenz, Besitzlosigkeit, Neigung, sich von der Welt zurückzuziehen. Diese A. ist ausgesprochen Heiligkeits-A. im Sinne eines kultisch-rituellen Heiligkeitsbegriffes u. steht im Dienst der Mantik u. der vertrauten Beziehungen zur Gottheit oder zu den Göttern, deren Pflege Hauptanliegen des Apollonius ist. Auch in Jamblichs Pythagorasbiographie (106) tritt dieser Sinn der neupythagoreischen A. deutlich hervor. Zwar sind auch volkstümlicher Glaube oder Aberglaube, die Seelenwanderungslehre, nationale u. moralische Erwägungen mit im Spiele. Aber das Entscheidende ist der Zusammenhang der A. mit dem mantischen Offenbarungsglauben u. ihr Charakter als Heiligkeits-A., vermöge dessen sie sich von der rationalen Freiheits-A. der Stoa grundlegend unterscheidet. — c. Neuplatonismus. Hier tritt ein dritter, schon bei Philo (s. B c) sich ankündigender Typus auf. Die Grundlage bildet die von orphischen Motiven genährte Ansicht von der Seele, deren tiefste Not darin besteht, daß sie aus der Reinheit der intelligiblen Existenz gefallen u. in die Fesseln der sinnlichen Welt geraten ist. Sie sehnt sich nach Lösung von der Leiblichkeit, Rückkehr zur intelligiblen Welt, mystischer Vereinigung mit der Gottheit. Plotin erlebt diese schon in der ekstatischen Kontemplation. Wenn er selbst auch von A. wenig redet, so war doch seine ganze Lebenshaltung tatsächlich asketisch im Sinne der Lebens- u. Weltverneinung. Erst recht war das bei seinem Schüler Porphyrius der Fall, der dabei auf die auch von Plotin geübte völlige Enthaltung von aller animalischen Nahrung das größte Gewicht legt. Aber er verwirft auch den Weingenuß u. die Aphrodisia. Diese A. verbindet sich im einzelnen gern mit stoischen Gedanken u. mit allerlei Heiligkeitsvorstellungen. Aber die eigentliche Wurzel, aus der sie ihre Kraft zieht, ist die spiritualistische Grundanschauung, die nach Entsinnlichung verlangt. Hier ist die ganze Lebensanschauung bis in die letzten Wurzeln asketisch durchgebildet.

Literatur s. Sp. 794. *H. Strathmann.*

Askese II. (christlich).

A. Jesus. a. Lebenshaltung. An der Pforte des NT steht die Asketengestalt des Täufers. Seine A. in Nahrung, Kleidung, Aufenthaltsort (auch Ehelosigkeit ist vorausgesetzt), ist Ausdruck eschatologischen Gerichts- u. Bußernstes. Im Gegensatz zu ihm ist die Lebenshaltung Jesu unasketisch. Er bringt das Evangelium. Zwar ist in der Versuchungsgeschichte bei Mt. u. Lc. von einem 40tägigen Fasten die Rede. Dabei ist die Mosestypologie im Spiele. Mt. scheint das Fasten als Ausdruck der völligen betenden Konzentration zu verstehen, in der sich Jesus innerlich mit seiner messianischen Sendung auseinandersetzt. Darum ist auch der Vorgang durchaus vereinzelt. Die Überlieferung unterstreicht in Mc. 2, 18f; Mt. 11, 18f geradezu die unasketische Haltung Jesu. Das Fasten lehnt er ab. Er nimmt an festlichen Mahlzeiten teil. Er trinkt Wein. Sein Umgang mit Frauen ist von jeder asketischen Befangenheit völlig frei. Die gleiche Unbefangenheit hat er gegenüber dem irdischen Gut. Ist er auch, wie es scheint, auf den Unterhalt durch seine Anhänger angewiesen (Lc. 8, 3), so kehrt er doch unbefangen als Gast in wohlhabenden Häusern ein. — b. Lehre. Sie entspricht der Lebenshaltung Jesu. Nach seinem Willen fasten seine Jünger nicht. Er bekämpft Unzucht u. Lüsternheit. Aber die Ehe ist ihm göttl. Ordnung, die er gegen alle Willkür schützt. Mt. 8,21f; 10, 37 u. Lc. 14, 26 haben mit aske-

tischer Auffassung der Familie nichts zu tun, sondern sind Anwendungen des Wortes vom Ärgernis (Mt. 5, 29f; 18, 8f). Auch das Wort von den Eunuchen Mt. 19, 12 kann nur so verstanden werden. Entsprechendes gilt vom Besitz. Dessen Gefahren hat Jesus freilich sehr hoch eingeschätzt. Einige der überlieferten Worte, bes. die sog. ebionitischen Stellen bei Lc. (6, 20/5; 12, 30. 33; 16, 19/23), aber auch die Perikope vom reichen Jüngling (Mc. 10, 17/31) scheinen in eine asketische Richtung zu führen. Aber das lukanische Bild ist nicht ganz einheitlich. Von Zachäus wird nicht verlangt, daß er auch die 2. Hälfte seines Besitzes verschenke (Lc. 19, 1/16), u. Maria u. Martha werden nicht aufgefordert, ihr Anwesen aufzugeben (Lc. 10, 38/42). Die Gleichnisse von den Talenten (Lc. 19, 11/22) u. vom ungerechten Haushalter (Lc. 16, 1/13) verraten nichts von einem asketischen Armutsideal. Die 12 Jünger haben gewiß alles aufgegeben (Mc. 10, 28). Aber sie sind eben die Jünger, denen besondere Aufgaben zugedacht sind. Deshalb bleiben sie auch als Wanderapostel frei von allem Besitz (Mt. 10, 9). Jesus kämpft gegen Geiz u. Habgier u. verlangt eine großzügige Wohltätigkeit. Aber wenn man nicht auf die innere Einheit seines Verhaltens u. Lehrens verzichten will, bleibt, unbeschadet der besonderen Note des nicht konsequenten lukanischen ‚Ebionitismus', wohl nichts übrig, als auch die Perikope Mc. 10, 17/31 nicht als Proklamation des Vollkommenheitsideals der Armut, sondern im Licht des Wortes vom Ärgernis zu verstehen. Dieses besagt, daß die Ethik Jesu zwar nicht asketisch ist, wohl aber radikal im Sinne der schlechthinnigen Überordnung der religiösen Entscheidung über alle sonstigen Beziehungen u. Rücksichten. Daraus können sich unter Umständen Folgerungen ergeben, die äußerlich betrachtet wie A. aussehen. Sie sind es aber nicht, da aus dem äußeren Verzicht kein Gesetz gemacht wird u. alles auf die innere Einstellung ankommt (Mc. 7, 14f; Mt. 23, 25/8). Dieser Radikalismus ist daher nicht, wie manche gemeint haben, eschatologisch, sondern religiös begründet. Er ergibt sich nicht aus der besonderen eschatologischen Situation, sondern aus dem Ernst des religiösen Verhältnisses als solchen.

B. Apostolische Zeit. Hier zeigen sich bald asketische Ansätze. — a. Frühzeitig wurde nach jüd. Herkommen das Fasten als fromme Übung u. als Gebetsfasten aufgenommen. In Mt. 6, 16/8 gibt es gar Anweisungen für rechtes Fasten. Das Gebetsfasten wird durch Act. 13, 2/3; 14, 23 u. die uralten Textzusätze in Mc. 9, 29; Mt. 17, 21, Act. 10, 30 u. 1 Cor. 7, 5 bezeugt. Vielleicht ist auch 2 Cor. 6, 5 u. 11, 27 hierher zu ziehen, falls es sich nämlich dort nicht um Entbehrung aus Not handelt. Dagegen wird Col. 2, 18/23 u. 1 Tim. 4, 3 eine im Zusammenhang mit gnostischem Engeldienst u. mystischen Erlebnissen stehende Kasteiung des Leibes durch Nahrungs-A. abgelehnt. Vor reichlichem Weintrinken wird 1 Tim. 3, 8 u. Tit. 2, 3 gewarnt, Timotheus aber 1 Tim. 5, 23 zu einem maßvollen medizinischen Gebrauch ermuntert. — b. Hinsichtlich des Besitzes neigen zwar die ‚ebionitischen' Lukasstellen einem asketischen Armutsideal zu. Sonst ist im NT davon nichts zu spüren. Insonderheit ist aus den unklaren u. widerspruchsvollen Andeutungen der Apg. über den angeblichen Kommunismus der Urgemeinde zu Jerusalem in dieser Hinsicht nichts zu folgern (vgl. Act. 2, 44f; 4, 32 u. daneben 5, 4; 12, 12). Dasselbe gilt von der Warnung an die Reichen in Jac. 5. — c. Im Verhältnis der Geschlechter ist bemerkenswert, daß die übrigen Apostel u. die Brüder des Herrn u. Kephas verheiratet sind (1 Cor. 9, 5). Eine asketische Neigung tritt zuerst auf hellenistischem Boden hervor, wenn wir von der greisen prophetischen Witwe Hanna, die ihre Tage mit Beten u. Fasten im Tempel verbringt, absehen (Lc. 2, 36f). Aber nur der Hellenist Lucas erzählt von ihr. Neben sie treten die 4 Töchter des hellenistischen Philippus, deren Prophetengabe gewiß nicht ohne Beziehung zu ihrer Jungfräulichkeit gedacht werden soll (Act. 21, 8f). Wichtiger ist die starke asketische Strömung in der Gemeinde zu Korinth. Im Gegensatz zu den dortigen libertinistischen Gnostikern mit ihrer Parole ‚alles ist erlaubt' (vgl. auch Apc. 2, 20/4. 14) fordern diese Asketen Enthaltsamkeit in der Ehe u. Verzicht der Unverheirateten u. Witwen auf Eheschließung; es bestehen geistliche Verlöbnisse, u. die asketisch Gerichteten in Korinth scheinen die Meinung zu vertreten, daß diese ‚Verlöbnisse' nicht in rechte Ehen umgewandelt werden dürfen. Paulus sympathisiert mit der asketischen Richtung, hält die Ehe, wenn nicht wie bei ihm selbst eine besondere Begnadung vorliegt, wegen der menschlichen Schwachheit für notwendig u. lehnt jede Nötigung zur A. ab. Aber sowohl seine Rechtfertigung der Ehe (1 Cor. 7, 2) wie seine Bedenken gegen sie (nahes Weltende, Ausschließlichkeit der Hingabe an den Herrn [v. 29/34]) lassen die Ehe doch in dem asketischen Lichte fleischlicher

Schwachheit, eschatologischer Unzweckmäßigkeit u. religiöser Unerwünschtheit erscheinen. In den Pastoralbriefen wird die 2. Ehe der Bischöfe u. Diakonen abgelehnt (1 Tim. 3, 2. 12; Tit. 1, 6). Dem entspricht die Hochschätzung der Witwen in 1 Tim. 5, 3/16. Vom Ideal der Ehelosigkeit oder ehelichen Enthaltsamkeit sind die Pastoralbriefe aber weit entfernt (1 Tim. 4, 3; 5, 14; 2, 15; Tit. 1, 6). Es sind gnostische Irrlehren, die die Ehe verbieten, wie sie die Enthaltung von Speisen, in erster Linie gewiß Fleischspeisen, verlangen (1 Tim. 4, 3). Die Apc. räumt den jungfräulich Gebliebenen eine hohe Ehrenstellung ein u. setzt eine erhebliche Verbreitung des Virginitätsideals voraus (14, 1/5; 3, 4). Daß solche Stimmen innerhalb der Kirche u. in Nebenrichtungen zuerst auf hellenistischem Boden hervortreten, ist gewiß nicht zufällig. Es wurde begunstigt durch das verbreitete Empfinden, daß geschlechtliche Enthaltsamkeit eine spezifische Heiligkeit verleihe u. Vorbedingung für die Berührung mit dem Bereich des Göttlichen sei. Es steht aber wie der ganze paulinische Kampf gegen das Fleisch mit seinen Lüsten u. Begierden (trotz seiner spezifisch christl. Begründung u. Zielsetzung u. Formung) auch im Zusammenhang mit den philos.-religiösen Zeitströmungen, die die Bändigung der Triebe unermüdlich predigten.

C. Zweites Jahrh. a. Die nebenkirchlichen Richtungen der Gnosis, Marcions u. des Montanismus zeigen eine schroff asketische Haltung; die Gnosis allerdings nur zum Teil: nach Satornil war Heiraten u. Zeugen vom Satan; auch lehnten seine Anhänger meist den Fleischgenuß ab (Iren. haer. 1, 24). In anderen gnostischen Richtungen schlug dagegen der metaphysische Dualismus in prinzipiellen Libertinismus um (Clem. Al. strom. 3, 2, 8/11; 25, 5; 34, 3). Marcion verwarf die Ehe durchaus u. verlangte von den Gliedern seiner Kirche sexuelle Abstinenz, Fasten u. Verzicht auf Fleischgenuß. Den Grund bildet auch hier der Dualismus (vgl. A. Harnack, Marcion² [1924] 148. 273*. 277*). Dagegen ist die montanistische A. (am besten völlige Virginität; keinesfalls zweite Ehe; strenges Fasten an den Stationstagen; Xerophagien) eschatologisch u. enthusiastisch orientiert (Belege N. Bonwetsch, Art. Montanismus: Herzog-H. 13, 421, 44/422, 30). — b. Die innerkirchl. Entwicklung zeigt ebenfalls deutlich ein Anwachsen der asketischen Richtungen in Gebetsfasten (Polyc. Phil. 7, 2; Did. 1, 3), speziell zur Erlangung von Offenbarungen (Herm. vis. 2, 2, 1; 3, 10, 6f), Stationsfasten (Herm. sim. 5, 1, 2), Fasten, um Wohltätigkeit üben zu können (Herm. s. 5, 3, 7), Fasten am 4. u. 6. Wochentag, im Unterschied vom jüd. am 2. u. 5. (Did. 8, 1), Fasten des Täuflings (Justin. ap. 1, 61), dazu des Taufenden u. womöglich einiger anderer vor der Taufe (Did. 7, 4). Die besondere Verdienstlichkeit des rechten Fastens wird von Hermas nachdrücklich eingeschärft (s. 5, 3). Der Begriff der ἐγκράτεια, meist noch in umfassendem Sinn gebraucht (vgl. Polyc. Phil. 4, 3; Clem. Al. strom. 3, 4), nimmt doch nicht selten eine spezifische Bedeutung an (zB. 1 Clem. 38, 2). Diese spezifische Kontinenz gilt als Vorzug u. als Versuchung zur Überheblichkeit sogar gegenüber dem Bischof (1 Clem. 35, 2; 38, 2; Ign. Polyc. 5, 2). Die geistl. Ehen bestehen fort, gelten aber als gefährlich (Did. 11, 11). Die Überwindung der Geschlechtlichkeit ist ersehntes Ziel (2 Clem. 12, 14). Die zweite Ehe ist zwar für Hermas keine Sünde; aber der Verzicht auf sie ist verdienstlich (mand. 4, 4, 2). Athenag. aber nennt sie eine ‚bessere Hurerei‘ (suppl. 33), ein Urteil, dessen Strenge von vielen geteilt wurde. Melito v. Sardes wird Euseb. h. e. 5, 24, 5 als Eunuch bezeichnet. War er es im Sinne von Mt. 19, 12? So hat jedenfalls Rufin verstanden (propter regnum Dei eunuchum). Ein hervorragender Vertreter der A. war nach Mitte des 2. Jh. Tatian, der Ehe, Fleisch- u. Weingenuß verwarf u. in der syr. Kirche großen Einfluß hatte, von der Großkirche freilich als Haupt eines häretischen dualistisch-gnostischen Enkratismus abgelehnt wurde (vgl. Iren. haer. 1, 28, 1; Euseb. h. e. 4, 29). Einen ausgesprochen asketischen Standpunkt vertrat ferner die viel gelesene christl. Unterhaltungsliteratur der apokryphen Apostelakten, in denen die ‚geschlechtliche Enthaltsamkeit‘ als wichtigstes kennzeichnendes Merkmal echten Christseins gepriesen wird (vgl. K. Müller, Ehelosigkeit aller Getauften in der alten Kirche [1927] 17; R. Söder, Die apokr. Apostelgeschichte u. die romanhafte Lit. der Antike [1932] 115/9). Auch Äußerungen der Apologeten Justin (ap. 1, 15. 29), Athenag. (suppl. 33), Min. Fel. (31, 5), Tert. (zB. apol. 9 Ende; bes. ad uxor. 1, 6: Quot enim sunt, qui statim a lavacro carnem suam obsignant? Quot item, qui consensu pari inter se matrimonii debitum tollunt, voluntarii spadones pro cupiditate regni caelestis?) u. a. beweisen die zunehmende Anziehungskraft des Virginitätsideals.

D. Clemens u. Origenes. Ein volles Einströmen von Motiven aus den philos.-rel. Zeitströ-

mungen (Sp. 756/8) in die Geschichte der christl. A. findet man bei Clemens Al. u. Origenes. Bei Clem. zeigt sich das weniger in der Aufstellung bestimmter Einzelforderungen als in der intimen Verwandtschaft, die sein Ideal des christl. Gnostikers mit dem in jenen Zeitströmungen lebenden Ideal des Weisen verbindet (vgl. bes. strom. 6, 9). Wie in Christus selbst keinerlei triebhafte Regung irgendwelcher Art Raum hatte, so ist auch der Weise durch vollendete *Apathie ausgezeichnet. Er ist gleichsam schon frei vom Fleisch (strom. 7, 86, 7). Das letzte Sehnsuchtsziel ist die gnostische Schau Gottes. Das Ideal des Weisen erscheint in ausgesprochen religiöser Färbung, ganz wie bei Philo, nur freilich durch christl. Motive bereichert u. vertieft (vgl. Holl, 256/63). Clem. zieht hieraus noch keine schroffen praktischen Folgerungen im Sinne der völligen Enthaltung von Fleischgenuß, Aphrodisia u. irdischem Besitz. Seine Haltung ist der Philos ähnlich. — Um so mehr ist das bei Orig. der Fall. Seine persönl. Lebenshaltung war ‚höchst philosophisch‘ (Euseb. h. e. 6, 3, 9), d. h. in Nahrung u. Kleidung, Schlafen, Wachen u. Arbeit, Besitzlosigkeit streng asketisch, um sich so völlig von den Begierden des jugendlichen Menschen zu befreien, wie er sich denn auch selbst entmannte (ebd. 6, 8/12). Solches Asketentum ist recht eigentlich Nachfolge Christi u. führt dann zu den mystischen Erfahrungen, welche die Höhepunkte im Leben des christl. Gnostikers bilden (vgl. W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Orig. [1931] 44/75). Wieder wird man an Philo erinnert u. an die Linien, die von ihm zum Neuplatonismus hinführen. In alledem, bes. aber in der Verbindung von A. u. Mystik, ist Orig. ein Vorläufer des künftigen *Mönchtums gewesen. Dieses faßte die von mancherlei Motiven her gespeisten asketischen Neigungen methodisch zusammen u. potenzierte die A., indem es sie zum eigentlichen Lebensinhalt machte.

E. Drittes u. viertes Jahrh., außerkirchliche Richtungen. a. Manichäismus. Der M. verlangte von den ‚Vollkommenen‘ (ἐκλεκτοί, τέλειοι, electi im Gegensatz zu den auditores) aus seiner dualistischen Grundhaltung heraus eine strenge Askese: Enthaltung vom Umgang mit Frauen (Epiph. haer. 66, 6); Zerreißen aller verwandtschaftlichen Bande (Aug. c. Faust. 5, 1/2); beschauliche Zurückgezogenheit ohne irgendwelche Handarbeit (Hegem. Act. Archel. 10 [16, 14/17, 7 Beeson]; Aug. haer. 46 [PL 42, 37]; mor. eccl. 2, 17, 57); ein Leben der Armut (Aug. c. Faust. 5, 1) mit Verzicht auf Bäder (Act. Archel. 10 [16, 10 B.]; vgl. Aug. mor. eccl. 2, 68; c. Faust. 20, 23) u. Schlafen auf einer Matte (Epiph. haer. 66, 12, 2; Hieron. in Amos 3, 15 [PL 25, 1022 B]); häufiges u. strenges Fasten (ebd.), aber am Sonntag (Aug. ep. 36, 27; 236, 2) u. Montag (Leo M. serm. 42 [41], 5) völlige Abstinenz von Fleisch, auch von Eiern u. Milch (Aug. haer. 46 [PL 42, 36f]; mor. eccl. 2, 13, 27/30; 2, 15, 36/7; c. Faust 6, 1), sowie von Fischen (ebd. 16, 9) u. Wein (mor. eccl. 2, 16, 44) mit Empfehlung des Genusses von Melonen u. Öl (2, 16, 39); Verbot der Tötung von Tieren u. des Abpflückens von Blättern oder Baumfrüchten (ebd. 2, 17, 55; haer. 46 [PL 42, 37]); Vermeiden jeder Blasphemie (mor. eccl. 2, 11, 20f). Zusammenfassung in der Lehre von den drei signacula oris, manuum, sinus (ebd. 2, 10, 19ff). Eine Einwirkung auf die christliche A., besonders des beginnenden Anachoretentums u. Mönchtums, erscheint trotz der Kluft im Grundsätzlichen nicht ausgeschlossen (vgl. Heussi 288ff; P. Alfaric, L'évolution intellectuelle de St. Augustin 1 [1918] 126/43). — b. Hierakiten. Für die von Hierakas ausgehende Bewegung der Hierakiten sind folgende Züge bezeichnend: Vertrautheit mit der ägypt.-griech. Profanwissenschaft, insbes. der Heilkunst, vielleicht auch der Astronomie u. Magie (entsprechend dem ägypt. Volkscharakter), Abschreiben von Büchern, allegorische Schrifterklärung, pneumatische Deutung des Paradieses u. der Auferstehung, völlige Verwerfung der Ehe, die seit Christus verpönt sei, u. Forderung der ἅγνεια u. ἐγκράτεια als conditio sine qua non für die Teilnahme am Gottesdienst u. den Eintritt ins Himmelreich, Syneisaktenwesen. Die Verbindung der A. mit wissenschaftl. Studien, die später von den Kappadoziern im Osten u. den abendländischen Kirchenlehrern wiederaufgenommen wird, mag auf Origenes zurückweisen (Epiphan. haer. 67; vgl. P. Alfaric, Les écritures Manichéennes 2 [1919] 112ff.; Heussi 58/65. 68). — c. Apotaktiten. In der 2. Hälfte des 4. Jh. kämpft Amphilochius v. Iconium gegen die *Apotaktiten, die mit der Losung ἐγκράτεια καὶ ἀπόταξις die Ehe, jegliche animalische Nahrung sowie den Weingenuß, auch bei der Eucharistie, verboten, u. die noch strengeren Gemelliten, die nicht einmal den Besitz von Tieren oder das Tragen wollener Kleidung gestatteten (vgl. A. Lambert: DACL 1, 2, 2604ff; Bardenhewer 3², 226). — d. Eustathianer. Ähnlichen Grundsätzen bzgl. Ehe u. Fleischgenuß huldigten die etwa gleichzeitigen Eustathianer, benannt nach Eustathios v. Sebaste, dem Begründer des nordkleinasiatischen

Mönchtums u. zeitweiligen Freunde des Basilius; sie fasteten an Sonntagen u. schrieben für beide Geschlechter dieselbe asketische Tracht vor. Gegen sie schritt die Synode von Gangra ein (vgl. Hefele-Leclerq 1, 2, 1032/41).

F. Drittes u. viertes Jahrh., innerkirchliche Entwicklung im Osten. a. Schule des Origenes. Im Osten bleibt das asketische Lebensideal in der von Clemens u. Origenes geprägten Form, dem φιλόσοφος βίος, für die Folgezeit maßgebend. Namhafte ältere Vertreter sind: Gregorius Thaumaturgus (der Origenes, seinen Lehrer, als καθηγεμὼν τῆς φιλοσοφίας enthusiastisch feiert: in Orig. or. panegyr. 2; vgl. Eus. h. e. 6, 30), die alexandrinischen Bischöfe Dionysius (gleichfalls Schüler des Origenes u. wie dieser Vorsteher der Katechetenschule) u. Petrus, der Presbyter Pierius (der 281/82–300 die Schule geleitet hatte u. der nach Eus. h. e. 7, 32, 27 durch Armut, philosophische Studien, Schauungen göttlicher Dinge usw. ausgezeichnet war, ὑπερφυῶς ἐξησκημένος), dessen Schüler Pamphilos v. Caesarea (an dem neben Weltverachtung, Entsagung u. Wohltätigkeit ausdrücklich seine φιλόσοφος πολιτεία καὶ ἄσκησις gerühmt werden: Eus. martyr. Palaest. 11, 2; h. e. 7, 32, 25), Narkissos v. Jerusalem (ebd. 6, 9, 6. 10) u. a. Bemerkenswert ist, daß ein Asket wie Paphnutius 325 in Nicaea den Ehestand mit σωφροσύνη u. die Kontinenz, die er den Klerikern nicht als Pflicht auferlegen will, mit ,Übung der Apatheia' (τῆς ἀπαθείας τὴν ἄσκησιν) bezeichnet (Socr. h. e. 1, 11; vgl. Heussi 65f). Das stoische, von Poseidonios religiös umgebogene (Bickel, Id. 469) Ideal der *Apatheia ist eben seit Clem. Al. strom. 6, 9, 71/79 für die christliche A. ein ebenso zentraler Begriff (vgl. G. Bardy: DictSpir 1, 727/46; ferner Stelzenberger 245/276) wie der ursprünglich gleichfalls stoische Terminus κατορθόω bzw. κατόρθωμα (zB. Eus. ad Ps. 67 [68], 1; Athan. apol. ad Constant. 33; virg. 7. 17; Basil. M. serm. asc. 1, 1; reg. fus. tr. prooem. 2; iudic. D. 5; hom. in Ps. 33, 3; 44, 8; dazu vgl. auch Stelzenberger 232). Überhaupt geht der asketische Wortschatz (ἄσκησις, ἀναχώρησις, μονάζειν, κοινόβιοι usw.) weithin auf die hellenist. Popularphilosophie zurück (vgl. R. Reitzenstein, Historia monachorum [1916] 96f; Holl 257_4). — b. PsClemens. Von dem Leben der Asketen, der Heiligen, die in Ehelosigkeit u. Armut den Fußstapfen Jesu, der Apostel, des Elias usw. folgen, handeln erstmalig ex professo die beiden ps.-klementinischen Briefe de virginitate (PA 2, 1 ff; viell. 1. Hälfte 3. Jh. oder etwas später, Syrien). Die begeistert gepriesene Virginität (1, 3. 1: 5, 2· 9,3 f) gilt als Mittel zum Ziel persönlicher Heiligung u. apostolischer Wirksamkeit (Dienst am Wort, Exorzismus, Caritas), so daß diese Wanderasketen den Aposteln u. Propheten der Didache sehr ähnlich sind (1, 10ff; 2, 1/6; vgl. Viller-R. 44). Innerhalb der Gemeinden bilden sie einen besonderen Stand (1, 10, 2; 13, 6) u. fühlen sich eins über die Schranken der Länder hinweg. Ein privates Jungfräulichkeitsgelübde wird sicher bezeugt (1, 2, 1; 3, 4/5); von einer Beteiligung der Kirche als solcher ist ausdrücklich keine Rede (Koch 100). Die Anachorese kündigt sich an, da Keuschheit, Armut, Abtötung, Gebetsgeist, Weltentsagung u. Gottesverbundenheit gegeben sind (vgl. A. Harnack: SbB 1891, 383). Der Verf. fordert unbedingte Trennung der Geschlechter und macht scharf Front gegen das Syneisaktenwesen (1, 10; 2, 1ff), das einen mißglückten Versuch einer Vita communis darstellt (Belegstellen u. Literatur bei Viller-R. 48). Außerchristlicher dualistischer Einschlag von der Philosophie oder Gnosis her ist nicht erweisbar; es geht einzig um das Himmelreich (vgl. Martinez 181). — c. Methodius. Ebenso setzt Methodius v. Olympos bzw. Philippi, dessen Συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας nicht nur im Titel platonischen Einfluß erkennen läßt (vgl. Bickel, Diatr. 1, 208f) u. der unermüdlich das Hohelied der Virginität als der christlichen Vollkommenheit singt (1, 1; 4, 2; 5, 4; 8, 1; 11, 1), unzweifelhaft ein privates Gelübde voraus, das eine spätere Ehe nicht völlig ausschließt (3, 14; vgl. Koch 100ff). Asketische Übungen (7, 2; 9, 4) sowie Schriftlesung u. Studium (1, 1), auch Mitarbeit der Fortgeschrittenen am Apostolat (3, 8; 11, 1) machen das Tagewerk dieser nach außen noch nicht als besonderer Stand kenntlichen Jungfrauen aus, deren Vorbild neben der hl. Thekla (8, 1 u. 17) Maria ist (3, 4; 11, 2) u. die den Ehrennamen ,Bräute Christi' erhalten (4, 2; 6, 1. 5; 7, 3; 10, 6; 11; vgl. Tert. or. 22; res. carn. 61; virg. vel. 3. 11. 13. 16 u. später oft). Wie jedoch neben dem Monde die übrigen Gestirne nicht erlöschen, so ist auch nach Einführung der Jungfräulichkeit, die als μέγιστον μάθημα καὶ κορυφαιότατον eine hinreichende Menschenzahl voraussetzt (1, 2; vgl. Tert. exh. cast. 6; Cypr. hab. virg. 23), die παιδοποιία (nach Stelzenberger 420ff ein stoischer Terminus) nicht völlig aufgehoben (2, 1). — d. Aphrahat u. Ephräm. Sogar der ,persische Weise' A. erkennt die Ehe, weil von Gott eingesetzt, grundsätzlich als sehr gut an; allein wie der Himmel besser ist als die Erde, Licht als Finsternis, Tag als Nacht, Sonne als Mond, Adam als Eva, so erscheint die Jungfräulichkeit als vorzüglicher (dem. 18 adv.

Iud. de virg. 8). Den eigentlichen Kern der christl. Gemeinde stellen die ‚Söhne' u. ‚Töchter des Bundes' dar, von denen Ehe- u. Besitzlosigkeit, Fasten, Arbeit, Gebet, Demut, Schriftlesung, Wachen, Schweigen, Zurückhaltung im Gebrauch von Salben, im Besuch von Gastmählern, im Weingenuß, in Kleidung u. Haarpflege, im Denken, Reden u. Lachen verlangt wird (dem. 6 de monachis 8). Anachorese oder organisiertes gemeinsames Leben ist nicht zu erkennen (vgl. Heussi 52; Müller 20f; H. Koch: ZNW 12 [1911] 37ff), wohl aber bei dem jüngeren Zeitgenossen Ephräm dem Syrer. In der Ep. ad montanos (C. Kayser: Zs. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 5 [1884] 251/66) wird jedoch ausdrücklich betont, daß es auch in der Welt gute Menschen gebe u. die Flucht in die Einsamkeit an sich noch nicht heilig mache. Bei allem Lobpreis der Jungfräulichkeit erkennen die Hymni de virginitate auch die Würde der ‚reinen Ehe' an (hymn. 5; vgl. serm. adv. haer. 5, 540 ed. Rom.), u. in den Hymni de ieiunio wird neben dem Fasten mit dem Munde auch das mit dem Herzen eingeschärft (2, 679. 681 Lamy; vgl. Bardenhewer 4, 367f; Wagner 2, 160ff. St. Schiwietz, Das morgendländ. Mönchtum 3 [1939] 93/165). — e. Basilius v. Ankyra. Der Bischof B. v. A. stellt in De vera virginitatis integritate (PG 30, 669/810) als ehemaliger Arzt die Forderung auf, bei der Auswahl der Speisen deren Beschaffenheit u. die Konstitution des Körpers sorgsam zu berücksichtigen, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Plat. leg. 2 p. 666 A (ver. virg. 8). Die einläßlichen Ratschläge mit ihrer genauen physiologischen Begründung lassen vielleicht Züge stoischer Teleologie durchscheinen (Stelzenberger 423). Oberster Grundsatz ist jedenfalls Beschränkung auf das Lebensnotwendige (v. v. 9). Die Jungfrau soll ihre naturgegebene Schönheit möglichst in den Schatten stellen, geschweige denn sich herausputzen (v. v. 18). Auch Athanasius (? virg. 7) sowie Basilius M. (ieiun. 1, 4) u. später Hieron. (adv. Jovin. 2, 11) empfehlen übrigens das Fasten aus hygienischen Rücksichten, u. wenn Asterius v. Amasea (or. in princip. ieiunii: PG 40, 369/89) die Zuträglichkeit der Abstinenz physiologisch zu unterbauen sich müht, so mag auch er von stoischen Vorgängern abhängig sein (A. Bretz, Studien u. Texte zu A. v. A. = TU 40, 1 [1914] 80ff). — f. Athanasius. Für den großen Vorkämpfer der Orthodoxie A. ist die Jungfräulichkeit wie für die Apologeten des 2. Jh. ein Wahrheitskriterium der christl. Religion (or. de incarn. verb. 48. 51; apol. ad Constant. 33). Ihr gilt die Verheißung der 100fältigen Frucht, die man zunächst den Blutzeugen vorbehalten hatte, während die Ehe, obzwar nicht zu tadeln, nur auf 30fältige rechnen darf (ep. ad Amun. monach.; vgl. Viller-R. 53). Wertvolle Anweisungen für die A. gibt die dem Ath. zugeschriebene Abhandlung de virginitate (über die Echtheitsfrage vgl. die Lit. bei Viller-R. 41_2). Vollkommenes Fasten (κατορθόω) besteht in der Enthaltung von jeglichem bösen Tun (7; ganz entsprechend Basil. M. iei. 1, 10; 2, 7). Diese ‚ethisierende Umdeutung' (Bickel, Id. 457) geht letztlich schon auf Plutarch mor. 464 B (νηστεύω κακότητος) zurück, vgl. J. Stiglmayr: ThRev 16 [1917] 406). Zur Erhaltung der Körperkräfte ist Maß zu halten (8; vgl. Basil. M. serm. asc. 1, 3; reg. fus. tr. 19, 1; reg. brev. tr. 126. 128. 139. 196). Im einzelnen werden genaue Vorschriften gegeben über Nahrung, Kleidung, Körperpflege, Weingenuß, asketische Übungen, Gebet, Schriftlesung, Psalmengesang (8ff). Gebetszeiten (συνάξεις) sind die dritte (Aufstellung des Kreuzes), sechste (Kreuzigung), neunte (Tod des Herrn), zwölfte Stunde (Abstieg zur Hölle), Mitternacht (Auferstehung) u. Tagesanbruch (11/20; vgl. Basil. M. serm. asc. 1, 4; Hieron. ep. 22, 37). Ausgang ohne große Not ist verpönt (22), in der Kirche Schweigen geboten (23). Andere einschlägige Werke des Athanasius bei J. Lebon: Muséon 40 (1927) 205/248; 41 (1928) 169/216. Über die Athanasius zugeschriebene Exhortatio ad sponsam Christi = Sulp. Sev. ep. 2 ad Claudiam sororem de virginitate = PsHieron. ep. 13 virginitatis laus vgl. Viller-R. 53. Von einer Verwendung der Vita Antonii ist hier abgesehen. — g. Basilius d. Gr. Bei B. (‚geistlicher Lehrmeister des östl. Mönchtums') ist das Streben unverkennbar, dem anachoretischen Ideal soziale Bedeutung mitzugeben u. das sittliche Element auf Kosten des enthusiastischen zu verstärken (Bickel, Id. 464.) Trotz grundsätzlicher Anerkennung der Ehe (serm. de ren. saec. 1 [PG 31, 628 B/C]; serm. asc. 1, 2 [ebd. 872 D]; mor. reg. 73) erscheint der Mönchsstand doch als das Ideal des christlichen Lebens (ep. 23 [PG 32, 293 C]; serm. asc. 1, 2 [PG 31, 873 B]). Das Charisma der Virginität wird aber nicht durch den Verzicht auf Kindererzeugung vollkommen dargestellt (κατορθοῦται), vielmehr muß der Wandel insgesamt σωφροσύνη u. ἐγκράτεια aufzeigen (s. asc. 1, 1 [PG 31, 872 B]; vgl. Joh. Chrysost. virg. 5). Für das Armutsideal werden bezeichnenderweise antike Kronzeugen wie die Stoiker Zenon u. Kleanthes oder der Kyniker Diogenes bemüht (Basil. ep. 4), u. Wendungen kynischer Herkunft, zB. ἀκτήμων, ἄοικος, ἀνέστιος, dienen wie bei Asterius v. Amasea dazu, es zu umschrei-

ben (vgl. A. Bretz, Studien u. Texte zu Ast. v. Am. – TU 40, 1 [1914] 52ff). Wenn auch die Moralia wie die Klosterregeln im Grunde rein christlichen Geist atmen, so hat doch O. Ring, Drei Homilien aus d. Frühzeit B. des Gr. (1930) 5, zu Unrecht behauptet, daß von der Antike kein Weg zu B. führe. Seine Güter- u. Tugendlehre, seine Idee von der sittlichen Entwicklung, seine Auffassung des Naturrechts weisen stoische Einflüsse auf; seine Homilien, vor allem aber der Serm. de legendis libr. gentil. sind in Inhalt u. Darstellung von Platon, besonders von der Politeia (vgl. O. Ring aO. passim), wie von der kynisch-stoischen Diatribe befruchtet, u. die ethische Terminologie zeigt weithin stoisches Gepräge (vgl. Wagner 2, 165ff; Stelzenberger 122. 171. 232. 256 .292. 331ff. 468f. 471 mit Stellen- u. Literaturangaben). Gemäß pythagoreischer Regel (Senec. ira 3, 36, 1/3) wird die abendliche Gewissenerforschung zur Pflicht gemacht (serm. asc. 1, 5 [PG 31, 881 A]; schriftliche Gewissensforschung verlangt auch schon Antonius bei Athanas. v. Ant. 55), u. der Eklektiker Plutarch liefert Material zu Predigten über die Habsucht (vgl. Basil. in divites [PG 31, 277ff] mit Plut. de cupiditate divitiarum; vgl. A. Bretz: TU 40, 1 [1914] 58ff). Vor allem steht B. in der platonisch-alexandrinischen Nachfolge, wenn er als Ziel des Menschen die Verähnlichung mit Gott bestimmt (spir. s. 1, 2; 19, 23), zu dem der doppelte Weg intellektueller u. ethischer Läuterung führt (spir. s. 1, 2; ep. 22, 1; fid. 6 [PG 31, 689f]), u. den Dualismus Leib–Seele auf Kosten des ersteren weit aufreißt (reg. fus. tr. 17, 2; serm. de leg. libr. gent. 7; vgl. Viller-R. 127f). — h. Gregor v. Nyssa. Platonisch-neuplatonische Orientierung gilt erst recht für Gr. v. N., den ‚Vater der Mystik', der in de virginitate, einer seiner ersten Schriften, sich zT. ausgesprochen platon. Formulierungen bedient (zB. virg. 5) u. wie Basilius als Ziel des Tugendlebens die Verähnlichung mit Gott erklärt (beatit. hom. 1; Speziallit. über Beziehungen z. Neuplatonismus verzeichnen Viller-R. 139). Anderseits liegen in seiner Tugendlehre auch aristotelische u. stoische Elemente vor (Begriff der ἀπάθεια: or. cat. 6; beatit. hom. 2. 6; in Cant. hom. 2. 9; die Kardinaltugenden: beatit. hom. 4; vgl. Wagner 2, 171ff; Stelzenberger 171. 257. 272. 365). Die weite Verbreitung u. Blüte des jungfräulichen Lebens in Kappadozien bezeugen Gregor (virg. 24) u. Basilius (ep. 199, 18) übereinstimmend. Letzterer spricht auch ausdrücklich von einem öffentlichen Gelübde (ep. 199, 18) u. legt den gefallenen Jungfrauen eine härtere Buße auf (ebd. u. 217, 60). — i. Gregor v. Nazianz. Von Gr v. Naz. sei nur erwähnt, daß er die Jungfräulichkeit dichterisch verherrlicht u. dabei einen Unterschied macht zwischen solchen Jungfrauen, die ein gemeinsames Leben führen, u. solchen, die im Schoße der Familie verblieben sind, um ihren Eltern zur Seite zu stehen (poem. mor. 1/4; praec. ad virg. 241 ff: ad Hellen. v. 257/60). — k. Johannes Chrysostomus. Als Herold der Jungfräulichkeit im griech. Osten hat aber namentlich J. Chr. mit seiner noch vor der Priesterweihe (381) verfaßten Schrift de virginitate zu gelten. Er ist auch wie Augustinus im Westen ein überzeugter Bekenner des sittlichen Wertes der Arbeit (vgl. H. Holzapfel, Die sittl. Wertung der körperl. Arbeit im christl. Altert. [1941] 80/99). Indem er sich als Bischof bemüht, die Mönche für den priesterlichen Apostolat zu gewinnen, strebt er wie später Gregor d. Gr. im Abendland die Verbindung des beschaulichen mit dem tätigen Lebensideal an. Wenn er mit Vorliebe den Mönchsstand als ‚Philosophie' bezeichnet (zB. in Joh. hom. 63, 1; adv. oppugn. vit. monast. 1, 2), so liegt das nur in der seit Clemens Al. vorgezeichneten Linie, u. die Farben, mit denen er das Bild des christl. Philosophen malt, sind zT. dem Ideal des stoischen Weisen entlehnt wie bei dem Alexandriner (vgl. Chr. Bauer: ThGl 20 [1928] 29). So geht das Lob der Bedürfnislosigkeit u. der Apatheia, mag auch die sittliche Motivierung verchristlicht sein, teilweise auf wohl durch Philon u. Clemens vermittelte kynisch-stoische Gedankengänge zurück. Den Lieblingsgedanken der Diatribe, daß aller Besitz dem Menschen nur zur Verwaltung übergeben ist, greift er begierig auf u. unterstreicht ihn bis zur Übertreibung (vgl. Stelzenberger 73. 257. 274. 294. 469 f mit Stellenangaben u. Literatur). Allein die christl. Vollkommenheit, d. i. im Sinne des Joh. Chr. die vollendete Liebe, ist keineswegs das Monopol etwa nur der Mönche. Jesus hat seine Seligkeiten für alle verkündet, u. so wird der Patriarch von Byzanz zum ‚Apostel der Laienvollkommenheit', der in der Homilie in Eph. 20 geradezu ‚ein Gesetzbuch der christlichen Ehe' vorlegt u. das Ideal der Heiligung in der Ehe entwirft (vgl. Viller-R. 283ff mit Einzelbelegen). Dem Tode nahe, verkündet er, Stoisches mit Christlichem zur harmonischen Einheit verschmelzend, die Unverlierbarkeit der Tugend (quod nemo laeditur: PG 52, 459/80), um dann mit seinem Lieblingswort ‚Lob sei Gott für alles, Amen' echt christlich sein Leben zu beschließen (Pallad. dial. 11).

G. Drittes u. viertes Jahrh., innerkirchl. Entwicklung im Westen. a. Tertullian. Im

Westen bezeugt T. für Karthago die weite Verbreitung der enthaltsamen Lebensform um 200 (apol. 9,19; ad uxor. 1,6; cult. fem. 2,9; res. carn. 61: quot spadones voluntarii) wie auch die große Verehrung der Jungfrauen in der Gemeinde (virg. vel. 14). Der Klerus vor allem scheint mehr u. mehr zum Zölibat übergegangen zu sein (exh. cast. 13), ohne daß jedoch eine Verpflichtung dazu bestanden hätte (ebd. 2), wie G. Bickell: ZKTh 2 (1878) 26ff wollte. Die Virginität ist auch für den noch nicht montanistischen T. stets das Ideal, aber sine nuptiarum damnatione; non ut malo bonum, sed ut bono melius stellt er sie der Ehe gegenüber, nicht als Pflicht, sondern als Rat: nec praescribimus, sed suademus sanctitatem (adv. Marc. 1, 29). Selbst der Montanist erkennt drei Stufen der sanctificatio an: Jungfräulichkeit von Geburt an, Enthaltsamkeit seit der Taufe, einmalige Ehe (exh. cast. 1). Eine zweite Ehe gilt ihm hingegen als species stupri (ebd. 9; monog.), wie schon dem Athenagoras (33) als ‚verbrämter Ehebruch‘. Ausschließlicher Ehezweck muß die Erzeugung von Kindern sein (ad uxor. 1, 2; exh. cast. 12), wiederum wie bei Athenagoras (33). Unverkennbar geben die paulinischen Gedankengänge von 1 Cor. 7 den Ausgangspunkt für T.s Sexualethik her; immerhin mag darüber hinaus stoischer Rigorismus durch die Diatribe auf beide Apologeten eingewirkt haben (vgl. K. v. Preysing: ThQS 110 [1929] 85ff; Stelzenberger 417f. 423ff). Von einer Vita communis der gottgeweihten Jungfrauen ist noch keine Rede, sodaß man die Asketen dieser Zeit mit den ‚dritten Orden‘ unserer Tage vergleichen konnte (H. Leclercq: DACL 2, 2 3083). Tert. fordert nachdrücklich die ständige Verschleierung sämtlicher Jungfrauen (de virginib. veland.); von einer liturgischen Schleierübergabe oder überhaupt einem öffentlichen Keuschheitsgelübde verlautet nichts. Dagegen legen einige Stellen wie virg. vel. 9. 11 (‚ipsum continentiae votum‘) die Ablegung eines Privatgelübdes nahe. Jedenfalls ist T. im lat. Sprachgebiet der Schöpfer der hier üblich gewordenen Formulierungen (or. 22 [CSEL 20,196]: nupsisti Christo .. age pro mariti tui disciplina; res. carn. 41; virg. vel. 3. 11. 13. 16; ad uxor. 1, 4; vgl. Koch 65/76; Martinez 85f; Viller-R. 47). Anknüpfend an Mt. 5, 3 oder Lc. 18, 18ff preist T. die Armut (idol. 12: pat. 7; vgl. Min. Fel. 36); ja ihm ist das Geld iniustitiae auctor et dominator totius saeculi (adv. Marc. 4, 33). Aller Frauenputz ist streng verpönt (cult. fem., wo vieles an Clem. Al. erinnert; vgl. Bardenhewer 2, 70. 418f). Aus christlichem Bußgeist u. zur Sicherung der Keuschheit wird Abstinenz von Wein u. Fleisch dringend empfohlen (cult. fem. 2, 9; vgl. adv. Marc. 2, 18; apol. 39, 17; res. carn. 8. 61). In seiner montanistischen Zeit verlangt Tert. unter scharfen Ausfällen gegen die ‚Psychiker‘, d. h. die Großkirche, strenge *Fasten, Xerophagien, auch Enthaltung vom Bade (iei. 1. 15; vgl. Schümmer 35ff. 51ff über Osterfasten; 82ff Stationsfasten; 104ff Tauffasten; 150ff Fasten am Freitag und Samstag; 178ff Bußfasten). Aber Tert. ist bei allem sittlichen Rigorismus nie zum Verächter des Leibes geworden, hat vielmehr seinen Grundsatz ‚natura honoranda est‘ (res. carn. 4f. 10f; carn. Chr. 4) in der Theorie stets hochgehalten (vgl. G. Esser, Die Seelenlehre Tert.s [1893] 251ff; J. Klein, Tertullian, christl. Bewußtsein u. sittl. Forderungen [1940] 233). — b. Cyprian. In demselben Karthago stimmt ein Menschenalter später Cyprian in De habitu virginum wiederum das Hohelied der Jungfräulichkeit an, die, weil freiwillig übernommen, auf höheren Lohn rechnen darf (23; Grundsatz der Freiwilligkeit oft ausgesprochen: Basil. reg. fus. tr. 15, 4; Ambros. virg. 1, 5, 23; PsAmbr. laps. virg. cons. 4, 17; Hieron. ep. 22 ,20; adv. Jov. 1,12 ;Leo M. ep. 167), deren Adepten gleich nach den Martyrern kommen (Cypr. ep. 69, 7) u. beim Martyrium doppelten Ruhm davontragen (laps. 2; hab. virg. 21; ep. 76, 6, 2: quibus ad sexagenarium fructum centenus accessit; vgl. PsCypr. centes. sexages. trices.; dazu M. Viller: Revue d'ascétique et de mystique 6 [1925] 109. 112. 131ff; H. Koch: ZNW 31 [1932] 248ff). Die Verpflichtung zu größerer Heiligkeit schließt jeglichen Putz u. Schmuck als Fälschung der göttlichen Schöpfung aus (Cypr. hab. virg. 5. 9. 13/7. 20), widerrät Teilnahme an Gastmählern (ebd. 18) sowie den Besuch der Bäder (19. 21), erfordert aber Almosen entsprechend dem Vermögen (11). Die freie Verfügung über ihr Eigentum bleibt also den Jungfrauen unbenommen, wenn auch das christl. Vollkommenheitsideal nach Mt. 19, 21 die selbstgewählte Armut empfiehlt (dom. or. 20), desgleichen die Freiheit des Ausgangs. Eine besondere Tracht wird nicht vorgeschrieben, nicht einmal die Verschleierung gefordert (Koch 76f). Ein gemeinsames Leben besteht noch nicht, wiewohl eine engere Gemeinschaft sich anzubahnen scheint (hab. virg. 17. 24); dahin zielt wohl auch die scharf verurteilte Unsitte der subintroductae (ebd. 2; ep. 62). Auf ein votum publicum deutet nichts, während ein privates Jungfräulichkeitsgelübde klar bezeugt wird (hab. virg. 4: quae se Christo dicaverint ..

tam carne quam mente se Deo voverint; vgl. 9; ep. 4, 1; 60; 62, 3), das die geistliche Brautschaft mit Christus begründet (hab. virg. 20. 22), von der Kirche anerkannt, lebenslänglich bindet (ep. 60, 2; 62, 1) u. dessen Verletzung als Ehebruch schwere Kirchenstrafen nach sich zieht (hab. virg. 20), ohne daß eine nachfolgende Ehe dadurch ungültig würde (ep. 4, 2; vgl. Koch 76f; Martinez 93ff). Zweifelsohne ist das Virginitätsideal von De hab. virg. rein biblisch inspiriert; nur beiläufig sei vermerkt, daß ebd. 19 wie Clem. Al. paed. 3, 5 u. Hieron. adv. Jovin. 1, 48 die herodoteische Sentenz 1, 8 auftaucht. Dagegen lassen De mortal., Ad Donatum, Ad Demetr. wohl einen Widerschein der stoischen Diatribe (Seneca) erkennen, während De bono pat. lichtvoll die christliche Tugend der Geduld von der stoischen Apathie u. epikureischen Ataraxie abhebt (vgl. Stelzenberger 266f. 413. 435. 464). — c. Novatianus. PsCyprians De bono pudicitiae, wohl ein Werk des röm. Presbyters Nov., verkündet das Lob der Keuschheit in ihren drei Abstufungen: Jungfräulichkeit von Geburt an, Enthaltsamkeit, eheliche Treue (4). Während die Ehe als remedium concupiscentiae nach paulinischem Vorbild (1 Cor. 7, 2) aufgefaßt wird (4), gilt die Virginität als geschlechtlich neutral (7; vgl. Lact. carm. de phoen. 163f; Zeno Veron. tr. 1, 16, 9). Beispiele der ägypt. Joseph u. Susanna (8f; vgl. Zeno 1, 4, 5). Sicher sind Paulus u. daneben Tertullian u. Cyprian die maßgeblichen Gewährsmänner, allein auch stoischer Einfluß von Seneca, Cicero, Varro her ist in Gedanke u. Sprache merkbar. Sagt doch Cypr. ep. 60, 3 (vgl. 55, 16. 24) von Novatian: magis durus saecularis philosophiae pravitate quam sophiae dominicae lenitate pacificus (vgl. Nov. cib. iud. 6 mit Sen. ep. 122, 6 gegen den Frühschoppen; Stelzenberger 264. 413f. 465f). — d. Lactantius. Nur im Vorbeigehen sei noch auf L. hingewiesen, der wie schon Minucius Felix, Tertullian, Cyprian die weite Verbreitung der beata atque incorrupta corporis integritas bezeugt u. sie als caeleste genus vitae, als fastigium omnium consummatioque virtutum feiert (div. inst. 6, 23, 37. 39). — e. Ambrosius. Der eigentliche ‚Lehrer der Jungfräulichkeit' im Abendlande ist Ambros. v. Mailand mit seinen Schriften De virginibus vJ. 377, De viduis vJ. 377/78, De virginitate nach 378, De institutione virginis et s. Mariae virginitate perpetua vJ. 391, Exhortatio virginitatis vJ. 393 (De lapsu virginis consecratae gehört wahrscheinlich dem Niceta v. Remesiana; der Verf. von Ad virginem devotam ist unbekannt; vgl. Viller-R. 53). Bemerkenswert ist das Urteil des Hieron. ep. 48, 14 über Ambrosius: .. ut, quidquid ad laudes virginum pertinet, exquisierit, expresserit, ordinarit. In De virginibus 3, 1, 1 liegt das erste bekannte Beispiel einer öffentlichen Gelübdeablegung vor (Ansprache des Papstes Liberius vJ. 353 bei der liturgischen Überreichung des Schleiers an Marcellina, die Schwester des A.). Aus der Beschreibung eines Einzelfalles werden Handauflegung, Ansprache des Liturgen u. Verschleierung als Bestandteile der Jungfrauenweihe kenntlich (1, 11, 65; über die Entwicklung im einzelnen vgl. Viller-R. 55ff). Gewaltig ist der Andrang zum jungfräulichen Stande in Mailand, selbst aus Afrika (1, 10, 57ff). Gebet u. Gesang sowie Handarbeit für den Lebensunterhalt u. Almosenspenden machen die Beschäftigung der indefessae milites castitatis in tabernaculis Christi aus (1, 10, 60). Als Tugendvorbild wird neben Thekla (2, 3, 19. 21; vgl. Method. conv. 8, 1, 170; 8, 17, 232; 11, 285f; Hieron. ep. 22, 41) u. Agnes (1, 2; vgl. PsAmbr. laps. virg. cons. 3, 10) vor allem Maria hingestellt (2, 2, 6ff; inst. virg. 13, 81; expos. ev. sec. Lc. 2, 8). De virginibus 3 gibt detaillierte Einzelvorschriften: Enthaltsamkeit im Essen u. Weingenuß (2, 5; vgl. den Hymnus auf das Fasten Elia et iei. 2, 2; 3, 4; 8, 22); Zurückgezogenheit (virginib. 3, 9; vgl. virginit. 8, 46; 13, 83), Züchtigkeit (virginib. 3, 10), Stillschweigen (3, 11; vgl. virginit. 13, 80). Ernst (virginib. 3, 13), anhaltendes Gebet (4, 18; vgl. expos. ev. sec. Lc. 7, 87ff). Als biblische Vorbilder der dreigestuften Keuschheit erscheinen Susanna (Dan. 13, 7) für die Eheleute, Anna (Lc. 2, 38) für die Witwen, Maria (Lc. 1, 28) für die Jungfrauen (vid. 4, 23ff), u. Verehrung der Engel wird empfohlen (9, 55). Die zweite Ehe ist erlaubt, der Witwenstand jedoch vorzüglicher (11, 68). Überhaupt steht A. der Ehe im Gegensatz zur Jungfräulichkeit zwar ohne Mißbilligung, aber doch mit Zurückhaltung gegenüber; virginib. 1, 7, 35: illa non reprehenditur, ista laudatur; virginit. 6, 31ff: quis enim tam aversus a vero, qui nuptias damnet?; 33: Bona igitur vincula nuptiarum, sed tamen vincula; bonum coniugium, sed tamen a iugo tractum; 34: Est ergo ecclesiae ager diversis fecundus copiis (vgl. Stelzenberger 426 mit Hinweis auf vid. 13, 81; off. 1, 50, 248). Die Jungfräulichkeit ist weder ein improbum noch ein novum noch inutile (virginit. 6, 27ff). Ja, die Erfahrung lehrt, daß da, wo sie in Blüte steht, die Volkszahl nicht etwa abnimmt, sondern wächst u. umgekehrt (7, 36; vgl. virginib. 1, 10). Die Vorteile der Einsamkeit lehrt ep. 49, 1f mit dem Hinweis auf Maria

(Lc. 1, 28), Petrus (Act. 10, 10 ff), Adam. Unter Weltflucht versteht A. vor allem anderen die Flucht vor dem Bösen (fuga saec. 18. 37) u. die Nachahmung Christi (44). aber auch mit der asketischen Weltentsagung, wie schon Philon sie fordert u. die Mönche des Ostens sie vorleben, ist es ihm Ernst (anders Bickel, Id. 466; über das literar. Genos περὶ φυγῆς bzw. de fuga [Teles, Favorinus, Philon, Ambros.] vgl. H. Grünewald, Die pädagogischen Grundsätze der Benediktinerregel [1939] 116_{601}). Wie nachmals Augustinus in Hippo oder Paulinus in Nola, welch letzterer die freiwillige Armut auch dichterisch verherrlicht (carm. 21, 458ff.) u. die Pilgerschaft als asketische Forderung kennt (ep. 5, 13f.; vgl. H. Frhr. v. Campenhausen, Die asket. Heimatlosigkeit im altkirchl. u. frühmittelalterl. Mönchtum [1930] 12), so hat ep. 63, 66 zufolge erstmalig der Bischof Eusebius in Vercellae die Vita communis der Kleriker im Abendlande eingeführt u. damit eine Institution begründet, die für die Folgezeit von entscheidender Bedeutung werden sollte, als ‚organische Verbindung zwischen Mönchtum u. Weltkirche' (vgl. Bickel, Id. 463ff; DACL 3, 324ff). Wenn Ambr. endlich eine duplex forma perfectionis unterscheidet, indem er nach dem Vorgange des Cicero (off. 1, 3, 8) u. Panaitios die Pflichten in media u. perfecta oder prima officia einteilt (off. 1, 11, 36f; 3, 2, 10f mit dem griech. Terminus κατόρθωμα; vid. 12, 72ff) u. diesen Unterschied biblisch durch Mt. 19, 27 begründen will, die Erfüllung der für alle verbindlichen Gebote also als mittlere, das außerordentliche, nur angeratene Tugendstreben aber als erste oder vollendete Pflicht anspricht, so liegt hier der typische Fall der Verschmelzung stoischer Prägungen mit evangelischem Gedankengut vor (vgl. Stelzenberger 235ff). Ambrosius ist also vom Hauche echt griechischer Philosophie berührt, mag er auch mit Cicero den Unterschied mißdeutet haben (vgl. Bickel, Id. 473). — f. Damasus. Des Ambrosius Zeitgenosse Papst D., nach Hieronymus (ep. 22, 22) Vorkämpfer der Jungfräulichkeit in Vers u. Prosa, der Sänger der römischen Martyrer, vereinigt mit dem poetisch u. schriftstellerisch von ihm gefeierten Virginitätsideal den Sinn für Formenschönheit u. Kulturgeist der Antike (Bickel, Id. 463). — g. Hieronymus. Von seinem Schützling, dem leidenschaftlichen u. hinreißenden Herold des lateinischen Klosterwesens, sind außer den Mönchsbiographien (V. Pauli; V. Hilarion.; V. Malchi), der lat. Übertragung der Pachomiana u. zahlreichen Briefen, die teils Epitaphia oder Nekrologe (zB. ep. 23 auf Lea; ep. 66 auf Paulina; ep. 77 auf Fabiola; ep. 108 auf Paula; ep. 127 auf Marcella), teils asketische Traktate (namentlich ep. 22 ad Eustochium vJ. 384, ep. 130 ad Demetriadem, der auch Aug. ep. 150 u. 188 sowie Pelagius ad Demetr. gelten) darstellen, vor allem seine Streitschriften zu nennen: Adversus Helvidium vJ. 384 (Helv. wollte, wie nachher Jovinian, die Ehe u. Jungfräulichkeit gleichstellen); Adv. Jovinianum ca. 393 (für die gesamte christl. Askese u. Moral); De s. virginitate vJ. 401 (gegen denselben Jov.); Contra Vigilantium (für Martyrerkult, Enthaltsamkeit, Keuschheit); Dial. adv. Pelagianos (gegen die Apatheia als das pelag. Vollkommenheitsideal; vgl. ep. 133 ad Ctesiphontem). In den zwei Büchern adv. Jovin. wird die Virginität auf Kosten des Eigenwertes der Ehe begeistert gefeiert (vgl. die zeitgenössische Kritik ep. 48/49. 50): Ut poma ex arbore, frumentum e stipula, ita virginitas e nuptiis 1, 3f; ep. 22, 20: laudo nuptias, laudo coniugium, sed quia mihi virgines generant). Während die Ehe die Erde, füllt die Jungfräulichkeit das Paradies (1, 16). Ihre höhere Würde ist an dem Lieblingsjünger (1, 26) sowie an der Menschwerdung aus einer Jungfrau (1, 32 vgl. ep. 22, 18: virginitas in Maria dedicatur et Christo) ersichtlich. Von 1, 41 an will der gelehrte Verf. den stets anerkannten principatus pudicitiae mit vorschristlichen antiken Belegen erhärten. Als Gewährsmänner macht er 1, 47 Theophrast mit seinem goldenen Büchlein de nuptiis, d. i. περὶ βίων (vielleicht durch Porphyrius vermittelt: Bickel, Diatribe 1, 216ff), u. 1, 49 Aristoteles, Plutarch u. Seneca mit ihren Eheschriften namhaft (vgl. Bickel aO. 1, 126ff). Letzterer ist für die geschichtlichen Beispiele u. die ethischen Sinnsprüche wohl die Hauptquelle, wie Hier. überhaupt die stoische Sittenlehre als geistesverwandt ansah: Stoici, qui nostro dogmati in plerisque concordant (comm. in Jes. 4, 11, vgl. Stelzenberger 429ff). Die Heilsamkeit des Fastens wird nicht nur an biblischen Vorbildern wie Adam (quamdiu ieiunavit, in paradiso fuit; comedit et eiectus est; eiectus statim duxit uxorem; vgl. ep. 22, 10f; 54, 10; 130, 10), Moses, Elias, Christus (2, 15) erläutert, sondern auch durch starke Anleihen aus Porphyr. ohne Nennung der Quelle bekräftigt (2, 7). Die hygienische Bedeutung der Mäßigkeit spielt gleichfalls eine Rolle (dabei der Terminus λεπτὴ δίαιτα), u. anderseits heißt es, ein vir sapiens u. philosophus Christi brauche nicht die Körperkraft des Athleten Milon v. Kroton (2, 11). Allein grundsätzlich nimmt H. gegen den Dualismus der Gnostiker Stellung, qui abstinentiam indicunt

ad destruenda et contemnenda et abominanda opera creatoris (2, 16). Bäder soll der Asket meiden (ep. 107, 11), ebenso das Lachen (ep. 38, 5; vgl. Athanas. v. Ant. 14 Pachom praec. et inst. 18 [59, 8 Boon]; Porphyr. v Pyth. 35). Enthusiastisch preist der Einsiedler von Bethlehem die Einsamkeit (ep. 14, 10; vgl. 58, 5: c. Vigil. 16) u. fordert mit Nachdruck von Mönchen u. Nonnen unausgesetztes Schriftstudium u. Auswendiglernen der Psalmen, aber auch Handarbeit (ep. 22, 17: 108, 20, 1ff, 125, 11; 130, 20). Bezeichnend für die Weite seiner Interessen ist die Tatsache, daß in der Klosterschule zu Bethlehem auch die Lektüre profaner Autoren (Vergil, Terenz, Cicero, Historiker, Grammatiker) gepflegt wurde (Bickel, Id. 467), u. schließlich darf nicht übersehen werden, wie eindringlich der strenge Asket gelegentlich auch Laien zur Vollkommenheit aufruft (ep. 120 qu. 1; ep. 148 an Celantia ist wohl nicht von Hieronym., vgl. Viller-R. 289). Hieronymus hat unerschrocken u. einsatzbereit gegen den Zeitgeist das traditionelle Ideal der christl. Vollkommenheit, wenn auch oft genug allzu temperamentvoll u. nicht ohne Einseitigkeiten u. Übertreibungen, hochgehalten; darin liegt sein unbestreibares Verdienst (vgl. Viller-R. 184). Zweifellos führen Verbindungslinien von der nichtchristlichen Vorzeit auch zur Askese des Hier., zumal da dieser enzyklopädische Gelehrte unbedenklich ihm geeignet erscheinende Motive der antiken Ethik für den Aufbau der christlichen Moral übernahm; aber bei aller äußeren Ähnlichkeit der Formen u. Forderungen darf der grundsätzliche Unterschied nicht außer Betracht bleiben, der in der tiefsten Begründung u. letzten Zielrichtung klar zutage tritt (vgl. Stelzenberger 437 f). Programmatisch ist dafür ep. 66, 8: Plus debet Christi discipulus praestare quam mundi; philosophus gloriae animal et popularis aurae atque rumorum venale mancipium est. Tibi non sufficit opes contemnere, nisi Christum sequaris. Christum autem sequitur, qui peccata dimittit et virtutum comes est (vgl. in Mt. 19 hom. 3). — h Augustinus. Ebenfalls gegen Jovinian (retr. 2, 22f) ist A. bemüht, zunächst in De bono coniugali die Würde der Ehe ins rechte Licht zu rücken, um alsdann in De s. virginitate den Hymnus der Jungfräulichkeit desto kräftiger zu singen (beide um 401; vgl. Wagner 2, 257f). Hier wie in De continentia (c. 395) u. in De nuptiis et concupiscentia (419/20), wo sich A. gegen den Anwurf der Pelagianer verwahrt, er betrachte die Ehe als Teufelswerk, liegen paulinische Gedankengänge (1 Cor. 7) u. evangelische Motive (Mt. 15, 11ff; 19, 11f; 23, 26) weithin zugrunde (Stelzenberger 415). So begegnet Aug. auch dem Einwand, im Falle allgemeiner Ehelosigkeit wäre der Bestand des Menschengeschlechts selbst in Frage gestellt, unter Bezugnahme auf 1 Cor. 7, 7. 29/34 mit der bezeichnenden Antwort: utinam omnes hoc vellent dumtaxat in caritate... multo citius Dei civitas compleretur et adceleraretur terminus saeculi (bon. coni. 10, 18). Übrigens geht der Terminus opus supererogatorium auf s. virg. 30 zurück, wo der Unterschied zwischen pflichtmäßiger Erfüllung der Gebote u. freiwilliger Übernahme besonderer Leistungen, die einen besonderen Lohn begründen, lichtvoll entwickelt wird (vgl. A. Koch, Lehrbuch der Moraltheol.[3] [1910] 114). De disciplina christiana gibt allgemein die christl. Lehre vom rechten Leben, De bono viduitatis vJ. 414 preist den christl. Witwenstand, während De utilitate ieiunii den Nutzen des Fastens erörtert, dessen Zweck für A. wie für die Väter überhaupt nach 1 Cor. 9, 27 in der ‚Zügelung u. Beherrschung verwerflicher u. unsozialer Triebe' liegt (vgl. Bickel, Id. 459 u. dazu J. Stiglmayr: ThRev 16 [1917] 406). Daß seine Askese demnach in ihrer letzten Absicht u. ihrer tiefsten Begründung von der der Manichäer toto caelo verschieden ist, liegt auf der Hand (vgl. de mor. eccl. cath. et de mor. Man., c. Faust.). Aus dem umfangreichen Corpus der Briefe seien nur ep. 130 (über das Gebet), 188, 210 u. 211 (die sog. erste Regel) herausgegriffen. Wenn in De opere monachorum (um 400) die Forderung aufgestellt wird, die Mönche sollten durch ihrer Hände Arbeit sich ihren Unterhalt selbst verdienen, wodurch dem Gotteslob keineswegs Abbruch geschähe, cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile possunt et ipsum laborem tamquam divino celeumate consolari (17, 20), so hat der Kirchenvater damit den von der heidnischen Antike verkannten, aber schon von den ägypt. Mönchen erprobten (vgl. Heussi 215ff) ethischen Wert der Handarbeit ausdrücklich in das christliche Lebensideal eingebaut (vgl. J. Mausbach, Die Ethik des hl. A. 1[2] [1929] 427ff; H. Holzapfel, Die sittl. Wertung der körperl. Arbeit im christl. Altert. [1941] 122/36). Denn das Kloster soll mit dieser Verbindung des Ora u. labora Vorbild für die gesamte Christenheit sein (Bickel, Id. 465). Gegenüber dem stoischen Ideal der Apatheia als der Ausrottung aller Affekte weiß A. die positive Seite des Gefühlslebens wohl zu würdigen, das für die allseitige seelisch-geistige Entwicklung des Menschen unerläßlich ist (vgl. civ. D. 14,9; Wagner 2, 259f; F. J. Rintelen: Aurel. Augustinus, Festschrift [1930] 218).

Die Vollkommenheit ist für A. also nicht die stoisch-pelagianische Apatheia (vgl. Viller-R. 251ff), sondern besteht in einem unablässigen Streben nach sittlichem Fortschritt u. unermüdlichem Kampf gegen die Konkupiszenz durch Selbstüberwindung (perf. iust. hom.; c. duas ep. Pelag. 3, 5, 15; en. in Ps. 38, 13/5; tr. in Joh. 56, 5; 57, 1; 58, 5; serm. 169, 15, 18); sein Ideal ist letztlich die Liebe, die im Martyrium gipfelt (nat. et grat. 70; civ. D. 13, 4; 14, 28; c. Jul. Pelag. 6, 13/4; vgl. Mausbach, Ethik 2, 345ff. 371ff; Wagner 2, 247ff).

H. Fünftes bis achtes Jahrh. im Osten. Die A. erscheint nunmehr in Lehre u. Übung so stark vom Mönchtum her bestimmt, daß dieses auch im Mittelpunkte der Darstellung stehen muß. — a. Euagrius Pontikus. Als Freund des Makarius v. Ägypten, des Organisators des sketischen Mönchtums, von dem wohl die als Epistula ad filios oder Epistula ad filios Dei zitierte Mönchsunterweisung (A. Wilmart: RevAscMyst 1 [1920] 58/83) wirklich herrührt (vgl. noch A. Baumstark: OChr 9 [1919] 130/2), als Schüler der Kappadozier u. Anhänger des Origenes, als ,literarischer Exponent des ägypt.-morgenländ. Mönchtums', ja als ,Klassiker der Asketen u. Mönche' (Stelzenberger 393f), der für Leben u. Denken dieser Kreise die literarischen Kategorien geschaffen u. die Terminologie der griech. Philosophie für die Mönchsethik nutzbar gemacht hat, steht an der Schwelle des 5. Jhs. Euagrius Pontikus († 399) mit seinem reichen, vielfach unter anderem Namen gehenden u. großenteils nur syrisch oder armenisch erhaltenen Schrifttum: Antirrhetikos (in 8 Teilen entsprechend den 8 Gedanken: Socr. h. e. 4, 23: PG 67, 516; vgl. Gennad. vir. ill. 11); De malignis cogitationibus, De oratione, Tract. ad Eulogium monachum (alle drei griechisch unter dem Namen des Nilus überliefert); Mönch- u. Nonnenspiegel; Capita practica (Beschreibung der vita activa; ,ein Meisterwerk, das ungefähr alle ignatianischen Unterscheidungslehren schon enthält': H. U. v. Balthasar: ZAszMyst 14 [1939] 34); Gnosticus; Capitula (pro)gnostica (6 ,Centurien' gnostischer Probleme, in denen es um kontemplatives oder gnostisches Leben geht: E. ist der Schöpfer der später sehr beliebten Centuriengattung, die wohl von der philos. Spruchliteratur abhängt, vgl. Bardenhewer 3, 97f mit Lit.); Rerum monachalium rationes; Sententiae; Briefe. Als Ziel der A. gilt die Ausräumung der Hindernisse für die Erkenntnis (Gnosis), die in der Trinitätsschau als der höchsten Stufe des geistlichen Lebens gipfelt (cent. 1, 86 [123 Frankenberg]); diese ist das vollkommene Gebet (or. 3: PG 79, 1168; [15] Haush.). Die A. ist also eine Reinigung der Seele (pract. 50: PG 40, 1233 B). In der Hierarchie der Tugenden steht unmittelbar vor der Liebe als der obersten die *Apatheia (pract. prooem. 53: PG 40, 1221 C; Mönchsspiegel 3/5; 67/9 [153. 158 Gressmann], die, ein Zentralbegriff der euagrianischen Frömmigkeitslehre, mit dem Himmelreich (pract. 2: PG 40, 1221), den Geboten Gottes (cap. progn. p. 333 Frankenb.), dem Frieden (ebd. 335) gleichgesetzt oder zusammengebracht wird. Diese als Berg bezeichnete Apatheia (pract. 58: PG 40, 1243; cent. 5, 21 [327 Frankenberg]) ist eine Frucht der Verachtung der Tafelfreuden, des Besitzes, der Ehre, ja des eigenen Leibes (mal. cog. 3: PG 79, 1204), der an sich zwar nicht böse, aber doch als bloßes Gefäß u. Zelt, als Symbol u. Transparent des Geistigen durchbrochen werden muß, damit das Ideal reiner Unkörperlichkeit erreicht wird (vgl. H. U. v. Balthasar: ZAszMyst 14 [1939] 32. 45. mit Belegen). Die Apatheia ist der Friede einer durch Demut u. Reinheit leidenschaftslos gewordenen Seele (cent. 7, 3 [427 Frank.]); sie ist aber nicht die völlige Empfindungslosigkeit des Steines, wie Hieronym. ep. 133, 3 (CSEL 56, 246, 7) sie mißdeutet, nicht Gleichgültigkeit gegen Gott oder den Nächsten (or. 118. 122: PG 79, 1193; [98]. [100] Haush.). Man kann nach E. mit allen Menschen in der Apatheia leben, d. h. von Haß u. Erinnerung an erlittenes Unrecht sich freihalten, aber nicht alle in gleichem Maße lieben (pract. 100: PG 40, 1252 B). Ihr äußeres Zeichen ist die Fähigkeit, ohne Zerstreuung zu beten u. zu psallieren sowie aller irdischen Gedanken sich zu entäußern (or. 43: PG 79, 1176; [43] H.: pract. 35, 37, 41: PG 40, 1232 A/C). Das Wesen des rechten Gebetes besteht ja in der Ablegung der Gedanken, ἀπόθεσις νοημάτων (or. 70: PG 79, 1181; [67] H.). Der Kampf gegen die Leidenschaften ist ein Ringen mit Dämonen (pract.). Bei E. begegnet erstmalig die *Achtlasterlehre (vgl. auch Vögtle: ThQS 122 [1941] 217/37). Das Schema der vier *Kardinaltugenden hat E. für das Mönchsleben zurechtgemacht (gnost. p. 553 Frank.). So hat neben der Kosmologie auch die Psychologie u. Ethik der Stoa, vielleicht ebenfalls durch Origenes vermittelt, stark auf E. eingewirkt (vgl. Stelzenberger 272f. 293. 365. 379ff). In De malign. cog. 5 wurde eine Anspielung auf antike Anschauungen bzw. Redewendungen entdeckt (J. Stiglmayr: ZKTh 39 [1915] 578). — b. Nilus. Als Schüler des Joh. Chrysost. gilt der byzantin. Überlieferung (Niceph. Call. h. e.

14, 30, 53f) neben Isidor v. Pelusium u. Markus Eremita der Abt Nilus v. Ankyra († um 430), dem mit Sicherheit das umfängliche, die gesamte oströmische Gesellschaft vom Kaiser bis zum Sklaven, Mönche, Kleriker u. Laien erfassende u. für die A. wie die Geschichte der christl. Sittenlehre überhaupt bedeutsame Briefkorpus, dazu wohl auch der Tractatus de monastica exercitatione (auch ‚Sermo asceticus'), ferner Ad Magnam de voluntaria paupertate sowie De monachorum praestantia zuzuweisen sind. Unter seinem Namen gehen noch außer den bei Euagrius P. erwähnten Schriften ein Traktat Ad Agathium monachum (auch ‚Peristeria'; vielleicht Mitte des 5. Jhs. in Alexandrien entstanden), ein weiterer De octo spiritibus malitiae (der die in den Briefen nicht direkt bezeugte, nur 1, 294 angeklungene Achtlasterlehre enthält), Sentenzensammlungen u. endlich eine christl. Paraphrase des Enchiridion des Epiktet (PG 79, 1285/1312; vgl. K. Heussi, Untersuchungen zu Nilus dem Asketen = TU 42, 2 [1917]; ders., Das Nilusproblem [1921]; ders., Art. Neilos: PW 16, 2, 2186f; Bardenhewer 4, 161ff; Stelzenberger 274f. 387. 393. 478ff). Für N., der eine Synthese von antiker Weisheit u. christlicher Religion anstrebt, ist die echte Frömmigkeit, d. i. das Mönchsleben, ein ‚Philosophieren im Sinne Christi' (ep. 2, 305: PG 79, 349; mon. ex. 1, 4: PG 79, 720 A. 721/4; vgl. 2, 257: PG 79, 332), eine ‚pneumatische Philosophie' (ep. 3, 72: PG 79, 421 C). Als Ziel des sittlichen Kampfes gilt wie bei Euagrius ‚der Berg der Apatheia' (ep. 2, 120: PG 79, 252; vgl. ep. 1, 104. 186; 2, 54. 66. 89. 120. 140. 166) u. letztlich die Beschauung oder Theognosie (ep. 1, 242). Die A. ist nur ein Mittel zum Zweck (ep. 2, 89. 139. 257); auf dem Erdboden liegen (χαμευνία: ep. 2, 135), aber nicht schlafen, weil das auch die Tiere tun (ep. 1, 26), sondern wachen (ἀγρυπνεῖν: 1, 26ff; 3, 127f); karge pflanzliche Nahrung (ep. 3, 49), weil Völlerei dem Asketen übel ansteht (ep. 2, 90) u. die ‚Leidenschaft des Bauches' weckt (ep. 2, 244): bei alledem aber kein Übermaß; denn die A. bezweckt nicht die Zerrüttung des Körpers, sondern die ‚Leichtigkeit der Seelenbewegungen' (ep. 3, 268; vgl. ep. 1, 287; 2, 59; 3, 49), u. zu übertriebenem Fasten reizen die Dämonen in böser Absicht an (ep. 3, 46. 212). Gegen diese aber muß der Mönch unablässig kämpfen (ep. 1, 307; 2, 137; 3, 66). Ebenso wie die Selbstentmannung unbedingt verwerflich ist (ep. 1, 323), weil nicht die Glieder, sondern der böse Wille Tadel verdienen (ep. 2, 168), muß der Christ die manichäische u. die heidnische A. grundsätzlich ablehnen (ep. 2, 10f). Die asketische Absage erstreckt sich aber anderseits bis auf die Empfindungen (ep. 2. 257), auch im Traume (ep. 3, 150), bis auf die Erinnerung, nicht nur an die Leidenschaften (ep. 2, 256; 4, 47), sondern auch an die Angehörigen (ep. 3, 290), wohingegen die Laien für ihre Eltern Sorge tragen sollen (ep. 2, 206). Eingeschärft wird weiter Flucht vor den Menschen in die Einsamkeit (ep. 2, 46; 3, 114; 3, 223), besonders vor dem weiblichen Geschlecht (ep. 2, 46; 3, 288), Einfachheit u. Bescheidenheit im gesamten Auftreten (ep. 3, 134), unbedingter Gehorsam gegen den Obern (ep. 1, 35; 2, 65), Beobachtung auch der kleinen Gebote (ep. 3, 301), wahre Armut (ep. 1, 129; 2, 57. 77. 96. 102; 3, 108. 119) u. vor allem das Gebet (ep. 2, 33; 3, 32. 36. 253. 319f; 4, 25: PG 79, 213 A. 388 A. 404 C. 508f. 537C/D. 561 B). Während beim Klerus eine asketische Lebensform vorausgesetzt wird (ep. 3, 126. 127), verlangt N. von den Laien, dem asketischen Lebensideal möglichst nahezukommen, insbesondere auf weltliche Lieder (ep. 2, 161) sowie Theater u. Rennbahn (ep. 2, 284. 290) zu verzichten, überhaupt allem weltlichen Treiben aus dem Wege zu gehen (ep. 3, 168), keinen goldenen Schmuck zu tragen (ep. 3, 31), den Blick gesenkt zu halten u. zu schweigen (ep. 1, 167; vgl. K. Heussi, Untersuchungen = TU 42, 2 [1917] 104ff). Dem Juristen Alkibiades empfiehlt N. Einfachheit in allem (ep. 3, 134: PG 79, 445). Fromme Weltleute, die alle Werke der A. übten, ohne je vom Teufel versucht zu werden, vergleicht er sarkastisch mit Kindern, die ihre Beete bepflanzen u. sich für erfahrene Gärtner halten oder die mit hölzernen Säbeln alle Barbaren umbringen wollen (ep. 3, 153). Denn Versuchungen sind unerläßlich für jeden zur Bewährung (ep. 3, 79f) u. ersetzen das Martyrium (ep. 3, 71). Wenn in De voluntar. paup. die ‚höchste, mittlere u. materielle Besitzlosigkeit' (ἄκρα, μέση, ἔνυλος καὶ πολυκτήμων ἀκτημοσύνη [13/21. 29]) unterschieden u. dabei anscheinend der ‚mittleren' der Vorzug gegeben wird, d. h. der Lebensweise solcher Menschen, die von ihrer Hände Arbeit leben u. die Freizeit auf die Sorge für ihre Seele verwenden, so ist hier die Polemik gegen den Messalianismus nicht zu überhören, vielleicht aber auch stoischer Einschlag bzw. letztlich die Mesoteslehre des Aristoteles greifbar (Stelzenberger 232). Bemerkenswert ist endlich, daß ebd. (39: PG 79, 1017) wie schon bei Basilius (ep. 4: PG 32, 236f) der Kyniker Diogenes als Muster der Bedürfnislosigkeit erscheint (dieselbe Anekdote etwas abweichend Diog. L. 4, 37) u. in De

monast. exerc. nicht bloß die heidnischen Philosophen in drei Klassen eingeteilt werden (1/2), sondern auch eine antike rhetorische Prägung übernommen wird (vgl. 1 mit Demosth. or. 13 p. 173, 24), aller Geringschätzung ‚des unfruchtbaren, nichtssagenden Wortkrams der Grammatiker' zum Trotz (ep. 3, 24), wie auch ep. 4, 18 die hippokratische Antithese ‚Das Leben ist kurz, die Kunst ist lang' zu lesen steht (vgl. J. Stiglmayr: ZKTh 39 [1915] 576ff mit Hinweis auf die Sammlung der Sprichwörter u. Redensarten bei F. Degenhart, Der hl. N. Sinaita [1915] 79f). N. hat eben ohne Bedenken als Material für seine Zwecke alles benutzt, was ihn von der antiken Philosophie u. Rhetorik brauchbar dünkte; insbesondere mag seine psychologische Beobachtungsgabe stoisch befruchtet sein (vgl. K. Heussi, Untersuch. = TU 42, 2 [1917] 100; Stelzenberger 274f). — c. Markus Eremita. Antimessalianische Tendenz bricht sich gleichfalls Bahn in Markus' des Eremiten († nach 430) asketischen Traktaten De baptismo (vgl. E. Peterson: ZNW 31 [1932] 273/88), De lege spirituali, De his qui putant se ex operibus iustificari. Außer den genannten Schriften stammen noch von ihm De paenitentia, Consultatio intellectus cum sua ipsius anima, De ieiunio, Disputatio cum quodam causidico u. endlich die Praecepta animae salutaria (vgl. H. Dörries, Art. M.: PW 14, 2, 1867/9), während die Echtheit der von Maximus Confessor (cap. theol. et oec. 1, 33/96; 2, 9/89: PG 90, 1096/1168) fast ganz übernommenen Capita de temperantia zweifelhaft ist (das Abhängigkeitsverhältnis beurteilen anders Bardenhewer 4, 183; Stählin: Christ 2, 2 1474; Opitz: PW Suppl. 6 [1935] 281f). In der Trias Euagrius Pont., Markus Erem., Diadochus v. Photike stehen ‚die klassischen Repräsentanten der Mönchstheoretiker u. der theologischen Mönchsliteratur' vor uns (Opitz aO. 282). Die Mahnung, an Gottes Gegenwart zu denken (leg. spir. 23. 56. 148: PG 65, 908 D. 912 D. 924 B) u. seiner Wohltaten beständig sich zu erinnern (praec. an. sal. 2. 6. 9. 13: PG 65, 1032 B. 1037 C. 1044. 1049 B; leg. spir. 1/3. 47. 159), bildet das Ceterum censeo des M. E. ‚Friede ist Freiheit von den Affekten' (leg. spir. 193). Die unlösliche Verknüpfung der Tugenden untereinander (de his qui put. 38: PG 65, 936) könnte auf stoische Beeinflussung weisen. — d. Isidor v. Pelusium. ‚Ein strenger, aber lebenskundiger u. maßvoller Aszet' (Anwander) ist der Abt Isidor v. Pelusium († 435/40), dessen Briefe an Adressaten der verschiedensten Stände gerichtet sind. So unerläßlich Wachen u. Fasten für den Asketen bleiben (1, 130: PG 78, 269), so machen doch nicht Nahrung, Trank u. Bett, sondern der Geist des Täufers den vollkommenen Asketen aus (1, 162: PG 78, 292 A). Den Priestern, deren Amt in der Mitte zwischen der göttlichen u. menschlichen Natur steht (3, 20), wird die Pflicht größerer Heiligkeit als den Einsiedlern auferlegt u. peinliche Vorsicht gegenüber dem anderen Geschlecht eingeschärft (2, 284). I., dem ‚Dichter, Rhetoren u. Schriftsteller' Zeugen für das Leben u. die Vergeltung im Jenseits sind (3, 235. 320. 413; 5, 186) u. der aus allen philosophischen Systemen außer dem Epikurs sich brauchbare Motive holt, war trotz Suidas (s. v.) zwar kein eigentlicher Philosoph, stand aber den Schätzen der antiken Geisteskultur mit offenem Sinn u. gutem Verständnis gegenüber (vgl. die Einzelnachweise bei L. Bayer, Isidors v. P. klassische Bildung [1915], bes. 95ff). — e. Diadochus v. Photike, PsMakarius, Messalianer. Der literarische Hauptgegner des Messalianismus ist der Bischof Diadochus v. Photike (Mitte des 5. Jhs.) mit seinen De perfectione spirituali capita centum, die sich einläßlich mit der in den Homiliae spirituales des PsMakarius vorgetragenen Lehre (bes. 94/124 Weis-Liebersdorf) befassen. Diese letzteren, Erzeugnisse mönchischer Frömmigkeit, die aber auch philosophischen, zumal stoischen Einfluß schon in ihrer Terminologie (z. B. κατόρθωμα usw. hom. 6, 4; 24, 5; ἀπάθεια 24, 5; 10, 2; 17, 11; προκόπτοντες: 19. 43. 47, 11; vgl. J. Stoffels: ThQS 92 [1910] 88ff, bes. 259/62) erkennen lassen u. deren Grundstock, das sog. Asketikon, vielleicht vor 400 entstanden ist, sind sicher messalianisch (vgl. F. Dörr, Diadochus v. Ph. u. die Messalianer [1937]; H. Dörries, Symeon v. Mesopotamien = TU 55, 1 [1941], der als Vf. der Grundschrift einen Messalianer S., eine ‚Theologenpersönlichkeit von einem in ihrer ganzen Zeit einzigartigen geistigen Rang u. Reichtum' annimmt; über die Makarius noch zugeschriebenen opuscula ascetica vgl. L. Villecourt: Muséon 35 [1922] 203ff). Dem Verf. der Homilien soll auch die Gregor v. Nyssa zugeschriebene Hypotyposis wenigstens inhaltlich gehören (vgl. die Lit. bei Viller-Rahner 135_9). Die Messalianer (weitere Quellen: der syrisch erhaltene Liber graduum: PSyr 3; Epiphan. haer. 80; Theodrt. h. e. 4, 11, 1; haer. fab. 4; Timoth. Cpolit. de recept. haer. [PG 86, 48/52]; Joh. Dam. haer. 80, 3; Synodaldekrete des 4. u. 5. Jh., vor allem Conc. Ephes.: AConcOec 1, 1, 7, 117; Hefele-Leclercq 1, 341; Hieron. prol. in dial. adv. Pelag.) setzten die Sünde mit der Versuchung, die Gnade mit der inneren Erfahrung der Gnade gleich, behaupteten das

gleichzeitige Zusammenwohnen des Hl. Geistes u. des Teufels in der Seele des Getauften (hom. 16, 6: wie Gott u. der Satan zusammen in der Luft sind, so ist gleichzeitig in der Seele die Sünde u. die Gnade), stellten das Gebet als das Mittel der Gnadenerfahrung vor allen anderen heraus (daher wohl der Name Mess. = Beter; vgl. griech. Euchiten), verpönten die Arbeit als Ablenkung vom Gebet u. gaben die Träume als Offenbarungen des Hl. Geistes aus. Nach ihrer Anschauung wird der Mensch durch die mit der Geistesankunft verliehene Gnade zur vollen Apatheia erhoben, wird ein Pneumatiker (Dörr 119); diese Apatheia ist für sie ein Zustand absoluter Güte, den das Gebet mit magischer Kraft herbeiführt (ebd. 60). Demgegenüber präzisiert ihr Gegner Diadochus das Wesen der Versuchung (p. 94/124 W.-L.) u. unterstreicht die Unabdingbarkeit des sittlichen Kampfes gegen Leidenschaften u. Dämonen (p. 134), für den die Freiheit des Willens die Voraussetzung abgibt (p. 6/8; 110, 9ff; 112, 21f), neben der Bedeutung des Gebetes (p. 24/26. 30/2). Unter den ‚einführenden Tugenden‘ (εἰσάγωγοι ἀρεταί) steht neben dem Gehorsam (p. 46/8) die Enthaltsamkeit in Speise u. Trank, nicht aus manichäischer Verwerfung gewisser Speisen, die in sich schlecht wären, sondern als Mittel zur Sophrosyne (p. 48/50; 52/4) u. immer so, daß auch der Leib genügend Kraft zum Kampfe behält (p. 50/2). Weiterhin wird empfohlen, sich des Gebrauches des *Bades lieber zu enthalten (p. 56/8: darüber J. Zellinger, Bad u. Bäder in der alten Kirche [1928] 47/67. 68/83), Krankheiten dankbar u. starkmütig hinzunehmen, wenngleich ein Arzt ohne Sünde gerufen werden kann (p. 58/60; vgl. die Parallelen bei Viller-Rahner 221/2), nach der ntl. Vorschrift niemanden vor Gericht zu fordern (p. 74/6; vgl. Marc. Erem. disp. c. qu. caus. 1/3: PG 65, 1072/76 A) u. allen Besitz unter die Armen zu verteilen, weil die freiwillige Armut die beste Vorbereitung ist, um Theologe, d. i. vollendeter Asket zu sein (p. 76/80). Die Apatheia des Durchschnittsmenschen besteht eben nicht in dem Freisein von Anfechtungen der Dämonen, sondern darin, daß man in ihnen fest bleibt (p. 144/6). Die volle Apatheia ist gleichbedeutend mit vollkommener Liebe u. Gottähnlichkeit (ὁμοίωσις: p. 126/8). Zur Vollkommenheit führt das Martyrium u. als dessen Ersatz nur Leiden u. Prüfungen (p. 128, 13ff. 136/8). — f. Cyrill v. Alexandrien. Auch Cyrill macht scharf gegen die in Asketenkreisen sich verbreitende Gewohnheit Front, um des Gebetes willen die Arbeit ganz zu unterlassen, einmal unter Berufung auf die Apostel, insbes. 2 Thess. 3, 11, sodann aus Gründen der Nächstenliebe u. zur Sicherung der menschlichen Existenz (ep. ad Calosyr.: PG 76, 1076 A/B). Derselbe Kirchenvater steht übrigens auch in der langen Reihe derer, die, vielleicht vom stoischen Rigorismus beeinflußt, in der Zeugung von Nachkommenschaft den einzigen Zweck der Ehe u. ihre sittliche Begründung sehen (in Ps. 50, 7: PG 69, 1092; vgl. Stelzenberger 416ff mit weiteren Belegen). — g. Sonstige Schriftsteller des 5. Jhs. ‚Eine wertvolle Quellensammlung stoischer Psychologie‘ stellt die Curatio Graecarum affectionum des Theodoret dar (Stelzenberger 260). Ihm sind die Martyrer die höchsten Muster der vier Kardinaltugenden (serm. 8), u. den Starkmut der Mönche hat noch niemand bewiesen, der außerhalb ihrer ‚Philosophie‘ steht (or. de div. car.). In seiner Religiosa historia schildert Th. im einzelnen die staunenswerten Bußübungen der syrischen Mönche. Unter ihnen sind solche, deren Spezialität die στάσις, das beständige Aufrechtstehen ist (4. 17 u. ö.; weitere Zeugnisse bei H. Delehaye, Les saints stylites [Brux. 1923] CLXXXIIIf). Zu diesen Aufrechtstehern gehören auch die Säulensteher oder *‚Styliten‘, deren bis in die Neuzeit reichende u. durch mehrere Biographien verherrlichte Reihe mit Symeon dem Älteren († 459) beginnt (Theodrt. rel. hist. 26; vgl. H. Lietzmann, Das Leben des hl. Sym. Styl. = TU 32, 4 [1908]; Delehaye aO. CXVI/XLIII). Die wiederholt geäußerte Vermutung, daß die asketische Übung des Säulenstehens auf eine verwandte Praxis im syrischen *Atargatis-Kult zurückgehe, ist von Delehaye (aO. CLXXVII/XXXV) mit beachtlichen Gründen zurückgewiesen worden. — Die dem Einsiedler Arsenios († um 445) zugeschriebene Schrift Doctrina et exhortatio dringt dagegen auf die Reinigung des inneren Menschen, weil mit Fasten, Wachen u. anderen Kasteiungen dem παράγγελμα nicht Genüge geschehe (1: PG 66, 1617). Selbst für die noch ins 5. Jh. gehörenden *Apophthegmata Patrum, in denen es scheinbar um Rekordleistungen der äußeren A. geht (vgl. Heussi, Urspr. 164/280), ist doch die Pflege des inneren Lebens u. die Reinheit der Seele in Wahrheit das Entscheidende. Die A. ist sozusagen der Freund, der uns auf den rechten Weg hilft (Alph. Poim. 109: PG 65, 349 B). Auf den Messalianismus wird verschiedentlich leise hingedeutet (Alph. Silv. 5: PG 65, 409 C; ib. Lukios 1: PG 65, 253 B/C), u. Vollkommenheit in der Welt erfährt eine immerhin bemerkenswerte Anerkennung (Alph. Eucharist.: PG 65, 168f; weitere Belege Viller-R. 278ff; Lucius-A. 377). In

den 29 Orationes des monophysitischen Mönchs Isaias († 488) ist eine vollständige Lehre über die mönchische Vollkommenheit enthalten, die als Apatheia bezeichnet wird. ‚Die Apatheia ist in Gott, u. Gott ist in ihr' (or. 24: PG 40, 1174). Die Dreier- u. Viererreihen der Tugenden u. Leidenschaften (or. 1) bezeugen wie die 10 Aretai u. 11 Pathe der pseudo-makarischen Homilien (40, 1: PG 34, 764 A) die bekannte Vorliebe der Mönchsschriftsteller für Zahlenschemata (vgl. Stelzenberger 357). — h. Schriftsteller des 6. Jhs. Aus dem 6. Jh. ist von dem Ägypter Barsanuphius († um 540) u. seinem Schüler Johannes eine Sammlung von über 800 Briefen erhalten, der sog. Liber utilissimus, in denen alle Fragen des geistlichen Lebens erörtert werden. An die Weisheit der Apophthegmata erinnern die Alloquia des Abtes Zosimas (um 520). Auf diesen wiederum u. Johannes neben den alten Meistern beruft sich Dorotheos in seinen Doctrinae diversae (540/60), die die überlieferte Mönchsweisheit bieten. — i. Johannes Moschus u. Antiochus. Dem Beginn des 7. Jhs. entstammt das Pratum spirituale des Johannes Moschus († 619), keine systematische Darstellung der asketischen Lehre, aber mit bezeichnenden Einzelzügen der Anachorese u. des Koinobitentums. Zwei Philosophen wird von einem alten Asketen vor den Kopf gesagt, sie seien Philologen, aber keine wahren Philosophen; ihre Philosophie müsse sich darin bewähren, stets an den Tod zu denken u. in Schweigen u. Ruhe zu verharren (prat. 156: PG 87, 3024f). Etwa derselben Zeit gehört der Pandektes des Antiochus v. St. Sabas an, in dem die herkömmlichen Fragen so behandelt werden, daß die stoische Psychologie mit aristotelischem Einschlag für den Mönchsgebrauch zugeschnitten erscheint, in starker Abhängigkeit von Euagrius Pont. u. Nilus von Ankyra (Stelzenberger 392f). — k. Johannes Klimakus. Eine vollständige Lehre über das geistliche Leben des Mönches, die in 30 Stufen nach den von Jesus bei der Taufe erreichten 30 Jahren zur Vollkommenheit führt, bietet, gestützt auf die klassischen Autoritäten (Gregor Naz., Basil., Euagrius, Nilus, Vitae patrum, Cassian, Gregor. M.) die viel gelesene u. kommentierte Scala paradisi des Johannes Scholastikus († ca. 649), der nach diesem Werk gewöhnlich Joh. Klimakus genannt wird. Der Gipfel der Tugenden ist die Liebe; sie ist Verähnlichung mit Gott, soweit sie den Menschen erreichbar ist (30: PG 88, 1156 B; platonisches Motiv). Wie aber Licht, Feuer u. Flamme zu einer Wirkung zusammenlaufen, so sind Liebe, Sohnschaft Gottes u. Apatheia nur dem Namen nach verschieden (30: PG 88, 1156 Aff). Letztere wird u. a. auch als die ‚vollendete Vollendung der Vollendeten ohne Ende' (29: PG 88, 1148C: ἡ τελεία τῶν τελείων ἀτέλεστος τελειότης) bestimmt. Sie ist abgestuft u. kann nicht von jedem erreicht werden (26. 29). Erst der ἀπαθής aber darf ein ἡσυχάστης werden, d. h. nur, wer die Leidenschaften niedergerungen hat, kann sich aus der klösterlichen Gemeinschaft in die Einsamkeit zurückziehen (27). Johannes Klim. übernimmt statt der bis dahin landläufigen *Achtlasterlehre von dem ‚Theologen Gregor' u. anderen das Lehrstück von den sieben Hauptsünden (22; vgl. Stelzenberger 385). Er gehört auch zu der langen Reihe der Kirchenschriftsteller, die die Notlüge nicht unbedingt verwerfen u. damit sich als stoisch beeinflußt zu erkennen geben (Stelzenberger 300). — l. Isaak v. Ninive. Der syrisch-nestorianische Bischof Isaak v. Ninive (7. Jh.) unterscheidet in seinen Sermones ascetici, von denen ein Teil als De contemptu mundi liber seit dem 16. Jh. im Abendlande bekannt ist, drei Stufen des geistlichen Lebens: Buße oder Zucht des Leibes, Reinigung oder Zucht der Seele (cont. 35. 44. 47: PG 86, 865f. 872C. 874C), Schau der Dreieinigkeit d. i. Vollkommenheit im reinen Gebet (Ench. Asc. nr. 1006. 1007; vgl. Euagrius P.) Seine A. ist außerordentlich streng. — m. Maximus Confessor u. Nachfolger. Bereits an der Grenze zum MA erhebt sich Maximus der Bekenner († 662), der unerschrockene Bestreiter des Monotheletismus, der in seinem Liber asceticus, einem nach Photius (bibl. 193) für alle nützlichen Buche, seinen Capita de caritate u. Capita ducenta (= Gnostischen Centurien), auf den Schultern der Vorzeit stehend, nicht nur ‚Höhepunkt u. Krönung des begrifflichen spekulativen theologischen Forschens im Bezirk der griech. Patristik' bedeutet, sondern auch die ‚Grundlegung einer Theorie der Aszese u. Mystik' unternimmt (vgl. H. U. v. Balthasar, Die ‚Gnostischen Centurien' des M. C. [1941]; ders., Kosmische Liturgie. M. der Bekenner. Höhe u. Krisis des griech. Weltbildes [1941]; dazu B. Altaner: ThRev [1942] 51ff). Die Apatheia wird definiert als ‚friedlicher Seelenzustand, kraft dessen die Seele sich schwer zum Bösen bewegen läßt' (cap. de car. 1, 36: PG 90, 968 A/B), u. erscheint im Stammbaum der Tugenden als Tochter der Hoffnung u. Mutter der Liebe (ebd. 1, 2) oder als Lohn der Enthaltsamkeit u. Mutter der Unterscheidung (2, 25). Den Namen des Max. trägt noch eine Sentenzensammlung (Capita theologica: PG 91, 721/1018), in der neben der Bibel u. den Vätern samt Philon

auch heidnische Autoren wie Epiktet, Plutarch, Menander, Isokrates, Kleitarch, Demokrit, Solon, Bias, Zenon, Chrysipp, Kleanthes, Musonios u. a. zu Worte kommen (vgl. Stelzenberger 476ff). — Von Maximus beeinflußt zeigt sich Thalassius mit seinen vier Centurien De caritate ac continentia necnon de regimine mentis (um 650), in denen die Apatheia bzw. Ataraxia wieder eine zentrale Stelle hat (1, 40. 43. 73. 2, 14. 25: PG 91, 1428/69). Auch Hesychius, der Verfasser der zwei Centurien De temperantia et virtute, bezieht sich auf Maximus. Als Grundtugend gilt ihm die Nüchternheit (νῆψις: 1, 1. 14. 51: PG 93, 1480f) oder Wachsamkeit (προσοχή 1, 5: PG 93, 1481C), d. i. die Reinheit des Herzens von allen beunruhigenden Gedanken, die schließlich die ‚stille Ruhe' zeitigt (vgl. 1, 15 u. den späteren Hesychasmus). Die vier Kardinaltugenden erscheinen auf den geistlichen Kampf asketisch umgedeutet (1, 34). — Johannes Damascenus († vor 754) endlich ist nochmals in De octo spiritibus nequitiae (PG 95, 79/98) ein klassischer Zeuge für die herkömmliche Achtlasterlehre. Den Einfluß der Stoa auf seine Affektenlehre hat wohl Nemesius v. Emesa (de natura hominis; 5. Jh.) vermittelt (vgl. Stelzenberger 257. 392). — Über die spätere byzantinische Asketik unterrichtet kurz A. Ehrhard: Krumbacher, Gesch. 139/60. Vgl. auch das klass. Buch der Askese in der griech. Orthodoxie: A. Landos, Hamartolon Soteria (Vened. 1641 u. ö.).

J. Fünftes u. sechstes Jahrh. im Westen. a. Cassianus. Auch im Abendlande beherrscht das Mönchtum nahezu völlig die asketische Literatur. Ausnahmen wären etwa der jüngere Arnobius, der Mitte des 5. Jhs. durch seinen Liber ad Gregoriam (G. Morin, Études, textes, découvertes 1 [Maredsous 1913] 383ff) eine römische Ehefrau zur Vollkommenheit anleitet, sowie Papst Leo d. Gr. mit seinen Belehrungen über Gebet, Quatemberfasten u. Almosen (zB. serm. 12, 4; 90, 1 [PL 54, 171C. 447B]: ut per castigationem et mentis et corporis misericordia divina quaeratur). Als der einflußreichste Lehrmeister des geistlichen Lebens, Bahnbrecher des abendländischen Klosterwesens u. Verbindungsmann zum morgenländischen Mönchtum stellt sich Cassian († um 435 in Marseille) dar, dessen De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis u. Collationes (CSEL 17. 13) die beste Synthese der alten mönchischen Frömmigkeit euagrianischer Prägung enthalten. Die äußere A. hat nur relative Bedeutung (coll. 3, 7). Ihre Werke sind nie Selbstzweck, auch die meditatio Scripturarum nicht, sondern nur instrumenta perfectionis (coll. 1, 6. 7). Speziell das Fasten gilt nicht als principale bonum wie zB. die Tugenden der Gerechtigkeit, Geduld usw., sondern nur als medium, bei ihm sind ja temporum ratio, qualitas, mensura zu beobachten (coll. 21, 13ff). Das Endziel (principalis scopos) besteht in der Reinheit des Herzens, die mit der Liebe eins ist (coll. 1, 5. 6. 7), u. diese bedeutet die Vollkommenheit selbst (coll. 1, 10). Das principale bonum liegt nach Lc. 10, 42 allein in der theoria beschlossen, d. h. in der göttlichen Beschauung (coll. 1. 8/15), u. diese wird als ständiges Beten (iugis oratio) beschrieben (coll. 9. 10). Hinderlich sind die fremden Gedanken (1, 16. 17), daher ist ihre Unterscheidung unerläßlich (coll. 1, 19/20). Daß die Tugenden wie zB. die Keuschheit Gnadengeschenke Gottes sind, erkennt auch C. an (coll. 12, 4); gleichwohl betont er im Kampf gegen die augustinische Gnaden- u. Prädestinationslehre den Faktor des menschlichen Tuns so stark, daß er zum Vater des Semipelagianismus wird (coll. 3, 5; 13), vielleicht wie Pelagius selbst von der stoischen Psychologie u. Ethik beeinflußt, die auch sonst manche Spuren bei ihm hinterlassen hat: Schema der vier Kardinaltugenden (coll. 21, 13), Achtlasterlehre (de octo principalium vitiorum remediis: coll. 5, 3; 6, 2), Einheit der Tugenden (inst. 5, 11, 1; ein von Cicero den lat. Vätern vermittelter Gedanke, vgl. F. Utz: ZAszMyst 15 [1940] 57), Tugenden u. Affekte als membra animae (coll. 24, 15/7; Affekte nach orientalischer Vorstellung als zu bekämpfende Dämonen: coll. 7, 21), theoretisches Wissen u. praktische Übung gleich unabdingbar für die actualis perfectio (coll. 14, 3). Vor allem aber steht unverkennbar hinter dem Ideal der Herzensruhe letztlich die stoische Apatheia (vgl. Stelzenberger 182. 259. 269. 300. 350. 374. 386ff). Eindringlich warnt übrigens Cassian aus dem Bewußtsein seiner Verantwortung heraus vor der Dialektik u. Rhetorik, insbesondere vor der ‚tullianischen Beredsamkeit' (coll. 14, 13; inst. 12, 19; vgl. H. Hammer: Pharus 21 [1930] 250). Wie Cassian auf den Schultern der griech. Vorzeit, insbesondere des Euagrius Pont. als des Exponenten des ägypt. Mönchtums, steht (vgl. die griech. Terminologie, z. B. coll. 1, 2: scopon quendam, id est destinationem, et telos, hoc est finem proprium), so hat er seinerseits trotz seines schon von Augustin (don. persev. u. praedest. sanct.) sowie von Prosper Aquitanus (c. collat.) gerügten Semipelagianismus maßgebend auf die Folgezeit eingewirkt. Benedikt v. Nursia zitiert ihn nicht bloß (Anspielungen oder Entlehnungen an 112 Stellen der Regel, vgl. DictSpir 1,

1385), sondern empfiehlt ihn unbedenklich seinen Mönchen (reg. 42. 73), ebenso Cassiodor (inst. div. lit. 29; exp. in Ps. 69 [PL 70, 1144 A. 492D]· Eucherius v. Lyon veranstaltet eine Epitome (Gennad. vir. ill. 63); seine Schriften werden teilweise ins Griechische übersetzt u. von Joh. Klimakus (scala par. 4: PG 88, 717 B) u. Joh. Damasc. (sacra parall.: PG 96, 25C) anerkannt. — b. Andere Gallier; Spanier, Iren. Von Eucherius, der von Lerin herkam u. dem mit Honoratus der 2. Teil der Collationes des Cassian zugeeignet ist (11 praef.), stammen zwei selbst von Erasmus (PL 50, 689 A/C) hochgeschätzte Briefe: De laude eremi u. De contemptu mundi. Unsicher ihrer Herkunft nach sind dagegen zehn Homiliae ad monachos (vgl. Bardenhewer 4, 570; Schanz, Gesch. 4, 2, 519). Porcarius, Abt v. Lerin (um 485/90), Verfasser der Monita (Abriß des Mönchslebens), u. Julian Pomerius († Anfang des 6. Jhs.), Autor der Schrift De vita contemplativa (Einführung des Klerus in das beschauliche Leben), sind Lehrer des stark von Augustin abhängigen Volkspredigers u. Förderers der Mönche Caesarius v. Arles († 542), der auch die Laien zur Teilnahme am kirchlichen Stundengebet aufforderte. Über die unter seinem Namen gehenden Regula ad monachos u. Regula sanctarum virginum sowie über die sonstigen gallischen, spanischen, irischen Ordensregeln vgl. *Mönchtum. — Während in Spanien die Abwehr des Priszillianismus, vielleicht einer gegen die Lässigkeit im Weltklerus gerichteten mönchisch-asket. Strömung (u. a. mit Sonntagsfasten auf Grund von Act. 20, 7ff; vgl. Aug. ep. 36, 28), eine antimonastische u. antiasket. Reaktion hervorgerufen hatte (vgl. Viller-Rahner 201f mit Literaturangaben), ging in Irland der strenge Bußgeist des Mönchtums, das persönliche Heiligung mit Seelsorge u. Mission verband u. neben der Pflege der klassischen Bildung die vom Osten überkommene asket. Heimatlosigkeit als besonderes Ideal übte (vgl. H. v. Campenhausen, Die aszetische Heimatlosigkeit im altkirchlichen u. frühmittelalterl. Mönchtum [1931]), auf die Weltgeistlichkeit (obligatorischer Zölibat) u. die Gläubigen über. Für eine merkwürdige asketische Übung der Iren, Bäder in eiskaltem Wasser, scheinen ältere nichtchristliche oder christliche Vorbilder bisher nicht nachgewiesen zu sein (vgl. L. Gougaud, Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge [Paris 1925] 155/74; ebd. 143/54 einiges über Fastengewohnheiten in Irland). — c. Benedikt. Des hl. Benedikt v. Nursia († um 547), des Vaters u. Gesetzgebers des abendländischen Klosterwesens, Regula monasteriorum will nur ‚eine ganz kleine Anfängerregel' sein (vgl. reg. 73), ist aber mit ihrem Grundprinzip des weisen Maßhaltens u. der Anpassungsfähigkeit (prol. aE.), ihrem Grundcharakter als dominici schola servitii (ebd.), ihrem objektiven, für alle geltenden Ideal, mit ihrer Betonung des opus Dei (8/20), mit ihrer nachdrücklichen Einschärfung der stabilitas loci gegen die Gyrovagen (1.4. 58. 60f) sowie der klösterlichen Autarkie (66) für Jahrhunderte die Schule der Vollkommenheit geworden. Vor allem betont B. den Gehorsam d. i. den Verzicht auf den eigenen Willen (prol. p. 13, 6/9 Lind.) als Kern der Askese, aber unter ausdrücklichem Hinweis auf die Hl. Schrift (7 p. 29, 61ff L.; vgl. H. Grünewald, Die pädagogischen Grundsätze der Benediktinerregel [1939] 89). Die These also, das benediktinische Mönchtum sei im Gegensatz zum übrigen nicht biblisch begründet, sondern philosophisch, u. zwar hauptsächlich auf dem stoischen Katorthoma (Grünewald aO. 122. 128. 136), u. B.s Ideal sei das griech. Philosophenideal in vorchristlicher Form (ebd. 144), wird dem Quellenbefund nicht gerecht. Weiteres s. *Benedikt. — d. Cassiodor. Daß ein im antiken Schrifttum so bewanderter Mann wie Cassiodor († nach 562) die vier Kardinaltugenden kennt (an. 5: PL 70, 1290), ist selbstverständlich; daß er in der Schule der christlichen A. (bei Cassian?) gelernt hat, den Kampf gegen das Fleisch als Voraussetzung für den Höhenflug des Geistes zu betrachten (ebd. 11), erscheint ebensowenig verwunderlich. Bemerkenswert aber ist das freimütige Bekenntnis, daß die Krone nicht nur dem Martyrium oder der Jungfräulichkeit verheißen ist, sondern alle die Siegespalme erhalten, die mit Gottes Hilfe über die Laster ihres Leibes siegen u. den wahren Glauben haben (inst. div. lit. 32: PL 70, 1147 D). Weiteres s. *Cassiodor. — e. Gregor d. Gr. Trotz des zeitlichen Abstandes kann Gregor d. Gr. füglich als Schüler Augustins gelten, mag er auch weniger spekulativ als praktisch gerichtet sein. In Betracht kommen hier neben einigen Briefen die Moralium libri sive expositio in librum Job (‚ein vorbildliches Kompendium der Moraltheologie': Stelzenberger 383), die Dialogorum ll. IV (das lat. Gegenstück zu den Apophthegmata oder der ‚Geistlichen Wiese' des Joh. Moschus; vgl. Viller-R. 267f), die Regula pastoralis, die das Ideal eines Seelenhirten zeichnet u. im 2. Teile die asketische Bildung der Priester behandelt, endlich die Homilien zu Ezechiel u. die zu den Evangelien. Für Gr. gilt die contemplatio als die höchste auf Erden erreichbare Vollkommenheit.

Vorbedingung ist aber die actio, d. h. eine lange asket. Übung, die negativ in der Abtötung des Fleisches (mor. 13, 29, 33 [PL 75, 1032B]: perfecta enim vita est mortis imitatio), aber ohne Übermaß (ebd. 20, 41, 78 [PL 76, 185C]: per abstinentiam quippe carnis vitia sunt exstinguenda, non caro; vgl. in Ez. 2, 7, 18: PL 76, 1024D) u. positiv in der Tugendpflege (mor. 6, 37, 56/61), besonders der Liebe besteht (in Ez. 2, 5, 17: PL 76, 995B). Weder Keuschheit noch Enthaltsamkeit noch Almosen fürchtet ‚der altböse Feind' ohne die Liebe (in Ez. 1, 8, 7: PL 76, 857C; vgl. mor. 6, 34, 53: PL 75, 758C). Gr. weiß wohl: activa vita multorum est, contemplatio paucorum (mor. 32, 3, 4: PL 76, 636A); gleichwohl lehrt er, daß die Gnade der Kontemplation Niedrigen wie Hohen, öfter denen, die von der Welt sich zurückgezogen haben, manchmal aber auch den Verheirateten zuteil wird (in Ez. 2, 5, 19: PL 76, 996A), ja selbst Sündern, wenn sie zum Leben zurückkehren (ebd. 2, 7, 6: PL 76, 1016B). Der Priester muß in der Nachfolge Christi (mor. 6, 37, 56: PL 75, 760f.) die vita activa u. contemplativa zur vita mixta verbinden (reg. past. 2, 5. 7; mor. 31, 25, 49), u. diese apostolische Lebensform steht hoch über der der Jungfrauen wie der der Eheleute (in Ez. 2, 4, 6: PL 76, 976D; vgl. die Bestrebungen des Joh. Chrysost., die besten Mönche zur Seelsorge heranzuziehen). Bemerkenswert ist noch, daß die Schriftlesung auch Laien empfohlen wird (registr. ep. 5, 46: MG Epist. 1, 345f). Wenn Gr. summa u. media bona bzw. virtutes unterscheidet, wobei die media auch zum Bösen mißbraucht werden können (mor. 27, 46, 76: fides, spes, caritas; prophetia, doctrina, curatio; vgl. Isidor sent. libri 2, 36, 7: PL 83, 638), so liegt da klärlich ein Nachhall der stoischen Pflichtenlehre vor wie bei Cassian. Die oft aufgezählten vier Kardinaltugenden, deren innige Verbindung untereinander betont wird (mor. 22, 1, 2; neben Ambr. expos. Lc. 5, 63; Aug. trin. 6, 4; Cic. disp. Tusc. 2, 32 von Thom. s. theol. 2, 1 qu. 65 art. 1 sed contra angezogen), lassen vielfach ihre antike Herkunft kaum noch erkennen. Sie erscheinen als die vier anguli des Hauses unseres Geistes (mor. 2, 49, 76f), als die mensura spiritalis atrii in quadro (in Ez. 2, 10, 18), als die vier partes bei Ezechiel (ebd. 1, 3, 7) oder kurz als Geschenk des Hl. Geistes (mor. 2, 49, 77: PL 75, 592). Neigung zum Schematisieren u. Interesse für Zahlensymbolik treten stark hervor. Seine Vorliebe für die hl. Siebenzahl (vgl. Dtn. 7, 1; Mt. 12, 45) veranlaßt Gr., der superbia als vitiorum regina sieben Töchter als principalia vitia beizugeben u. so die überkommene *Achtlasterlehre in das nachmals im lat. Westen traditionelle Lehrstück von den sieben Hauptsünden überzuleiten (mor. 31, 45, 87f: vgl. Stelzenberger 380ff). Ihnen stehen die sieben Gaben des Hl. Geistes gegenüber (ebd. 2, 49, 77; zur Zahlenspekulation vgl. F. Westhoff, Die Lehre Gregors d. Gr. über die Gaben des Hl. Geistes [1940] 12ff). — Zur Weiterentwicklung der Askese im MA vgl. P. Pourrat, La spiritualité chrétienne 2[4] (Paris 1924); F. Vernet, La spiritualité médiévale (Paris 1929); Zöckler, Ask. u. M. 433/69; Berlière.

Weitere Einzelheiten zum Ganzen zB. unter *Abstinenz, *Agrypnia, *Apatheia, *Arbeit, *Armut, *Bad, *Ehe, *Gebet, *Geschlechtsverkehr, *Jungfräulichkeit, *Mystik, *Schweigen, *Stabilitas loci, *Styliten, *Syneisakten.

E. Anwyl, Art. Ascetism (Celtic): ERE 2, 71/3. – R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen u. Römern = RVV 21, 1 (1929). – G. A. Barton, Art. Ascetism (Semitic and Egyptian): ERE 2, 110/1. – U. Berlière, L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle (Maredsous 1921). – E. Bickel, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta 1 (1915); Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus u. Augustin (1916). – L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ 1 (1935) 60/73. – E. Buonaiuti, Le origini del ascetismo cristiano (Tinerolo 1928). – W. Capelle, Art. Ascetism (Greek): ERE 2, 80/7. – M. von Dmitrewski, Die christl. freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jh. (1913). – Enchiridion asceticum coll. M. J. Rouet de Journel - J. Dutilleul (1936). – E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = RVV 6 (1910). – P. Feine, Theologie des NT[9] (1934) 100. 306/11. – Geffcken, Ausgang. – J. de Guibert, M. Olphe-Galliard, M. Viller, Art. Ascèse, Ascétisme: DictSpir 1, 916/81. – T. C. Hall, Art. Ascetism (Introduction): ERE 2, 63/9. – J. Haussleiter, Der Vegetarismus in der Antike = RVV 24 (1935). – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936). – K. Holl, Enthusiasmus u. Bußgewalt im griech. Mönchtum (1898); Die schriftstellerische Form des Heiligenlebens (1912) = Ges. Aufsätze 2 (1928) 249/69. – Th. Hopfner, Art. A.: PW Suppl. 7,50/64. – H. Koch, Virgines Christi = TU 31, 2 (1907); Quellen zur Geschichte der Askese u. des alten Mönchtums (1933). – H. Leclercq, Art. Cénobitisme: DACL 2, 2, 3047/248. – E. Lucius-Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults (1904) 350/409. – F. Martinez, L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église (Par. 1913). – M. Müller, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche (1927). – Fr. Pfister, Lanx Satura. 2. Ἄσκησις: Festgabe A. Deissmann (1927) 76/81. – Fr. Pfister, H. Gressmann, H. Strathmann, Art. A.: RGG 1[2], 570/7. – P. Pourrat, La spiritualité chrétienne 1[9] (Paris 1926). – H. Preisker, Christentum u. Ehe in den ersten drei Jhh.

(1927). – J. S. Reid, Art. Ascetism (Roman): ERE 2, 106/9. – R. Reitzenstein, Historia monachorum u. Historia Lausiaca 1916). – I. Ries, E. Krebs, Art. A.: LThK 1, 748/54. – W. Schepelern, Der Montanismus u. die phrygischen Kulte (1929) 53/9. – St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 1/3 (1904/39). – J. Schümmer, Die altchristl. Fastenpraxis (1933). – R. Seeberg, Art. A.: Herzog-H. 2, 143/7. – J. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter (1907). – N. Söderblom, Art. Ascetism (Persian): ERE 2, 105/6. – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933). – H. Strathmann, Geschichte der frühchristl. A. in der Umgebung des werdenden Christentums 1 (1914). – A. E. Suffrin, Art. Ascetism (Jewish): ERE 2, 97/9. – M. Viller-K. Rahner, Aszese u. Mystik in der Väterzeit (1939); mit erschöpfenden Literaturangaben. – W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Orig. (1931). – Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RVV 9, 1 (1910). – F. Wagner, Der Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift u. in der altchristl. Ethik (1939). – J. Zellinger, Bad u. Bäder in der alten Kirche (1928). – O. Zöckler, Kritische Geschichte der Askese (1863); Askese u. Mönchtum (1897/8): Art. Ascetism. (Christian): ERE 2 (1909) 73/80.

A/D: *H. Strathmann*; E/J: *P. Keseling.*

Asklepios. A. Heidnisch. A. ist ein vorgriech. Erdgott, den die Griechen in Trikka in Thessalien vorfanden. Der Name ist aus den ältesten Formen Haisklapios, Aisklapios, Aischlabios, Aiskalapios (daraus latein. Aisclapius, Aisculapius, Aescolapius, Aesculapius), Asklapios zum gemeingriech. Ἀσκληπιός unter Einwirkung der Volksetymologie als ἤπιος, ‚der Milde', entwickelt u. dazu die blasse Gestalt seiner Gattin Epione geschaffen worden. Sein Kult wurde schon durch die Wanderungen über Mittelgriechenland in den ganzen Peloponnes verbreitet. Der griech. Mythos hat ihn zu einem Heros degradiert, der bei Homer als *Arzt u. damit als Ahnherr der Ärzte erscheint. Älter ist seine mantische Tätigkeit, die ihn an der Quelle im Hain aus der Erde (urspr. als Schlange) erscheinen u. den Bittflehenden im Traum Rat erteilen läßt, der sich dann wesentlich auf Krankheiten verengert (*Incubatio). Auch von hier aus wird er zum selbst heilenden Arzt, der im Mythos auch Tote erweckt. Dafür straft ihn Zeus mit dem Blitztod, weil die Menschen ohne die Schranke des Todes den Göttern zu mächtig würden. Dieses Martyrium für die Menschen eröffnet ihm aber den Himmel wie dem Herakles, er wird wieder im Kult als Gott anerkannt, vom Mythos zum Sohn des griech. Heilgottes Apollon gemacht u. unter den Schutz des delphischen Orakels gestellt. Vom 5. Jh. vC. an tritt er in die Apolloheilstätten als zweiter ein u. bald ganz an ihre Stelle, wie in Epidauros u. Kos. An den Kultstätten bildet sich um ihn eine Familie von Helfern, als Gattin Epione, als erste Tochter die ursprünglich selbständige Göttin Hygieia, im Rang unter ihr Iaso, Panakeia, Akeso, Aigle, Eurostia u. a., die Söhne Podaleirios u. Machaon aus dem Epos u. blassere Gestalten wie Telesphoros, Akesis u. a. (vgl. zB. Herond. 4, 1/11). Alles Licht aber fällt auf den Gott selbst, der mit seiner milden Hand Heilung bringt. In der Kunst wird seine Gestalt aus dem hoheitsvollen Zeustypus zum freundlichen Heiland abgewandelt, dessen Züge am schönsten der Kopf von Melos ausdrückt. Σωτήρ wird immer allgemeiner sein Beiname, er wird mit Zeus Soter als Zeus Asklepios in Pergamon u. sonst verbunden. Die Propaganda wird seit dem 5. Jh. vom Heiligtum von Epidauros durch Filialgründungen vorgetrieben, bis der Heilgott schließlich seinen Kult über das ganze röm. Reich verbreitet. Nur das im 4. Jh. von der hippokratischen Ärzteschule in Kos gegründete Asklepieion hat sich von Epidauros unabhängig erhalten (Herond. 2, 95. 4, 1f; beide Mimen spielen in Kos um 270). Auch im nichtgriech. Norden, Osten (zB. im kilikischen Aigai, wo später der Kult der Anargyroi *Cosmas u. Damianus u. *Zenobius aufkommt) u. Westen setzt er sich meist an Heilquellen fest als Teilhaber oder Nachfolger einheimischer Heilgötter. In Ägypten halten ihm Isis, Sarapis, die sich auch im griech. u. röm. Gebiet einnisten, u. Imuthes (Imhotep) die Waage. Auch A. nimmt in seine Heiligtümer eine große Anzahl der anderen Götter auf, so daß sie in der Kaiserzeit einem Pantheon gleichen. Auch der Kaiserkult ergreift seine Gestalt. Der koische Asklepiade u. Leibarzt des Claudius, C. Stertinius Xenophon, stellt im Asklepieion von Kos eine Statue des jungen Kaisers Nero als Asklepios auf. Im 2. Jh. nC. erlebt das Asklepieion von Pergamon seine Blüte. Für seine Wirkung sprechen der Arzt Galen u. der Patient *Aelius Aristides, der von der neuen Welle der Gläubigkeit getragen ist, die dann im Neuplatonismus bis zum 5. Jh. weiterströmte. Noch Plutarchs, des Neuplatonikers, Tochter Asklepigeneia wird durch ein Gebet des Proclus zu A. geheilt (Marin. v. Procl. 29). — Im Kult bildete sich früh ein liturgisches Ritual aus, das von Epidauros auf die Filialen übertragen wurde. Ein Paean ist gleichlautend mit geringen Varianten u. lokalen Zusätzen in den Asklepieien von Erythrai (um 360 vC.), Ptolemais in Ägypten (97 nC.), Athen (1./2. Jh.) u. Dion in Makedonien (2. Jh.) gefunden wor-

den; er wurde also 500 Jahre lang gesungen. Von einem Paean des Sophokles, der ein besonders inniges Verhältnis zu A. hatte u. an seiner Einführung in Athen 420 beteiligt war, sind inschriftl. Reste aus dem 1. Jh. nC. gefunden worden (IG 2/3², 4509), ebenso der Paean eines Dichters Makedonios (IG 2/3², 4473), in Epidauros eine Reihe von Hymnen auf Asklepios, Hygieia, Pan, die Göttermutter, Pallas u. alle Götter (IG 4, 1², 129/35, vgl. 742). Diese Texte zeigen liturgische Elemente, Einteilung in Stunden (ὥραι τρίτηι). Vor dem Paean von Erythrai steht ein Apollopaean, der 3mal um den Altar gesungen werden soll. In den Paeanen 133. 135 von Epidauros sollen die Anrufungen κύριε χαῖρε, μέγας σωτήρ, οἰκουμένης σωτήρ je 3mal wiederholt werden. In derselben Zeit etwa wurden in Epidauros 2 Statuen des Kaisers Caracalla als σωτὴρ τῆς οἰκουμένης (Kaiserepiklese seit Caesar) aufgestellt (IG 4, 1², 611f), der den A. in Pergamon wie den keltischen Apollo Grannus als Patient aufsuchte. Kaiser Julian weist bei seiner Belebung des heidn. Kultes dem A. eine besondere Rolle zu. Er setzt, wie schon Celsus (bei Orig. c. Cels. 3, 3 [1, 205 K.]; vgl. 3, 22), sein göttlich-menschliches Wirken deutlich in Parallele zu Christus (or. ad reg. Hel. 153 b Hertlein; adv. Galil. 197/207 Neumann). Trotz der nach ihm einsetzenden Verfolgungen haben die Neuplatoniker die Verehrung des A. noch bis zum Ende des 5. Jh. fortgesetzt.

B. Christlich. Die altchristl. Apologetik hat sich mit A. angelegentlich auseinandergesetzt. Die Nachricht der Alten, daß A. ein Findling war u. von einer Hündin gesäugt wurde, wird polemisch ebenso ausgewertet (Tert. nat. 2, 14, 35f; Lact. inst. 1, 10, 2) wie die andere, daß seine Mutter Koronis während der Schwangerschaft ihrem Gatten Apollo untreu war (Lact. aO. 1, 10, 1). Daß A. kein Gott, sondern nur ein in den Himmel erhobener verdienter Mensch gewesen sei, wird den Alten nachgeschrieben (ebd. 1, 15, 5; vgl. 1, 18, 1. 21), aber, teilweise wiederum in Anlehnung an heidnische Autoren (vgl. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten [1907] 69), auch an Einzelheiten aufgezeigt: der angebliche Gott liegt in Kynosuris in Arkadien begraben (Clem. Al. protr. 30, 2; Lact. inst. 1, 10, 2); er ist durch einen Blitz getötet worden, was einem Gott doch nicht geschehen kann (Lact. aO. 1, 19, 3f; epit. 2, 7); wie schon Pindar (Pyth. 3, 97) erzählt, war A. in Wirklichkeit nur ein geldgieriger Arzt, den als gerechte Strafe der Blitztod ereilte (Clem. Al. protr. 2, 30; Tert. apol. 14, 5; nat. 2, 14, 37ff; Acta Philippi 5; Acta Achatii 2); übrigens war er, fügt Tert. (nat. 2, 14, 40f) bei, ein schlechter Arzt, der die Leute eher in den Tod beförderte als ins Leben zurück. Daß A., zur Befreiung Roms von der Seuche aus Epidauros herbeigeholt, den Erwartungen entsprochen hat, ist nicht Wunder, sondern Teufelswerk (Lact. inst. 2, 7, 13; vgl. 2, 16, 10f), u. wenn Turullius, der Schänder des koischen Hains, an der Stätte seines Sakrilegs den Tod findet, so ist das gleiche zu sagen (ebd. 2, 7, 17). Gegenüber den daemoniaci ist A. ohnmächtig; er kann sie nicht heilen, weil er über Dämonen keine Macht hat (ebd. 4, 27, 12); er ist eben selbst einer. Wenn man an die angeblichen Erscheinungen in den Asklepieien glaubt, kann man den Glauben an die wohlbezeugten Erscheinungen Christi nicht als Torheit bezeichnen (Orig. c. Cels. 3, 23f). Vor allem aber wird Christus als ,Kyrios' u. ,Heiland der Welt' gegen A. u. die Kaiser zugleich verfochten. Die Parteien reden dabei aneinander vorbei, wenn etwa Arnob. 1, 49f (ähnlich vorher schon Justin. apol. 1, 22; dial. 69) die Wunderheilungen Christi u. seiner Jünger auf Erden mit denen in den Asklepieien vergleicht, die doch nur mit denen der christl. Gnadenorte, d. h. der in den Himmel versetzten Heiligen gleichgesetzt werden können (darüber Lucius; vgl. *Cosmas u. Damianus, *Zenobius), wobei in der Tat der Glaube auf beiden Seiten das stärkste Moment ist. Richtiger zeigt Arnob. die Wirksamkeit der Propaganda, wenn er Christus als Helfer auch der Sünder preist, während A. nur den boni, nicht den mali helfe. Die christl. Barmherzigkeit hat gesiegt. — Daß die Gestalt des Heilands A. auf die Christen stark gewirkt hat, mag in der neuerdings angenommenen Einwirkung des Asklepiosbildes auf das Christusbild in der Kunst zum Ausdruck kommen (vgl. Thulin 219; Weinreich, Σωτήρ u. PhW).

J. BEHM, Handauflegung im Urchristentum (1911). – C. BONNER, Some phases of religious feeling in later paganism: HarvThR 30 (1937) 123f. – C. BOSCH, Die kleinasiat. Münzen der röm. Kaiserzeit 2, 1 (1935) 269/73. – P. BÜLOW, Ein vielgesungener Asklepiospaean: Xenia Bonnensia (1929) 35/49. – O. CRUSIUS-R. HERZOG, Die Mimiamben des Herondas (1926). – O. DEUBNER, Das Asklepieion v. Pergamon (1938). – F. DORNSEIFF, Art. Soter: PW 3 A, 1211/21. – HARNACK, Miss. 1, 129/50. – R. HERZOG, Die Wunderheilungen v. Epidauros (1931); Heilige Gesetze v. Kos: AbhB 1928, 6, 32/41. 46/9; Die Asklepiosheiligtümer als Heilstätten u. Gnadenorte: Münch. mediz. Wochenschr. 1933, Jubiläumsgabe, 1/4; Ein Hymnus d. Aristides v. Smyrna: SbB 1934, nr. 23. – R. HERZOG u. P. SCHAZMANN, Kos 1

(1932). – HOPFNER, OZ, s. Register. – Inscriptiones Epidauri ed. F. HILLER V. GAERTRINGEN (mit Prolegomena) = IG 4,1² (1929). – G. v. KASCHNITZ-WEINBERG, M. Antonius, Domitian, Christus (1938). – KERN, Rel. 1, 87/90. 205f; 2, 303/19; 3, 152/9. 267. – E. LUCIUS, Anfänge des Heiligenkults (1904) 253/61. – P. MAAS, Epidaurische Hymnen = Schriften der Königsberger Gel. Ges. 9, 5 (1933). – W. NESTLE, Griech. Religiosität 2 (1933) 24/8; 3 (1934) 29/31. 150/4. – E. OHLEMUTZ, Die Kulte u. Heiligtümer d. Götter in Pergamon (1940) 123/73. – REITZENSTEIN, Poim. 120/4. 130. – F. ROBERT, Hippocrate et le clergé d'Asclépios à Cos: CRAcInser 1939, 91/9. – THRAEMER, Art. A.: PW 2, 1642/97. – O. THULIN, Die Christus-Statuette im Museo Naz. Romano: RM 44 (1929) 201/59 (Christustypen). – O. WEINREICH, Antike Heilungswunder (1909); Σωτὴρ τῆς οἰκουμένης: JbLw 10 (1930) 142; PhW 1930, 484. *R. Herzog.*

Asmodaeus s. Dämon.

Aspersio s. Besprengung.

Asphalt. A. Heidnisch. Die Antike kennt festen u. flüssigen A. (ἄσφαλτος, asphaltus, bitumen, Erdpech). Hauptfundstelle für festen A. ist das Tote Meer, das danach Asphaltitessee heißt (Plin. n. h. 5, 72; 35, 178); außerdem werden die Gegend von Babylon (Strab. 16, 743; Vitruv. 8, 3, 8), Syrien u. Arabien genannt (Vitruv. aO.). Flüssiger A. wird aus Erdölquellen gewonnen; so bei Babylon (Dio C. 68, 27), in Mesopotamien am Tigris (Amm. Marc. 23, 6, 15), in Akragas (Plin. aO. 35, 179), in Kilikien, Indien, Äthiopien, bei Karthago (Vitruv. aO.). Die Farbe des flüssigen A. hängt von der Menge des beigemischten Erdöls ab. Je stärker der Zusatz, desto heller die Farbe (vgl. bitumen candidum bei Plin. aO. 35, 178). Offenbar eine besondere Art des flüssigen A. stellt ‚Naphta' dar, das wegen seiner Feuernatur nicht verwendet werden kann (Plin. aO. 2, 235; 35, 179). Bekannt sind brennende Erdölquellen, zB. das Nymphaeum bei Apollonia (Plin. aO. 2, 237). Der feste A. klebt sehr stark (ebd. 7, 65); daher wird er beim Ziegelmauerwerk als Mörtel verwendet (Vitruv. 1, 5, 8). Um Schiffe zu verdichten, bestreicht man sie mit A. u. Schwefel (Curt. Ruf. 4, 3, 2). Nur die A.quelle in Akragas liefert Brennstoff für die Lampe (Plin. aO. 35, 179). — Über A. als Reinigung bewirkendes Räuchermittel bzw. als Bestandteil des ägypt. Räuchermittels Kyphi vgl. Hopfner, OZ 1 § 396; 545f. Über die Verwendung des brennenden A. im Liebeszauber Verg. buc. 8, 82; Hor. epod. 5,82. Angezündeter A. wird auch sonst magisch verwendet, so zur Anlockung (A. Delatte, Anecdota Atheniensia 1 [Par. 1927] 598, 9) u. Vertreibung (Phot. s. v. ῥαμνός μιαρὰ ἡμέρα) von Dämonen (Delatte aO. 230, 14); er verscheucht auch Schlangen (Geopon. 17, 6, 1; vgl. Epiph. haer. 51, 2) — A.rauch ist sehr wirksam gegen blutunterlaufene Augen, Hornhautflecken, Hautübel u. Podagra. Aufgestrichen heilt er Zahnschmerzen, mit Wein getrunken Keuchhusten, Durchfall (Geopon. aO.), befördert die Menstruation; mit Essig genommen zerteilt er geronnenes Blut, lindert Lenden- u. Gelenkschmerzen; mit Gerstenmehl aufgestrichen stillt er Blutfluß u. schließt Wunden. Riecht man angebrannten A., wird das Aufsteigen der Gebärmutter u. ihr Vorfall verhindert oder behoben (Plin. aO. 35, 179/82). Der flüssige A. heilt die Räude von Zugtieren (ebd. 179; Verg. georg. 3, 451; Pelagon. 6).

B. Jüdisch. Die Nachkommen Noes verwenden beim Ziegelbau ihrer Stadt u. ihres Turmes A. als Mörtel (Gen. 11, 3). Nach Gen. 14, 10 gab es A.gruben im Waldtal von Siddim, an der Westküste des Toten Meeres. A.quellen befanden sich im Land der Sodomiter, ein A.see an der Stelle des zerstörten Sodoma (Joseph. ant. 1, 9; bell. Jud. 17, 171; vgl. 1, 657; 3, 515; ant. 17, 6; 15, 6, 2). Das Schilfkörbchen, in dem Moses ausgesetzt wird, ist mit A. u. Pech verklebt (Ex. 2, 3).

C. Christlich. Isidor kennt aus der heidn. Literatur die A.erzeugung des Toten Meeres (or. 16, 2, 1; 13, 19, 3/4; vgl. Eucher. instr. 2 [CSEL 31, 153]); er fügt noch hinzu, daß die schwimmenden schwarzen A.schollen von Seeleuten gesammelt würden (Isid. aO.). Übernommen ist ferner der Bericht von der Härte des A., der durch kein Erz, nur durch Mensesblut der Frauen gebrochen werden kann (ebd.). Als Fundort für A. wird nur Syrien noch erwähnt (Isid. or. 16, 2, 1). Im Gegensatz zur älteren Antike wird die Feuerwirkung des Naphthas (vgl. Plin. n. h. 35, 179) nunmehr auf den A. im allgemeinen übertragen (Isid. aO.; vgl. i. Gen. 7, 4 [PL 83, 230]; Aug. un. eccl. 5, 9 [PL 43, 398]: ferventissimus). Aus der Vorstellung von der Feuergefährlichkeit des A. ergibt sich für Prud. der Gedanke, daß die Schlange (Satan) im Tartarus wie Sodoma u. Gomorrha durch Schwefel u. mit Pech vermischten A. zu Asche verbrenne (perist. 5, 193/200). Der christl. Literatur ist der A. als Bindemittel beim Ziegelbau (Alc. Avit. carm. 4, 115 [MG Auct. ant. 6, 2]) u. beim Bau der Arche bekannt (Ambr. Noe 6, 15 [PL 14, 389]; Orig. in Gen. 2, 4 [PG 12, 170]; 1 [ebd. 162]). Der Asphaltanstrich macht die Arche zum Symbol der Nächstenliebe (caritas), der Duldsamkeit (tolerantia), des Friedens (Aug. aO.; Isid. in Gen.

7, 4 [PL 83, 230]): er macht sie zum Bild des an Leib u. Seele reinen Menschen, der durch die Tugend der Reinheit u. Unschuld immun ist (Orig. i. Gen. 2,4[8,140 Lomm.]); er macht sie zu einem Bild der hl. Kirche Gottes, die wie A. die verderblichen, todbringenden Dogmen der ‚Ophiten' abwehrt (Epiph. haer. 51, 2).

Nies-Benzinger, Art. A. u. Asphaltitessee: PW 2, 1726/9. – Olbrich, Art. A.: Bächtold-St. 1, 622/4. *K. Schneider (E. Stemplinger).*

Asphodelos. I. Heidnisch. A. (ἀσφόδελος, asphodelus, albucius, -cus, hastula regia [Plin. n. h. 21, 109], heroum [ebd. 22, 67]) ist ein Liliengewächs mit weißen oder blaßblauen Blüten (Diosc. 2, 199) u. länglichen schmalen Blättern (Plin. n. h. 21, 108). Die Wurzel des A., die einer mittelgroßen Steckrübe ähnlich ist, besteht aus zahlreichen Knollen (ebd. 109). Aus dieser Besonderheit, daß nämlich der A. viel unter die Erde geht, erklärt Creuzer (456_{240}) dessen Verknüpfung mit der Unterwelt. Die Wurzelknollen u. Samenkörner des A. werden geröstet, zerrieben, mit Salz u. Öl oder mit Feigen vermischt gegessen (Plin. 21, 108). Bei Theophr. (h. pl. 4, 17) wird A. als Speise der Armen erwähnt; er gehört auch zum einfachen Mahl des Pythagoras (Porphyr. v. Pythag. 34; vgl. Plin. n. h. 21, 108; Hesiod. op. 41). Aus A.stengeln u. Binsen stellen die libyschen Nomaden ihre Fallen her (Theocr. 1, 52/3). Als günstige Zeit für das Pflücken des A. wird die Tag- u. Nachtgleiche im Frühling empfohlen (Diosc. 2, 169; vgl. Plin. n. h. 21, 110); tagsüber trocknet man ihn an der Sonne, bis er weiß wird, u. faßt ihn in Bündeln zusammen (Plin. aO. 110. 111). — A. wurde bei den Griechen zur Totenblume, offenbar weil seine düstere Farbe an das Halbdunkel im Hades erinnerte (vgl. F. G. Welcker, Griech. Götterlehre 1 [1857] 800) u. man diese Pflanze häufig auf dürftigem Brachland, Geröll, zwischen den Steinen fand (Craemer 1722). Nach Luc. (catapl. 2) gehört A. neben Dunkel u. Totenspenden mit zu den Charakteristika der Unterwelt. Dort lag, ‚hinter dem Lande der Träume' (Od. 24, 13) die graue A.wiese (ebd. 11, 539), wohin Hermes die Seelen der getöteten Freier leitet (Od. 24, 11); sie gilt als Aufenthaltsort der Seelen (Luc. Philet. 24), die hier von Minos gerichtet werden (Luc. Nec. 11). Vielleicht glaubte man auch, daß die Seelen auf der A.wiese ihre letzte Wegzehrung erhielten (vgl. Craemer 1723). Das Totenschiff des Rhadamanthys besteht aus A.holz (ver. narr. 2, 26). Daß man A. auf Gräber pflanzte, geht aus einem Epigramm des Porphyr. hervor (Eustath. index in comm. in Il. et Od. [1828] 73; vgl. ferner die Inschrift einer unteritalischen Vase, H. Heydemann, Die Vasensammlung des Museo Nazionale zu Neapel [1872] nr. 2868). — Als Pflanze der Unterwelt ist A. den chthonischen Gottheiten heilig. Die Rhodier bekränzen die Standbilder von Kore u. Artemis mit Asphodelos (Suid. s. v.). A. wächst auch im Zaubergarten der Hekate (Orph. arg. 915). Bei Theokrit pflükken Ino u. Agaue auf einer Erdenwiese A. u. errichten danach Altäre für Dionysos u. Semele (26, 3/6). — Weil der A. Schadenzauber abwehrt, pflanzt man ihn vor die Landhäuser (Plin. n. h. 21, 108): er vertreibt Schlangen u. Skorpione (Nicand. ther. 531; Diosc. 2, 169) sowie Mäuse (Plin. 22, 73; Pallad. 1, 37, 2). Legt man ihn 7 Tage ins Trink- oder Badewasser der Schweine, sind sie vor allen Seuchen sicher (Geop. 19, 6. 13; 7, 3). Die A.wurzel wird beim Zeichnen von magischen Figuren verwendet (A. Delatte, Anecdota Atheniensia 1 [Par. 1927] 24, 3; 417, 17). — Der Saft heilt Geschwüre, Entzündung u. Tränenfistel, die Blätter Kropf, Drüsenbeulen, Gesichtsausschlag, giftige Bisse; die Wurzel treibt Harn, fördert die Menstruation, ist gut gegen Flechten, Seitenstechen, Bruch, Verstauchung, Schwindsucht, Erbrechen, Ohrenentzündung, reizt den Geschlechtstrieb (*Aphrodisiacum A I 2 a); hängt man sie in Rauch auf, vertrocknet mit ihr der Kropf (Plin. n. h. 22, 67/72; Diosc. 2, 169); der Same heilt Milzleiden (Hippocr. int. aff. 33).

II. Christlich. Die Kenntnis der heidnischen Antike über Aussehen u. Verwendung des A. wird durch Suidas weitergegeben (lex. s. v.). Isidor erwähnt nur, daß die Lateiner den A. nach seiner weißen Farbe albucius nennen (or. 17, 9, 84). Eustath. Thess. kennt A. als Pflanze der Toten; er bringt A. mit σποδός = Asche in Zusammenhang (index 73). Der Mediziner Marcell. berichtet von der Heilwirkung der A.wurzel bei Ohrengeschwüren (15, 35).

A. Craemer, A., die Totenblume der Griechen: Medizin. Welt 1935 nr. 47, 1720/22. – F. Creuzer, Symbolik u. Mythologie der alten Völker[4] (1821) 456/9. – Naumann, Art. A.wiese: Bächtold-St. 1, 624/5. – Wagler, Art. A.: PW 2, 1730/3. *K. Schneider (E. Stemplinger).*

Assel. I. Heidnisch. Die A. (σκολόπενδρα, ἴουλος, κύαμος, multipeda, centipeda, millepeda) ist ein vielfüßiges Insekt, das sich gern an feuchten Stellen aufhält (Diosc. 2, 37). In der heidnischen Antike werden die verschiedenen Arten ähnlicher Tausendfüßler nicht scharf voneinander getrennt. So werden zB. Skolopen-

dra u. A., die eigentlich verschiedenen Tiergattungen angehören, zusammengeworfen (vgl. O. Keller, Ant. Tierwelt 2 [1913] 481). Die A. versteckt sich gern unter Steinen u. im Schlamm (Aristot. h. a. 4, 10, 537 a, 25). Man unterscheidet nach dem Aufenthaltsort des Tieres Land- u. Meer-A. (Ael. n. a. 7, 35; 4, 22; 13, 23). Offenbar wegen ihrer grauen Farbe u. ihrer langsamen Fortbewegung wird die A. auch Esel (ὄνος) genannt (Keller aO. 482/3; vgl. Aristot. aO. 18/9). Wenn man sie anrührt, beißt sie, was ein Brennen hinterläßt (Ael. n. a. 7, 35), oder rollt sich zu einer Kugel zusammen (Diosc. aO.; vgl. Plin. n. h. 29, 136; vgl. die Bezeichnung κύαμος). Ihr Biß ist giftig (Diosc. ther. 5; Nicand. ther. 812) u. besonders für das Vieh gefährlich (Plin. aO. 20, 12). Die Skolopendra, die die Griechen ‚seps' nennen, gilt als weniger gefährlich (ebd. 29, 136/7). — Wenn die A. (ἴουλος) aus ihrem Versteck in der Erde hervorkommt, erwartet man Regen (Arat. 957). — Die sog. Keller-A. (ὄνος ὁ πολύπους: Aristot. h. a. 5, 31 p. 557 a, 24), gekocht u. ins Ohr geflößt, lindert Ohrenschmerzen (Plin. aO. 29, 136); in Wein getrunken, lindert sie Seitenschmerzen (ebd. 30, 54), Halsweh, Atemnot (Galen. 12, 977; 13, 111. 113) u. Kopfschmerzen (ebd. 12, 565).

II. Christlich. Die Kirchenväter übernehmen von der außerchristl. Antike die Nachrichten über Aussehen, Giftwirkung (Epiph. adv. haer. 51, 35, 4 [2, 311 H.]) u. Fähigkeit der A., sich zusammenzurollen (Isid. or. 12, 5, 6). Neu ist die Lehrmeinung von der Entstehung der A. aus Erde u. Feuchtigkeit (Epiph. aO.; Isidor. aO.). Justin. fügt in das Herrenwort Lc. 10, 19 die A. ein, indem er zitiert: Δίδωμι ὑμῖν ἐξουσίαν καταπατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ σκολοπενδρῶν καὶ ἐπάνω πάσης δυνάμεως τοῦ ἐχθροῦ (dial. 76, 6). Die Häresie der Aloger u. Adamianer wird wie eine schwache A. durch die göttl. Tugend u. Wahrheit zertreten werden (Epiph. aO.). Gegenüber der von Plato im Timäus vertretenen Anschauung über die Entstehung der Tiere aus dem ‚Krater' bezeichnet Arnob. die ‚Elemente' als ihren Ursprung, so auch ausdrücklich bezüglich der A. (2, 52).

Marx, Art. A.: PW 2, 1744/5. – Riegler, Art. A.: Bächtold-St. 1, 626/8.

K. Schneider (E. Stemplinger).

Assessor. A. Rechtsgeschichtliches. Im röm. Staatswesen herrschte trotz der kollegialen Gestaltung der Magistratur das Führerprinzip, wie auch im Gerichtswesen der Einzelrichter die Regel war. Aber der zur einheitlichen Regierung oder Rechtsprechung Berufene entschied nach Anhörung eines Rates. ‚Jene Quadratur des Zirkels, welche die Vorteile des einheitlichen u. des Mehrheitsregiments mit einander verschmilzt, schließt in gewissem Sinne das Geheimnis der röm. Erfolge in sich u. ist den Römern ausschließlich eigentümlich' (Th. Mommsen, Ges. Schriften 5 [1908] 512). Ursprünglich ist die Beratung Freundschaftsdienst, der für den einzelnen Fall in Anspruch genommen u. geleistet wird. Im Lauf der Zeit ist der Berater, insbesondere der Rechtsberater, eine dauernde Einrichtung geworden u. seine Dienste wurden belohnt. Man nannte seine Tätigkeit adsidere (adsedit magistratibus populi Romani: CIL 11, 3943 = Dessau 7789), ihn selbst assessor (das Wort zuerst bei Seneca tranq. an. 3, 4), wie auch seine Leistung, das consilium, von considere gebildet ist (K. Brugmann, Grundriß der vergl. Gramm. d. indogerm. Spr. 2, 1 [1906] 143_2). Andere Bezeichnungen sind iuris studiosus, comes, consiliarius, iuris peritus, iuris consultus; griechisch: πάρεδρος, σύνεδρος, συγκάθεδρος, σύμπονος, σύμβουλος, νομικός, im 5./7. Jh. auch νομικάριος (POxy 136, 10. 45; 154, 10; 1131, 17). Vgl. zum Ganzen Hitzig 124. 206ff; Th. Mommsen, Ges. Schriften 1 (1905) 432, 1; David Magie, De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis (1905) 90. — Caesar wurde auf seinen Feldzügen in Gallien von C. Trebatius Testa als juristischem Ratgeber begleitet; Cicero hatte ihn empfohlen (Cic. ad fam. 7, 10ff). Das ist das älteste bekannte Beispiel eines Statthalterassessors, wenn auch die Bezeichnung A. nicht auf ihn angewandt wird. Zur Zeit des Tiberius schrieb Masurius Sabinus ein mit dem Titel ‚Adsessorium' von Ulpian angeführtes Werk (Dig. 47, 10, 5, 8), u. Puteolanus, ein Jurist unbekannter Zeit, verfaßte eine Schrift mit gleichem Titel, von der Ulpian Dig. 2, 14, 12 einen liber primus zitiert. — Das Verhältnis zwischen Beamten u. A. war zunächst ein privates, das man juristisch am besten als Mandat auffaßt, nicht als conductio operarum, weil die Dienste des A. operae liberales waren. Der A. konnte sein ihm zugesichertes Honorar (salarium) nur extra ordinem einklagen (Dig. 50, 13, 1, 8). Im 2. Jh. nC. ist die Assessur verstaatlicht worden. Das ergibt sich daraus, daß Iulius Paulus einen Liber singularis de officio adsessorum verfaßt hat, von dem 4 Bruchstücke in die Digesten aufgenommen worden sind (1, 18, 21; 1, 22, 1; 3, 3, 73; 5, 1, 55). Die Verstaatlichung erfolgte aller Wahrscheinlichkeit, als den A. ein Gehalt aus der Staatskasse zugebilligt wurde. Häufig war die Assessur die Vorstufe zur höheren Karriere (Hist. Aug. v.

Pescenn. 7, 3), der ritterlichen wie der senatorischen. Die bekanntesten Beispiele sind die 3 großen Juristen um die Wende des 2. u. 3. Jhs.: Papinian, Ulpian u. Paulus. Alle drei stiegen zum höchsten Staatsamt, der praefectura praetorii, auf. — Vom A. wurde Rechtskunde verlangt. Daher wurden die A. regelmäßig aus den advocati genommen, die in späterer Zeit vor ihrer Zulassung Rechtskenntnisse nachweisen mußten (Cod. Iust. 2, 7, 11, 2 vJ. 460). — Von der Tätigkeit des A. gibt Paul. Dig. 1, 22, 1 eine klare Vorstellung: omne officium adsessoris, quo iuris studiosi partibus suis funguntur, in his fere causis constat: in cognitionibus postulationibus libellis edictis decretis epistulis. Der A. führt also Untersuchungen, bearbeitet Anträge u. Rechtsfragen u. entwirft Erlasse, Entscheidungen u. amtliche Schreiben; mit anderen Worten: er unterstützt den Beamten bei allen Aufgaben der Verwaltung u. Rechtsprechung. Aber er soll nicht mehr sein als ein Gehilfe u. nicht selbst handeln. Der A. ist ein juristischer Beistand; daher finden wir ihn bei allen höheren Beamten, die Rechtsprechung haben (Joseph. c. Apion. 2, 18). Lactant. mort. pers. 22 klagt darüber, daß Statthalter in die Provinzen kommen, die keine A. haben. — Die Tätigkeit des A. war nicht beschränkt auf die Beratung in Rechtsfragen. Er hatte auch sonst dem Beamten, dem er zugeteilt war, bei der Verwaltung Hilfsdienste zu leisten, namentlich Schriftstücke zu entwerfen. Cassiod. var. 11 praef. sah die Erlasse, die sein A. Felix aufgesetzt hatte, nicht als sein geistiges Eigentum an (Hitzig 117).

B. Christliches. Wie einflußreich ein A. werden konnte, leuchtet ohne weiteres ein u. bedarf keiner weiteren Ausführung. Er war oft gewissermaßen die rechte Hand des Beamten. Vgl. Liban. or. 4, 6: κατὰ τῶν παρεδρευόντων τοῖς ἄρχουσιν; Aug. conf. 6, 10. Im Strafprozeß lag nicht selten das Schicksal des Angeklagten in den Händen des A. Das haben auch die Christen bei den Märtyrerprozessen wohl erkannt (Pass. Pontii [Mombrit. 2, 387, 12. 43]; Pass. Iustinae et Cypr. [ebd. 2, 74, 23]; Pass. Tiburtii et Valer. [ebd. 2, 605, 24]; Tert. ad Scap. 4; Pass. s. Philippi episc. 4. 11 [441. 446 Ruinart]). Auf Sarkophagen sitzt oder steht neben Pilatus ein A., so auf den Lateransarkophagen 171 u. 179 u. auf dem Bassus-Sarkophag (W. Neuss, Die Kunst der alten Christen [1926] Abb. 52. 50; F. Gerke, Der Sarkophag des Jun. Bassus [1936] Abb. 7). Im Fragmentum Muratorianum wird Z. 4f Lukas als A. des Paulus bezeichnet (cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum assumsisset). Augustin (tr. in Joh. 7, 11 [PL 35, 1442]) nennt sogar Christus den A. Gottes: iurisperite noster, assessor, imo consessor dei; vgl. serm. 386, 1 (PL 39, 1695): sedens ad dexteram Patris, illius assessor (die Markosier beten bei Iren. 1, 7, 5: ὦ πάρεδρε θεοῦ). Das ist natürlich bildlich gemeint; assessor, imo consessor dei, heißt es daher an der eben angeführten Stelle u. Joh. Chrys. sagt in der Oratio in eos, qui res adversas aegre patiuntur (ed. Voorst, Opp. select. 102), Gott bedürfe keines σύμβουλος. Wenn Dionysius Alex. bei Euseb. h. e. 6, 42, 5 die Märtyrer πάρεδροι τοῦ Χριστοῦ nennt u. wenn ähnliche Bezeichnungen derselben in den Märtyrerakten vorkommen, so soll das nichts weiter heißen, als daß sie im Himmel an seiner Seite sitzen. Ähnliche Bilder finden sich schon bei den heidnischen Griechen; bei Eurip. Med. 843 heißt es: τᾷ σοφίᾳ παρέδρους ἔρωτας, u. von der Helena Orest. 1686: παρ' Ἥρᾳ τῇ Ἡρακλέους Ἥβῃ πάρεδρος θεός; dergleichen ließe sich noch mehr anführen.

M. A. Bethmann-Hollweg, Röm. Civilprozeß 2 (1865) 136; 3 (1866) 129. – H. F. Hitzig, Die Assessoren der röm. Magistrate u. Richter (1893). – G. Humbert, Art. A.: DS 1, 1, 474f. – Mommsen, StR 1³, 303. 318; 2³, 245; StrR 139. – A. Pernice, Parerga V: SavZ 14 (1893) 147. – E. de Ruggiero, Art. A.: DizEpigr 1, 97. – O. Seeck, Art. Adsessor: PW 1, 423. *B. Kübler* †.

Assumptio s. Himmelfahrt u. Marienfeste.

Astarte. A. Nichtchristlich. I. Orientalisch. Die Semiten dachten sich die gebärende Kraft der Natur als weibliche Gottheit. Bei den Babyloniern heißt sie Istar, bei den Westsemiten A. Die Etymologie des Namens (die Befruchtende?) ist allerdings unsicher. Anat, *Aschera u. *Atargatis (die Dea Syria der Römer) haben ähnlichen Charakter. Unter sich sind diese Gottheiten aber doch nicht in allem gleich. Istar, Göttin der Wollust, ‚Mutter u. Dirne zugleich', deren vorübergehende Abwesenheit von der irdischen Welt alle vegetabilische u. animalische Fruchtbarkeit zum Aufhören bringt (Istars Höllenfahrt 76/9, Rs 6/10: Gressmann, Texte² 206; *Tamuz), ist auch Kriegsgöttin, gilt in der Regel als Tochter des Mondgottes Sin, hat als astrale Entsprechung den Venusstern u. erhält außerdem in Hymnen u. Beschwörungsgebeten, meist in überschwenglicher Weise, Attribute, die ihr noch weitere Gebiete des himmlischen u. irdischen Geschehens zuordnen (zB. E. Ebeling, Tod u. Leben nach den Vorstellungen der Babylonier [1931] 51, 35/48; 53, 11/16). Die Rolle der A. in den Ras-Schamra-Texten ist noch wenig geklärt; neben der weiblichen erscheint hier auch eine männliche Form ihres Namens (ZAW 51

[1933] 91), ähnlich wie in der moabitischen Verbindung Astar-Kamos (Mescha-Inschrift 17: Gressmann, Texte² 441). Im AT gilt A. als Göttin der Sidonier 1 Reg. 11, 5. 33; 2 Reg. 23, 13. Nach der Eschmunasar-Inschrift ist die Königin von Sidon Priesterin der A. (Gressmann, Texte² 446f, 14f). Die Israeliten lernten den Kult der A. aber gewiß nicht bloß von den Sidoniern, sondern auch von den Landeseinwohnern Kanaans; vgl. den Namen Abd-aštarti in den Amarnatafeln (J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln 2 [1910–1915] 1555). Fremder Einfluß, phönizischer u. babylonisch-assyrischer, hat bei der Verbreitung ihres Kultes in Israel später mitgewirkt. Ob die Baalat von Byblos auch A. hieß, ist trotz Plut. Is. et Os. 15 fraglich. Als Kriegsgöttin ist A. in Kanaan nicht bekannt, auch astrale Beziehungen lassen sich hier nicht feststellen. Ethische Züge fehlen, wo sie nicht etwa besondere Schutzgöttin einer nach ihr benannten Stadt ist, wie Astarot (Qarnaim) im Ostjordanland Gen. 14.5; Dtn. 1, 4; Jos. 9, 10. Sie verkörpert die Fruchtbarkeit der Vegetation u. aller Lebewesen; dementsprechend ist ihr Kult üppig-sinnlich, mit Ausschweifungen u. sakraler Prostitution verbunden (1 Reg. 14, 24; 15, 12; 22, 47; 2 Reg. 23, 7; für Babylonien vgl. Herodot 1, 199). Durch die Phönizier erlangte der A.-Kult im Mittelmeergebiet weite Verbreitung, besonders auf Zypern (Heiligtümer in Kition u. Paphos: CIS 1 nr. 11, 3), auf Kreta u. in Karthago (hier neben dem der Tanit; M. Lidzbarski: Ephemeris semit. Epigr. 1 [1902] 19f), wo man in der röm. Zeit A. mit Juno (Caelestis) gleichsetzte (Aug. in Idc. 7, 16 [PL 34, 797]). Selbst in Ägypten wurde A. heimisch; sie hatte in Memphis (um 1370) u. vielleicht auch sonst einen Tempel (A. Erman, Literatur der Äg. [1923] 218/20; ders., Religion der Äg. [1934] 150f). Das AT redet öfter von A. wie von *Baalen in der Mehrzahl u. meint dann (Idc. 2, 13; 10, 6; 1 Sam. 7, 3f; 12, 10), ähnlich wie das akkad. ištarâte, entweder örtlich verschiedene A. oder weibliche Gottheiten überhaupt. Die ‚Himmelskönigin', welcher die israelitischen Frauen noch bis zum Exil ‚Kuchen backen', Jer. 7, 18; 44, 17f (Lehnwort aus dem Babylonischen), wird mit A. gleichzusetzen sein. — Welche der in Palästina ausgegrabenen Tempel der A. geweiht waren (zB. ArchOrForsch 10 [1935/6] 188 Abb. 11), ist nicht auszumachen. Da der üppige Naturkult ‚auf jedem hohen Hügel u. unter jedem grünen Baum' (Jer. 2, 20) sich abwickelte, werden sie nicht besonders zahlreich, u. wo vorhanden, dem ‚Baal' u. der A. gemeinsam gewesen sein. Ob der 1 Sam. 31, 10 erwähnte A.-Tempel in Bethsean oder im Gebiet der Philister lag, ist unbestimmt. Außerhalb Palästinas sind A.-Tempel in Ägypten u. auf Zypern bekannt (s. oben). — Die Zahl der aufgefundenen namenlosen Bilder weiblicher Gottheiten, meist Terrakotta- u. Tonfiguren von geringem künstlerischen Wert (Abb. bei Gressmann, Bilder² 278/96, Galling, Pilz u. Meyer), ist sehr groß, sie dienten in der Hauptsache gewiß dem Privatkult. Die Betonung des Geschlechtlichen läßt über den Charakter der Dargestellten keinen Zweifel. In vielen hat man wohl A. oder Aschera zu sehen. Ein Exemplar aus Geser (Gressmann, Bilder² 285) trägt 2 Hörner u. wird deshalb (mit Recht?) zur Erklärung des Ortsnamens Astarot-Qarnaim (‚zweigehörnte Astarte'?) herangezogen Gen. 14, 5; vgl. Am. 6, 13; 1 Macc. 5, 43f. Eine babylonische Darstellung der Istar, durch Beischrift als solche ausgewiesen, zeigt H. Weißbach, Babylonische Miszellen (1903) Titelbild, linke Figur, dazu S. 9; (= Greßmann, Bilder² 330). Auf syrischen u. nordafrikanischen Münzen wird A. auch als Stadtgöttin mit der Mauerkrone abgebildet (vgl. Abb. bei Meyer 651; dazu Joh. Lyd. mens. 4, 64 p. 118 W.: τὴν σφῶν [Φοινίκων] πολιοῦχον). Über die Taube als hl. Tier der A. vgl. Cumont, Rel. or. 108 u. Dölger, Ichth. 2, 272_2.

II. Griechisch-römisch. Den Griechen erschien A. als Liebes- u. Himmelsgöttin; daher identifizierten sie A. mit Aphrodite (Joh. Lyd. mens. 4, 64 [118, 18 W.]; Suid. s. v.) oder Aphrodite Urania (Herod. 1, 105; Herodian. 5, 6, 4; vgl. Paus. 1, 14. 7). Lukian dagegen hat in A. vor allem eine Mondgöttin gesehen; daher möchte er sie mit Selene gleichsetzen (dea Syr. 4). Nach seinem Bericht hat ihm ein Priester des Astarte-Tempels in Sidon gesagt, das Heiligtum gehöre eigentlich der Europe, der Schwester des Kadmos, nicht der A. Dazu stimmen andere Nachrichten, wonach im Tempel zu Sidon die Europe auf dem Stier abgebildet war (Achill. Tat. 1, 1) u. in Tyrus die Erinnerung an die Entführung der Europe durch eine jährliche Trauerfeier festgehalten wurde (Malal. chron. p. 31 Dind.). An Tempel u. Gestalt der A. war also in Phönizien eine Kultsage geknüpft, die mit der griech. Sage von Europe übereinstimmte oder, wie Cumont (1778) annimmt, in der letzteren aufgegriffen u. weitergesponnen war. Außerhalb Kretas (s. oben A I) ist A. auf ursprünglich griechischem Boden anscheinend nicht verehrt worden, wohl aber im griechischen Kolonialgebiet; so auf Zypern (oben A I) u. auf dem Berge Eryx in Sizilien (CIS 1 nr. 135, 1). In der römischen

Welt ist A.-Kult bezeugt für Sardinien (CIS 1 nr. 140) u. Britannien (IG 14, 2553). Wie sich aber aus der Sprache der Zeugnisse ergibt, handelt es sich meist um semitische Verehrer, seltener um Griechen u. Römer. Von der Europa-Sage abgesehen, hat A. überhaupt in der griechischen u. römischen Religionsgeschichte keine nennenswerten Spuren hinterlassen. Griechische wie römische Schriftsteller haben die durchaus phönizische Astarte mit der syrischen Atargatis nicht selten verwechselt (so zB. Artemidor. 1, 8, 14; über die vermutliche Verwechslung der Astarte u. der Baalat von Byblos s. oben A I; vgl. auch Cumont 1777). — In Ägypten lebt der Astarte-Kult auch in hellenistischer Zeit weiter. Vielgenannt wird in den Papyri ein zum Serapeion in Memphis gehöriges ‚Astartieion' (Preisigke, Wb. s. v.). In einem neuaufgefundenen Hymnus an Isis aus dem 1. Jh. vC. wird A. als Erscheinungsform der Isis hingestellt (SupplEpigr 8 [1937] 548, 18). Ähnlich wird in einer delischen Inschrift, die ungefähr der gleichen Zeit angehört (Ditt. Syll. 1132), der Isis Soteira die Epiklese Astarte beigelegt.

B. Christlich. A. spielt bei den Kirchenvätern keine große Rolle; der Kult der A. hat außerhalb seines Ursprungslandes, im Gegensatz zu den syrischen Kulten, nur an verhältnismäßig wenigen Plätzen u. meistens nur unter den dort ansässigen Phöniziern Anhänger besessen; daher hat er den Verfechtern des Christentums nicht viel zu schaffen gemacht. Die meisten Väter erwähnen A. nur beiläufig, so Minuc. Fel. 6, 1 (wo übrigens der A.-Kult den Syrern zugeschrieben wird, also vielleicht Verwechslung mit Atargatis vorliegt); Tert. apol. 24, 7 (wo nur die Vulg. A. nennt, während der im allgem. zuverlässigere Fuldensis ‚Atargatis' liest; zudem wird als Kultheimat Syrien genannt); Aug. quaest. in Idc. 7, 16 (s. oben A); Hieron. comm. in Os. 2, 8; PsJoh. Chrys. in princ. indict. (8, 199*a Montf.); Jakob v. Sarug, Gedicht über den Fall der Götzenbilder (BKV[2] 6, 409); vgl. auch Joh. Lydus mens. 4, 53. 64. Ausführlicher ist nur Filastrius; er reiht den Kult von ‚Astar u. Astaroth' unter die jüdischen Häresien ein (haer. 27; vgl. 17). Die ‚Aphrodite' von Gaza, von deren Tempel u. Bild Joh. Diac. v. Porphyr. 59/61. 64 erzählt, wird wirklich die hellenistische Göttin, nicht Astarte gewesen sein, da Gaza im 5. Jh. eine fast völlig hellenisierte Stadt gewesen ist. Was Suidas im ersten A.-Lemma zu sagen weiß (A. kommt von ἄστρον; A. identisch mit Aphrodite: der Venusstern ihr heilig), ist sicher nur Wiedergabe vorchristlicher Weisheit; die zweite A.-Notiz verarbeitet nur die Nachrichten aus 1 u. 2 Reg. (oben A I). — Die Pass. Barthol. (AAA 2, 1, 128f) erzählt vom Erscheinen des Apostels Bartholomaeus in der Nähe eines ‚indischen' Tempels, in dem ein ‚idolum Astaroth' sich befand; der in diesem Idol hausende Dämon erteilt den Wallfahrern Orakel u. heilt sie von Krankheiten, die er nach der Ansicht des Erzählers zuvor selbst verursacht hat; die Nähe des Apostels lähmt seine Macht. Ein Dämon Astaroth wird auch im Testam. Salom. (p. 34*. 80* McCown) genannt. Die israelitisch-christliche Vorstellung, daß die heidnischen Götter in Wirklichkeit Dämonen sind, wird den Glauben an die Existenz dieses Dämons Astaroth erzeugt haben; nach der Namensform zu urteilen in jüdischen Kreisen.

W. F. Albright, Astarte Plaques and Figurines from Tell Bet Mirsim: Mélanges Syriens offerts à R. Dussaud (1939) 107/20. – W. Graf Baudissin, Adonis u. Esmun (1911) 17/22; Art. A.: Herzog-H., RE 2, 171ff. – F. Cumont, Art. Astarte: PW 2, 2, 1776/8. – A. Deimel, Pantheon Babyl. (Rom 1914) 150/2. – K. Galling, BRL 221/34. – A. H. Gardiner, Astarte-Papyrus: Festschrift für F. L. Griffith (1932) 74/85. – H. Guthe, Bibelwörterbuch (1903) 52/4. – S. Mercer, Astarte in Egypt: Egyptian Religion 3 (1935) 192/203. – Ed. Meyer, Art. A.: Roscher, Lex. 1, 1, 645 55. — D. Nielsen, Die altsemitische Muttergöttin: ZDMG 92 (1938) 504/51. – E. Pilz, Weibl. Gottheiten Kanaans: ZDPV 47 (1924) 129/68. – J. Plessis, Études sur les textes concernant Ištar-Astarté (Par. 1921). – H. Ranke, Istar als Heilgöttin: Festschrift Griffith (1932) 412/18. – S. Ronzevalle, Déesses syriennes: MélBeyr 12 (1927) 149/76. – Ch. Virolleaud, La déesse Anat-Astarté dans les poèmes de Ras-Shamra: Revue Étud. Sém. (1937) 4/22. – H. Zimmern, Ištar u. Saltu, ein altakkad. Lied: SbL 68 (1916) 1/42; dazu Zeitschr. f. Assyriol. 38 (1929) 22/9; 40 (1931) 170f. A I: *F. Nötscher;* A II u. B: *Th. Klauser.*

Asteriskos s. Kritische Zeichen.

Astralreligion. A. Lehren der Astr. Das moderne Schlagwort A. bedeutet soviel wie Gestirnreligion oder Sternreligion. Dafür treten auch die Termini Astrolatrie, Astrallehre u. Astralmythologie ein, die eigentlich treffender sind als die Bezeichnung A. Denn eine Gestirnreligion im eigentlichen Sinne mit einer geschlossenen, literarisch niedergelegten Lehre, mit Gemeinden u. Kirchen, mit Priestern, gottesdienstlichen Einrichtungen u. Satzungen hat es nie gegeben. A. ist in der überwiegenden Mehrheit ein theosophisch-philosophisches Erzeugnis des hellenistischen Synkretismus, in dem ältere orientalische u. abendländische Götter u. Kulte mit den Gestirnen in Verbindung gebracht werden; Offenbarungsbücher, welche in erster Linie

auf den Gott aller Weisheit u. des Schrifttums, Hermes-Thoth, zurückgeführt werden, bilden den Grundstock eines der wichtigsten Teile der A., nämlich der *Astrologie. Offenbarungsweisheit sind auch die weiteren grundlegenden Kompendien, die unter dem Namen des Nechepso-Petosiris eine außerordentlich nachhaltige Wirkung gehabt haben. Ihre Interpreten sind meist gelehrte Priester, so zB. der spätere Lehrer des Nero, Chairemon, u. neupythagoreische u. neuplatonische Theosophen. Den stärksten Niederschlag haben die astralreligiösen Lehren in den griech. Zauberpapyri gefunden. — Die A. ist von Hause aus eine aristokratische Religion, nur für Könige, für Priester, geistig u. körperlich bevorzugte Sterbliche bestimmt, denen es gestattet ist, mit den Gestirngöttern zu verkehren. Darum erheben auch römische Kaiser für sich allein den Anspruch, die Geheimlehren der Astrologie anzuwenden. Wie bei allen religiösen Erscheinungen entartet aber mit dem Augenblick ihrer Profanierung die A.; Gauner u. niedere Orakelfabrikanten tragen ebenso wie die Texte u. Techniken der Laienastrologie das Ihre dazu bei, außerdem die Wunder- u. Orakelsucht des hellenistischen Zeitalters. — Die Gottheiten der A. sind naturgemäß in erster Linie Gestirne, vor allem Sonne u. Mond, die Planeten, die großen Sterngruppen, Sternbilder u. Einzelsterne innerhalb u. außerhalb des Zodiacus. Dazu beachtet aber die A. besonders auch abstrakte Gottheiten, welche über bestimmte Felder u. Grade im Tierkreis herrschen, vor allem die Herren von je 10 Grad, die sog. Dekane, u. die 360 Gradgötter, die sog. Monomoiriai. Die Sterngötter können sowohl droben in ihrem Gestirn sein, aber auch in den Gräbern, die ihre früheren irdischen Körper bergen, in dem Gottesbild ihres Tempels, in einem Stein, einem Vogel, einem Metall, im Menschen u. seinen Körperteilen, in Wolken, Stürmen u. Blitzen. Sie übernehmen das Äußere u. auch alle Machtbefugnisse der in ihnen erschauten Gottheiten des hellenistischen Synkretismus. Neben der spontanen Wirkung schreibt ihnen die A. auch eine zeitlich u. räumlich beschränkte Handlungsmöglichkeit zu; in sehr langer Entwicklung werden alte abstrakte Gottheiten der Stunden, Tage, Monate u. Jahre, ferner alte Lokal-, Gau- u. Völkergötter mit Gestirngottheiten identifiziert, sodaß entsprechend den astronomischen Erkenntnissen der periodischen Wiederkehr der wichtigsten Merkgestirne, der Umläufe von Sonne, Mond u. Planeten jedem Gestirngott eine bestimmte Zeit zugeteilt wird, in der er als Zeitherrscher, Chronokrator, auftritt. Außerdem werden alte Körper-, Schicksals-, Empfängnis-, Geburts- u. Todesgötter mit verschiedenen Gestirnmächten verbunden. Daraus ergeben sich von selbst außerordentlich reiche Beziehungsmöglichkeiten zwischen der Gestirnwelt u. der Erde, vor allem mit den Menschen. Man räumt einerseits allen Gestirnen eine große Machtbefugnis ein, anderseits läßt man sie entsprechend der im Kosmos erkannten Ordnung einer göttlichen Weltregierung unterworfen sein. Der Gedanke des astralen Gottesstaates ist bereits in der altägyptischen Vorstellung enthalten, wonach der Sonnengott der König aller Götter u. Gestirne ist u. alle Gottesgestalten in sich enthält. Nach der Sonnenreligion (*Sonnenkult) nimmt er immer wieder die Gestalt des Gestirngottes an, dessen Bezirk er während seines Laufes berührt. Neben dem Sonnengott steht vielfach als gleichberechtigter Monarch der sideralen Gotteswelt der Mondgott; das bringt die sog. Marmortafel Daressys dadurch zum Ausdruck, daß diese beiden Astralkönige in Gestalt des griechisch stilisierten Thoth u. Re inmitten der 12 Götter des Zodiacus u. der Dodekaoros dargestellt sind (Abb. bei Boll, Sternglaube Taf. 17). Diese Lehre von den 2 Königen des Himmels wird besonders in der graeco-ägyptischen A. angewandt (vgl. Maneth. 3, 219f; PMich 3, 106 Kol. 16, 7ff); sie wird nach griech.-römischem Empfinden dahin umgestaltet, daß der Sonnengott Helios sich mit der Mondgöttin Selene in die Herrschaft über die Gestirne teilt. Ihre Großwürdenträger sind die 5 Planeten, und das Volk sind die übrigen Sterne (so Sext. Emp. adv. astr. p. 733, 19ff Bekk.; dazu die Darstellungen des Helios und der Selene inmitten der Tierkreisbilder, zB. im Cod. Vat. Gr. 1087 fol. 302r, abgebildet von Rehm: Philol. 84 [1929] 269 u. Gundel: Roscher, Lex. 6, 935 Abb. 13). Diese siderale Doppelmonarchie wirkt sich Jahrtausende hindurch aus in den so heterogenen solaren u. lunaren Wahrsagebüchern, die sich nach den einzelnen Tierkreisbildern richten. Dazu gesellt sich das aristokratische Weltregiment der Planeten u. anderer Gestirnmächte, welches Diod. 2, 30, 3ff beschreibt, u. die pantheistische Vorstellung, daß von bestimmten astralen Chronokratoren, so den Dekanen, den Tierkreisbildern u. den Planeten als Tages- u. Wochengöttern, die Weltregierung u. damit die Schicksale der Menschen abhängen.

B. Mysterienreligionen u. Astr. Die My-

sterienreligionen setzen sich in verschiedener Weise mit diesen fluktuierenden Lehren der A. auseinander. Entweder werden die vornehmsten Götter, wie Mithras, Sarapis, Isis u. die vorderasiatische Göttermutter als innerweltliche Weltenherrscher mit Sonne oder Mond völlig gleichgestellt oder sie rücken als allmächtige kosmische Gottheiten an erste Stelle (IG 12, 2, 114: Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σαράπις; PGM IV, 482: ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας u. dazu die überragende Macht des überweltlichen Helios-Mithras ebd. IV 694; Anth. Lat. 1,2, 208, 9 heißt es von der Mondgöttin u. a.: sie ist Isis, Luna, Core, Caelestis Iuno, Cybele; zur Bedeutung der im Mond erschauten allmächtigen Göttinnen des Himmels u. der Erde vgl. noch Apul. met. 11, 5; PGM IV 2665: Σελήνη, Τύχη θεῶν καὶ δαιμόνων; ferner 2785ff. 2830ff). Im Bilde u. in der Literatur wird das dadurch zum Ausdruck gebracht, daß der überragende Allgott die Bilder u. Symbole der mächtigsten Gestirngötter auf dem Leib, auf der Brust, in der Hand, auf dem Kopfe u. dem Sternenmantel trägt oder in ihrer Mitte als der allmächtige Weltengott dargestellt wird (vgl. Cumont, Rel.[4] 102 Taf. 9, 1; Boll, Sterngl. Taf. 3, 5: Bronzestatue des Jupiter Dolichenus, der auf seinem Gewande die Sinnbilder des Fixsternhimmels u. der 7 Planeten trägt; J. Vogt, Alexandrin. Münzen 1 [1924] 71 u. 114ff: Mithras, Isis, Sarapis in der Mitte der Tierkreisbilder; Rapp, Art. Helios: Roscher, Lex. 1, 2002 Abb.: Helios trägt als Balteus das Band mit den Tierkreisbildern; F. Saxl, Mithras [1931] 95ff; Cumont aO. 140 Taf. 12: Mithras als Kosmokrator innerhalb der 12 Zodiakalbilder u. anderer Gestirnmächte; Apul. met. 11, 4: Sterne u. Mond leuchten auf der Stola der Isis; [dazu W. Drexler, Art. Isis: Roscher, Lex. 2, 433ff]; N. Persichetti: RM 23 [1908] Taf. 4; H. Leclercq, Art. Astres: DACL 1, 3005; Cumont: DS 9, 1051. 1058; W. Molsdorf, Christl. Symbolik d. mittelalt. Kunst [1926] 164. 229: Büsten u. Porträts von Verstorbenen innerhalb von Gestirnen u. Sternsymbolen). — Weitere Unruhen bringen wohl speziell iranisch-persische Gedanken in die A. dadurch, daß sie den Dualismus zwischen der überhimmlischen Welt des Lichtgottes u. dem Gott der Finsternis auf die Gestirnwelt übertragen. Schon verschiedene Mysterienreligionen u. theosophische Spekulationen, die nicht von iranischen oder jüdisch-christlichen Lehren beeinflußt sind, degradieren die Gestirngötter zu dämonischen Wesen u. schreiben ihnen eine überragend böswillige Wirkung auf den Menschen zu. Das kommt am stärksten zum Ausdruck in der Lehre der späteren hermetischen Traktate, daß die Planeten u. die Tierkreisbilder die 7 Todsünden oder 12 Laster verhängen u. als die Rachegötter des Todes bezeichnet werden (Herm. Trismeg. 1, 15; 10, 19 u. bes. 13, 7/12. 242/6, 23; Bousset: GGA [1914] 702. 707. 722ff; R. Reitzenstein-H. H. Schaeder, Studien z. antiken Synkretismus [1926] 27. 159). Der Gedanke des Gestirnfatalismus, der sog. *Heimarmene, die alles kosmische u. irdische Geschehen bestimmt, konzentriert sich auf das Schicksal der Seele u. deren Bedrohung u. die Veränderung, die sie beim Auf- u. Abstieg durch die Gestirngötter, ihre Dämonen u. Engel erleidet.

C. Christentum u. Astr. Das Christentum lehnt die A. ab; es verheißt den Gläubigen das Königtum des Himmels u. die Befreiung von dem Einfluß der Gestirne, deren vornehmste Mächte als Stoicheia, Archai, Exousiai, Kyriotetes, Thronoi u. Dynameis bezeichnet werden (Näheres unter *Astrologie, *Astronomie, *Engel; vgl. *Firmicus Maternus). Doch glaubt man im NT noch Einflüsse der Sternreligion zu erkennen, so zB. in der Legende vom Stern Christi, in der Finsternis, welche beim Tode Christi ausbricht, u. in der Befreiung des Epileptikers von dem Monddämon durch Christus (Mt. 17, 14ff). Besonders zahlreiche astralreligiöse Ideen glaubt man in der Apc. Joh. zu finden (*Astrologie). Die Kirchenväter u. Apologeten wenden sich mit aller Schärfe besonders gegen den Gestirnfatalismus; ihre speziellen Ausführungen gegen die *Heimarmene u. *Astrologie (s. dort die näheren Belege) sind religionsgeschichtlich deswegen von ganz besonderem Werte, da sie zeigen, daß die A. bis zum Ausgang der Antike selbst in christlichen Kreisen ihre Anhänger behalten hat; Heiden u. Christen oder wohl besser Halbchristen oder Halbjuden haben bis zum Ausgang der Antike durch Amulette, Talismane, durch Opfer, Beschwörungen u. Gebete sich die Gestirne gnädig u. dienstbar zu machen gesucht, wie uns die einschlägigen Schriften der Astrologie zeigen (hier sei auch an die Bodenmosaiken mit Tierkreisdarstellungen in spätantiken Synagogen erinnert; vgl. C. Watzinger, Denkmäler Palästinas 2 [1935] 115). Man geht dabei so weit, daß man neben oder an Stelle der alten Gottheiten die Erzengel, Patriarchen, Apostel u. Heilige als Astralmächte anruft, welche die Einflüsse der alten Planeten-, Tierkreis- u. Dekangötter in christl. Sinne umgestalten. Die heidnischen Namen u. Gottheiten der Planeten

bekämpfte bereits Philo decal. 12, 54ff (4, 281 C.-W.), sie werden noch am Ende der Antike verurteilt von Isidor etym. 3, 71ff u. von Caesarius Arel. (s. 193, 4 [744 Morin] = Ps-August. s. 130 [PL 39, 2004]). Jüdische Gottes- u. Engelnamen werden an ihre Stelle gesetzt in dem sog. Diagramm der Ophiten (Orig. c. Cels. 6, 21ff); noch in byzantinischer Zeit werden immer wieder andere Engel an Stelle der alten Götternamen gestellt; vgl. Cat. codd. astr. Gr. 8, 2, 157ff; 10, 81f. 159f; A. Delatte, Anecdota Athen. 1 (1929) 69ff. 397ff. 471ff. — Die Namen und Götter der Zodiakalbilder ersetzte Theodot bereits durch die 12 Apostel u. schrieb ihnen die Wiedergeburt zu (Clem. Al. exc. ex Theod. 71 [3, 129 St.],) u. noch die Anhänger des Priscillian werden verdammt, weil sie die Namen der Patriarchen diesen Gestirnen zuschreiben u. glauben, daß sie alle in den Teilen des Körpers u. der Seele verteilt sind (Konzil v. Braga vJ. 561 cn. 10, [3, 349 Hard.]). Die Verdrängung der heidnischen Mächte durch Engel u. Heilige ist ebenfalls in byzantinischen Zodiologien durchgeführt, zB. Cat. codd. astr. Gr. 4, 158f; 10, 100ff. 171ff. 211ff. — Im Testamentum Salomonis sind neben die alten Götter der 36 Dekane u. auch mehrerer Sternbilder innerhalb u. außerhalb des Tierkreisgürtels Engel des AT als gute Schutzmächte gestellt, die den schlimmen Einfluß dieser Mächte aufheben. Christliche Eiferer gingen schließlich so weit, daß sie alle Namen u. Bilder des griechischen Himmelsbildes durch Gestalten u. Symbole des AT u. auch des NT ersetzten; vgl. Hippol. ref. 4, 48 (71/4 W.). Später setzten noch Eucherius, Gregor v.Tours, Isidor. u. Rhabanus Maurus andere Gestalten u. Allegorien der christlichen Religion an Stelle der heidnischen Gestirnnamen (F. Piper, Mythologie d. christl. Kunst 2 [1851] 286. 300). Auch die Götter, welche in den Monatswahrsagetexten, den sog. Selenodromien oder Lunaren, die Schicksale der einzelnen Monatstage lenken, werden gelegentlich durch christliche Gestalten ersetzt. Texte dieser Art.: Cat. codd. astr. Gr. 3, 33, 10, 124. 243; dazu F. Cumont, Les présages lunaires de Virgile et les ‚Selenodromia‘: AntClass 2 (1933) 263 u. E. Svenberg, De Latinska Lunaria. Diss. Göteborg (1936) 24ff.

D. Astralmythologie. Zum Schlusse sei noch der modernen A. kurz gedacht, die man auch als Astralmythologie u. als Panbabylonismus bezeichnet hat. Der Leitgedanke ist, daß die Namen, Bilder u. Mythen der Gestirne schon in Urzeiten in Babylon vorhanden waren: hier gab es angeblich auch schon die Gleichung Makrokosmos = Mikrokosmos, die Kenntnis des Tierkreises, der Praezession, der Planetenbahnen usw. Alle Mythen, alle Götter des babylonischen Pantheon sollen mit allen irdischen Erscheinungen und Geschehnissen zu einer Synthese zusammengefaßt gewesen sein. All das, so heißt es, haben die Babylonier in Urzeiten aus der Schrift des Himmels abgelesen. Von hier aus ging in Urzeiten eine astralmythologische Welle über die ganze Erde; das Kalenderwesen, die Astronomie, alle Mythen u. Märchen der Völker sind davon beeinflußt u. erfaßt worden, ebenso auch alle Legenden u. Gestalten der großen Religionen; diese lassen sich insgesamt aus Konstellationen u. besonders aus dem Jahreslaufe von Sonne u. Mond im Zodiakus erklären. — Diese Thesen hat Chr. F. Dupuis, Les Origines de tous les cultes ou Religion universelle (Paris 1794ff) zum erstenmal ausgesprochen; Hugo Winckler, A. Jeremias, A. Drews u. zahlreiche Schüler haben sie auch auf das AT u. NT ausgedehnt. So erkennt A. Drews, Der Sternhimmel in der Dichtung u. Religion der alten Völker u. des Christentums (1923), in den Taten des Jason u. des Herakles den einmaligen Sonnenlauf durch den Tierkreis, während man in den Evangelien einen 3maligen Sonnenlauf als astrales Schema im Leben u. Leiden Christi nachweisen kann. — Wir haben es hier mit extremen Konstruktionen zu tun, die jeder sorgfältigen historischen u. philologischen Forschung widersprechen u. als moderne Irrungen abgelehnt worden sind u. abgelehnt werden müssen.

F. Bidez, La Cité du Monde et la Cité du Soleil: BullAcBelgeL 5,17 (1932) 244/94. – F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis = Stoicheia 1 (1914); Die Sonne im Glauben u. in der Weltanschauung der alten Völker = Astronom. Schriften d. Bundes d. Sternfreunde 3 (1922); Sternglaube u. Sterndeutung unter Mitwirkung v. C. Bezold dargest., hrsg. v. W. Gundel [4](1931). – F. Cumont, Art. Zodiacus: DS 5, 1046/62; Les noms des Planètes et l'astrolatrie chez les Grecs: AntClass 4 (1933) 1/43. – J. Freundorfer, Die Apk. des Ap. Joh. u. die hellenist. Kosmologie u. Astrol. (1929); dazu W. Gundel: Bursian 2, 243 (1934) 146. – H. Gressmann, Die hellenist. Gestirnreligion = AO Beih. 5 (1925); Art. A.: RGG[2] 1, 592/4. – W. Gundel, Sternglaube, Sternreligion u. Sternorakel (1933); Art. Tutelae: PW 8 A (unter der Presse). – A. Jeremias, Art. Sterne (bei den Babyloniern): Roscher, Lex. 4, 1427/1500. – F. X. Kugler, Im Bannkreis Babels (1910); Sternkunde u. Sterndienst in Babel (1907/24). – B. P. Reko, Einführung in die vergl.

Astralmythologie: El Mexico antiguo 3 (1934) 15/47. – G. Roeder, Art. Sonne: Roscher, Lex. 4, 1172/1210; Art. Thoth: ebd. 5, 842ff. – O. Rühle, Sonne u. Mond im primitiven Mythus (1925); Art. A.: RGG[2] 1, 588/92. – H. Winckler, Himmels- u. Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung u. Mythologie aller Völker: AO 3 (1902). *W. Gundel.*

Astrologie.

A. Lehren der A. I. Begriff. Mit A. wird erst gegen Ende des Altertums der spezielle Begriff der Sterndeutung, d. h. der Offenbarung des Schicksals aus der Gestirnwelt, verbunden. Vorher ist A. gleichbedeutend mit Astronomie u. bezeichnet auch die rein wissenschaftliche Sternforschung. Andere Bezeichnungen sind μάθησις, μαθηματική, γεωμετρία, γένεσις, γενεθλιαλογία, ἀποτελεσματικὴ τέχνη, mathesis, geometria, ars divina, religio sanctissima, genesis, genethlialogia, fatum, divinitatis scientia, apotelesmatum scientia u. ä. Ebenso reich ist der Wortschatz für die Kennzeichnung der Sterndeuter; sie heißen ἀστρολόγοι, ἀστρονόμοι, γενεθλιαλογικοί, μαθηματικοί, ἀποτελεσματικοί, astrologi, astronomi, genethliaci, horoscopi, mathematici, planetarii, vates, vaticinatores, Chaldaei, Babylonii, Aegyptii usw. Diese Schlagworte zeigen bereits, welche schillernden Vorstellungen mit der A. verbunden werden: sie ist einerseits Religion u. Glaube an die Wahrheit der göttlichen Lehre, anderseits Kunst, Technik, rein verstandesgemäß aufgebaute Wissenschaft, gleichbedeutend mit ihren wichtigsten Hilfsdisziplinen, der Mathematik, Geometrie, Meteorologie u. Naturwissenschaft.

II. Aufgaben. Die A. hat um Christi Geburt die Aufgaben der immer rascher verfallenden antiken Orakel übernommen. Man hat nach Ptolem. tetrabibl. 2, 1 § 2, 57, 2 ff Boll-Boer zu scheiden: 1. Die Universal-A. (τὸ καθολικόν); sie gibt auf Grund der himmlischen Phänomene Zukunftsbescheide für ganze Länderstriche, Völker, Gaue u. Städte. Die universale A. weissagt einerseits große Katastrophen, welche ganze Länder u. ihre Bewohner heimsuchen, zB. Überschwemmungen, Erdbeben, Pest u. Krieg. Dann gehören dazu schwächere u. weniger umfangreiche Ereignisse, sie treffen bald mehr, bald weniger Länder u. Städte; dahin rechnet man Prophezeiungen über die meteorologische Beschaffenheit der Jahreszeiten, zu große oder zu geringe Sonnenscheindauer, Hitze, Kälte, Stürme, Regenperioden, Trockenheit, Fruchtbarkeit u. Unfruchtbarkeit. — 2. Die individuelle A. behandelt nach Ptolem. als τὸ εἰδικώτερον oder γενεθλιαλογικόν an sich alles das, was den einzelnen Menschen angeht. Dabei sind aus den Gestirnen alle Umstände bei der Geburt zu prophezeien, der Geburtsakt selbst, Eltern, Brüder, Beschaffenheit von Leib u. Seele u. Lebenszeit (tetrabibl. 3, 1 ff). Dann werden Schicksale vorausgesagt, welche nach bestimmten Zeiten sich einstellen u. solche, die außerhalb der individuellen Verantwortung liegen, wie Vermögen, Beruf, Ehe, Kinder, Freunde u. ä. (ebd. 4, 1 ff). Ptolem. übergeht ein weiteres Gebiet der Individualhoroskopie, die sog. Katarchen- oder Entscheidungsastrologie (καταρχαί, interrogationes u. electiones); hier übernimmt der Astrologe die Aufgabe der alten Orakel, bei wichtigen Entscheidungen zu- oder abzuraten, den günstigen Zeitpunkt festzustellen u. den Ausfall zu kalkulieren. Die Katarchen berücksichtigen sowohl die Anfragen von Staaten u. Herrschern, welche ein ganzes Volk angehen, so etwa über Beginn u. Ausfall eines Krieges, der Ernte u. ä., als auch von Einzelpersonen, über alle möglichen Fragen, zB. Heirat, Geburt eines Kindes u. dessen Beschaffenheit, Reisen, Geldgeschäfte usw. Ein besonders wichtiger Zweig dieser Art der A. ist die Heilastrologie, die sog. Iatromathematik oder Iatromedizin, sie gibt dem Sterndeuter die Richtlinien, nach denen er statt des Arztes jede Krankheit aus dem Gestirnstand erkennen, die Möglichkeit der Heilung u. den Ausgang feststellen sowie die ärztlichen Maßnahmen treffen kann.

III. Elemente. Als Elemente kommen an sich alle Himmelserscheinungen in Betracht. Die sog. natürliche A. rechnet vor allem mit auffallenden, selteneren Phänomenen, mit Kometen, Meteoren, Sonnen- u. Mondfinsternissen, Färbungen, Höfen u. Wolken um diese Gestirne u. ä. Die einfache Analogiefolgerung weissagt aus diesen Störungen, welche derartige Erscheinungen anscheinend im Weltall bedeuten u. nach alten Priesteraufzeichnungen verursacht haben, ähnliche Unruhen auf der Erde, also Krieg, Revolution, Mißernten, Sterben von Menschen u. Tieren u. ä. Die systematische A. bietet durch die Heranziehung von weiteren Faktoren dem Sterndeuter Anhaltspunkte für genauere Einzelheiten seiner Gutachten. Auch die augenscheinlichen Einflüsse des Mondlichtes u. der Mondphasen gehören zur natürlichen A., ebenso wie die Merksterne der Jahreszeiten, Sirius, Pleiaden, Orion u. a., denen die kunstlose A. der Seefahrer, Landleute, Kalen-

dermacher seit alters bei zeitlich u. räumlich ganz getrennten Völkern die vermeintlichen atmosphärischen u. vegetativen Begleiterscheinungen zuschreibt. Die gelehrte u. die religiöse A. überträgt diese Folgerungen auf sämtliche Sterne u. legt die Einflüsse jedes einzelnen Sternes u. Sternbildes in verschiedener Systematik dar. Natürlich war die Beobachtung aller Sterne eine viel zu umfassende Aufgabe; daher beschränkten sich die führenden Sterndeuter auf besonders hervorragende Sterne u. boten ihre verschiedenartigen Wirkungen in geschlossenen Lehrtexten dar. Davon sind am wichtigsten die Einflüsse der auf den einzelnen Graden des Äquators bzw. der Ekliptik notierten Sterne. Man bestimmte 360 Sterne u. Sternbilder, verwob sie mit den imaginären Graden selbst, mit Tages- u. Geburtstagsgöttern u. schuf daraus das schillernde System der Gradgötter, der Monomoirai; die griechische Bezeichnung der Grade, μοῖραι, veranlaßte von selbst die Gleichstellung dieser fiktiven Götter u. der bei ihnen gesichteten sideralen Gegebenheiten mit den griech. Schicksalsmächten. Daneben gab es Wahrsagetexte, die alles Geschehen von ähnlich polymorphen Mächten über je 10 Grad abhängig sein ließ, von den sog. altägyptischen Dekanen, den Vorstehern der Zehntagewoche u. der Stunden. Später konzentrierte man das Sternenschicksal auf die 12 *Tierkreisbilder, deren Namen u. Symbole etwa seit dem 3. Jh. vC. folgende kanonische Folge aufweisen: Widder (♈), Stier (♉), Zwillinge (♊), Krebs (♋), Löwe (♌), Jungfrau (♍), Waage (♎), Skorpion (♏), Schütze (♐), Steinbock (♑), Wassermann (♒), Fische (♓). Zu ihnen gesellen sich als ebenbürtige oder auch als mehr u. weniger überragende Mächte die 7 *Planeten; ihre Namen, Reihenfolge u. Symbole gibt die konventionelle A. folgendermaßen: Saturn, der erdfernste u. langsamste Gott (♄), Jupiter (♃), Mars (♂), Sonne (☉), Venus (♀), Merkur (☿) u. am Schlusse der erdnächste Planet, der *Mond (☾), der wie eine Leber des Weltalls alle Gestirnstrahlen in sich aufnimmt, mit seinen eigenen Kräften modifiziert u. zur Erde weiterleitet.

IV. Technik u. Methodik. Die Technik u. Methodik, nach welcher der Sterndeuter im einzelnen nun diese heterogenen Schicksalsmächte für Wahrsagungen verwertet, ist fast ebenso vielseitig u. widerspruchsvoll wie die Elemente selbst, zumal fast alle Arten der antiken *Divination in die A. übergegangen sind. Die Laienastrologie bevorzugt die einfache Wahrsagenorm der Stunden-, Tages-, Monats- u. Jahresprognostik. Die gelehrte A. dagegen stellt den wirklichen Himmelsstand bei jedem einzelnen Vorhaben u. Ereignis, besonders bei Empfängnis, Geburt, Heirat, Reiseanfang, Kriegsbeginn, Städtegründung, Schiffslauf usw., fest u. zeichnet den jeweiligen Gestirnstand in 12 Felder des sog. Horoskops oder der Nativität ein. Andere, zB. Ptolem. u. seine Anhänger, verwerfen dabei die Wirkungen der Sterne in der unmittelbaren Nähe des Horizontes u. der Sterne, die sich unter der Erde befinden.

V. Astrologisches Weltbild. Die Weltanschauung ist durchaus geo- u. anthropozentrisch. Die Gestirne werden einerseits als volle Persönlichkeiten angesehen, deren Wesen durch ihre Namen, Bilder u. Sagen zum Ausdruck kommt. Sie haben dieselben Gemütsbewegungen zueinander wie die anderen Götter, hassen u. lieben einander, bekämpfen oder unterstützen sich gegenseitig als durchweg gute, durchweg böse oder neutral veranlagte Gottheiten. Demgemäß gestaltet sich auch ihr Einfluß auf das kosmische, irdische u. menschliche Geschehen; durch die schillernde Lehre der Aspekte, der Konstellationen u. der Lose, der sog. sensitiven Punkte der modernen A., wird die Einwirkung der Gestirnungen schärfer festgestellt. Anderseits wird in mehr wissenschaftlicher Form ein Planet, ein heller Fixstern oder auch ein großes Sternbild physikalisch nach seiner elementaren u. atmosphärischen Zusammensetzung erfaßt, u. daraus werden dann die verschiedenen Wirkungen der einzelnen u. ihrer jederzeit sich ändernden Gestirnungen errechnet.

VI. Literatur. Die literarische Behandlung der antiken A. ist geradezu erdrückend groß. Unzählige anonyme u. pseudepigraphische Einzelwahrsagetexte u. -normen der populären u. der wissenschaftlichen A. treten neben die sehr umfangreichen Handbücher, die alle Einzelheiten der astrologischen Methodik u. Technik erörtern. Das weitaus größte Ansehen genießen unter den letzteren die großen apokryphen Sammlungen u. Exzerpte, die sich auf die Offenbarungen des Hermes Trismegistos, des Königs Nechepso u. seines Hohepriesters Petosiris, sowie auf den berühmten Gelehrten Manetho berufen u. auf epische Vorbilder der ersten hellenistischen Zeit u. deren unbekannte weit älteren einheimischen Priestertexte zurückgehen dürften. Zu ihnen gesellen sich das Gedicht ‚Astronomica' des röm. Dichters Manilius (Anf. 1. Jh. nC.), die Tetrabiblos des Ptolemaios, des Königs aller Astrologen, wie ihn die Araber nennen

(1. Hälfte 2. Jh. nC.), die Anthologien des Vettius Valens (um 150), des Paulus v. Alexandrien, Firmicus Maternus, Hephaestion von Theben in Unterägypten (alle drei im 4. Jh.), des Julian v. Laodicea u. des Ägypters Rhetorios (Anf. 6. Jh. nC.; vgl. zu den genannten Autoren Christ u. Teuffel, zu Hephaestion Rose).

B. Verbreitung der A. unter den Heiden der Kaiserzeit. In der Kaiserzeit erreicht die A. ihren Höhepunkt, sie erfaßt alle Schichten der Bevölkerung des Mittelmeerbeckens, Gebildete u. Ungebildete, Arme u. Reiche, Sklaven u. Freie u. die Potentaten aller Kategorien. Vor allem sind mit verschwindenden Ausnahmen wie etwa Antoninus Pius, Marcus Aurelius, Diocletianus u. Constantius, die römischen Kaiser von Augustus an bis zum Ende des Römischen Reiches ihre gläubigen Anhänger. Tacitus, Sueton u. die Scriptores historiae Augustae heben in den Biographien der einzelnen Kaiser folgende geradezu typischen Einzelheiten hervor: bei Geburt erkennen Sterndeuter im Horoskop königliche Sterne u. weissagen den mehr oder weniger bestürzten Eltern, daß das Kind zum Kaiser u. Herrn der Welt bestimmt ist. Diese suchen diese Wahrsagung geheim zu halten, um das Kind vor Nachstellungen zu schützen, oder bringen zu einem günstigen Zeitpunkt das königliche Horoskop in die Öffentlichkeit u. begünstigen damit die ehrgeizigen Pläne ihres Sohnes u. einen etwaigen Umsturz u. die Beseitigung des regierenden Kaisers. Vor der Machtergreifung wird dem Thronprätendenten von einem oder auch von mehreren Sternpropheten verkündet, daß ihm ein königliches Schicksal in seinem Geburtshoroskop angezeigt ist u. daß die Zeit jetzt durch besonders günstige Gestirnungen zum entschlossenen Vorgehen drängt. Dazu ermutigen auch bestimmte Gestirnungen im Horoskop des regierenden Kaisers, dessen Gewalttod dadurch angezeigt ist. Einige ehrgeizige Großen wie etwa Septimius Severus suchen sich den Kaiserthron dadurch zu sichern, daß sie auskundschaften lassen, welches Mädchen in seinem Horoskop königliches Los u. glückhafte Gestirnungen hat. Sie heiraten dann dieses Mädchen, u. das Sternenschicksal erfüllt sich, denn ihr Gatte besteigt mit ihr den Kaiserthron. Die meisten Kaiser sind selbst in den Lehren, Techniken u. Systematiken der A. wohlunterrichtet, stellen sich, ihren Angehörigen u. etwa verdächtigen Römern das Horoskop. Danach treffen sie ihre Maßnahmen, lassen viele, von denen ihnen ein überirdisches Schicksal berichtet wird, verhaften, prüfen die Konstellationen nach, u. wenn sie die Prophezeiungen für richtig befinden, dann werden die Betreffenden verhaftet, verbannt oder ermordet; zuweilen dürfen sie auch am Leben bleiben, da der Kaiser feststellt, daß der Belangte erst in einem sehr hohen Alter auf den Thron kommt oder trotz des königlichen Schicksals an einer heimtückischen Krankheit, die ihm die Sterne an einem bestimmten Ort in der Nativitätsfigur anzeigen, eines natürlichen vorzeitigen Todes sterben wird. Wie Tiberius, so stellt etwa Hadrian an jedem Neujahrstage sich das Horoskop; selbst in seinem Todesjahr erkennt er alles, quid acturus esset, ja, er berechnet genau die Zeit seines Todes auf Tag, Stunde u. Minute. Viele lassen, wie das auch im Mittelalter u. in der beginnenden Neuzeit beliebt ist, ihr Horoskop an die Decke eines besonderen Raumes im Palaste aufmalen; nur der Sterngott, der den Tod bestimmt, wird aus begreiflichen Gründen nicht in dieses Gemälde aufgenommen. Andere tragen ihr Horoskop oder ihren königlichen Sterngott als Amulett täglich bei sich u. sichern sich dadurch die stets gegenwartsnahe Gunst desselben als Schutz vor allem Argen. Die Biographien von Tiberius, Claudius, Vitellius, Vespasianus, Titus, Domitianus, Hadrianus, Nerva, Septimius Severus, Antoninus Diadumenos, Alexander Severus, Caracalla, Gordian (Vater u. Sohn) lassen den ungeheuren Einfluß erkennen, den die A. in diesen Jahrhunderten am Kaiserhofe gehabt hat. — Die siderale Frömmigkeit der A. tritt uns in ganz besonders weihevoller Form entgegen in den Prooemien von Manilius, Vettius Valens u. Firmicus Maternus, deren Handbücher in dieser Hinsicht als wirkliche Mysterien, u. zw. als rein literarische Lesemysterien, erst in der neueren Zeit durch Boll, Cumont, Ziegler, Reitzenstein u. Festugière in das richtige Licht gestellt worden sind. Wie diese ‚Vorsteher der allerheiligsten Religion', wie Firmicus Maternus die antistites Solis ac Lunae et ceterorum deorum, per quos terrena omnia gubernantur (Firm. Mat. math. 2, 30, 2), nennt (aO. 8, 5, 1; 8, 13, 1), sind Millionen anderer Anhänger tief durchdrungen von dem Glauben an die Wahrheit der von irgendeinem Gott geoffenbarten Geheimnisse der sideralen Zukunftskunde. Sie ist nur wenigen Auserlesenen vorbehalten u. kann nur durch langes Studium, durch eine besonders göttliche Gnade u. langsames Wachstum der göttlichen Seele in ihrem ganzen Gehalt erkannt werden. Und zu dieser Elite gehören in erster Linie die irdischen Stellvertreter des höchsten Schicksalsgottes, die leibhaftigen Söhne des Sonnen- oder des Mondgottes, die römischen Kaiser,

die darum durch strenge Edikte der Masse verbieten, einen Sterndeuter zu befragen. Todesstrafe wird dem angedroht, der über das Leben des Kaisers sich erkundigt. Augustus, Tiberius, Nero, Domitian u. in der Folge die meisten Kaiser bis auf Constantius u. Valentinus erneuern das alte Edikt vJ. 138 vC., in dem der Praetor peregrinus Cn. Cornelius Hispalus den chaldäischen Sterndeutern u. anderem Gelichter dieser Art befahl, innerhalb von zehn Tagen Rom u. Italien zu verlassen: levibus et ineptis ingeniis fallaci siderum interpretatione quaestuosam mendaciis suis caliginem inicientes (Val. Max. 1, 3, 2; zu den einzelnen Astrologenverfolgungen: E. Massonneau, La magie dans l'antiquité Romaine, la magie dans la littérature et les mœurs Romaines, la repression de la magie [Paris 1934] 177ff). Berühmte Juristen wie Ulpianus u. Paulus (besonders eindrucksvoll sent. 21 de vaticinatoribus et mathematicis) erörtern die Frage, ob die A. an sich als Wissenschaft, die Ausübung derselben in der Praxis oder beide zusammen als staats- u. gemeingefährlich unter gerichtliche Verfolgung gestellt u. mit dem Tode bestraft werden sollen. Paulus kommt zu der Entscheidung, daß Sklaven sofort mit der schwersten Strafe, dem Tod am Kreuze, verurteilt werden müssen, Freie dagegen sollen in die Bergwerke oder in die Verbannung geschickt werden, besonders wenn ihnen nachgewiesen wird, Ermittlungen über das Leben des Kaisers angestellt zu haben. — Unter den Astrologen ragen eine große Zahl ernster Forscher auf allen Wissensgebieten hervor, die geglaubt haben, durch eigene Beobachtungen, Erfahrungen u. Forschungen die Lehrsätze u. Techniken der Sterndeutung weiter gestalten u. vertiefen zu können. Zu erwähnen ist der Platonforscher Thrasyllos, der berühmte Hofastrologe des Kaisers Tiberius, ferner der Präfekt von Ägypten, Balbillos, der unter drei Kaisern als Berater in astrologicis tätig war u. dem zu Ehren die über drei Jahrhunderte hindurch gefeierten Spiele in Ephesos, die sog. Balbilleia, vom Kaiser Vespasianus eingeführt wurden (W. Kroll · PW Suppl. 5, 59f). Ein sehr gelehrter Vertreter des ägyptischen Klerus, der Hierogrammateus Chairemon, ist als Leibastrologe Neros bekannt. Berühmte Ärzte, die sog. Iatromathematici, medicosophistae oder medicogeometrae, finden sich mehrfach unter den zünftigen Astrologen. Unter ihnen ist der ‚Ärztesieger' Thessalos religionsgeschichtlich besonders bedeutsam durch seine astrobotanische u. astropharmazeutische Abhandlung, die er einem der ersten Kaiser der claudischen Dynastie gewidmet hat (ed. Cumont: Catal. codd. astr. Gr. 8, 3, 134ff u. 8, 4, 253ff; dazu die außerordentlich aufschlußreichen Ausführungen von A. J. Festugière, L'expérience religieuse du médecin Thessalos: RevBibl 48 [1939] 45/77). Gottbegeisterte u. Wundermänner, Theurgen u. Thaumatopooi mannigfacher Art erregen die Öffentlichkeit durch astromagische Künste. Vor allem ist hier neben Simon Magus, Markos, Markion u. a. Apollonios v. Tyana zu nennen, von dem ein hochinteressanter astromagischer Traktat von Boll: Catal. codd. astr. 7, 174ff veröffentlicht wurde. Gelehrte vom Rang des hochberühmten Ptolemaeus suchen in astrophysikalischem Sinne den Regeln der Sterndeutung die wissenschaftliche Begründung zu geben. Gefeierte Philosophen, so Porphyrios, Numenios u. im 5. Jh. noch Proklos, befassen sich in Theorie u. Praxis mit den Lehren der dämonisch-göttlichen Sterndeuterei. — Anderseits drängen sich in Stadt u. Land zweifelhafte Dunkelmänner mit ihren Zukunftsdeutungen an Arm u. Reich heran. Entlaufene Sklaven überschwemmen mit ihren armseligen Prophetien Stadt u. Land; unter ihnen machen sich besonders Orientalen bemerkbar, es sind dies die Chaldaei, Aegyptii, Indi, Iudaei u. a., aber auch Graeculi, wie der Astrologe Serapa, der Leibastrologe des Trimalchio, von dessen Gaunereien uns Petronius berichtet. Von einem Diophanes, der in den Hafenstädten sein unsauberes Gewerbe treibt, weiß Apuleius in den Metamorphosen manche dummdreiste Wahrsagung zu berichten. Martial, Juvenal, Lukillios, Lukian u. noch Claudianus berichten uns von dem üblen Treiben dieser Gassen- u. Jahrmarktastrologen. Sie wissen Jahrtausende lang anderen die breite Straße ins Glück zu zeigen, für sich selbst aber können sie nicht einen ganz schmalen Pfad dahin finden, ist das souveräne Urteil, das bereits Ennius bei Cic. div. 1, 132 über dieses Gelichter gefällt hat (vgl. dazu E. Riess, The influence of astrology on life and literature at Rome: ClassWeekly 27 [1933] 73ff). Sie verkaufen nicht nur Schicksalsdeutungen, Ratschläge u. Warnungen, sondern auch Amulette, Arzneien, unter denen die venena eine besondere Bedeutung haben. Märtyrerastrologen genießen beim Volk einen besonderen Ruf, zumal wenn sie besonders hart bestraft wurden und mit knapper Not dem Tod entronnen sind (Iuv. sat. 6, 563ff). Aus der Verbannung geben sie, wie der berüchtigte Pammenes, als astrologische Auskunftsbüros zukunftslüsternen Klienten ihre Ratschläge, ohne je ihre Patienten gesehen zu haben (Tac.

ann. 16, 14). Augustin. civ. D. 5, 1 u. viele andere Kirchenväter von Tertullian an brandmarken die Schwindelastrologen. Dazu gesellen sich Dilettanten jeden Alters u. Standes: unter ihnen nehmen Frauen einen besonderen Rang ein, von den Kaiserinnen angefangen, deren Privatgemächer von Astrologen aller Art geradezu wimmeln (Tac. ann. 14, 9, hist. 1, 22). Ihnen steht an Weisheit nicht nach die vornehme Dame, die keine Spazierfahrt macht, keine Speise oder Arznei zu sich nimmt, ohne ihren banalen Wahrsagetext zu befragen (Iuv. sat. 6, 569ff). Und das geht bis hinunter zu den Hexen, welche den Mond herabholen u. andere triviale Astrologumena vollführen (Plut. def. or. 13; coniug. praec. 48). Hier ist die A. von ihrem Rang als königliche reine Wissenschaft u. als Lesemysterion völlig zur Straßendirne entartet. Ein paar armselige Formeln, einige heilige Worte oder schwülstige langatmige Gebete, Opfer, Statuen usw. drängen sich in die sanctissima religio ein u. ersetzen alle philosophischen u. nüchtern mathematischen Klügeleien u. Berechnungen der wissenschaftlichen A., wie uns Texte aller Schattierungen im Catal. codd. astr. Gr. erschlossen haben. Inschriften, wie: voluit hoc astrum meum (CLE nr. 1536, 4) u. wie die Klage der Eltern: (de)cepit utrosque maxima mendacis fama mathematici (CLE nr. 1163, 5f), erhellen schlagartig die Bedeutung, welche die A. in der Heidenwelt dieser Zeiten hatte. Sie werden ergänzt durch Graffiti, Papyri mit Horoskopen verschiedenster Ausführung, durch gnostische Amulette, Bilder der Planetengötter auf Steckkalendern u. Wochengöttersteinen u. s. w.

C. Christentum u. A. I. Neues Test. Das Christentum sieht von Anfang an in der A. einen seiner größten Feinde u. bekämpft sie u. ihre Anhänger auf das leidenschaftlichste. Im NT kann man manche Spuren astrologischer Weltanschauung u. Lehren nachweisen; sie beweisen, wie stark sich um die Zeitenwende die A. im ganzen Kulturkreise des Mittelmeeres ausgebreitet hat u. wie alle Religionen dieser Zeit sich mit diesen geistigen Strömungen der A. auseinander setzten. Die astrologische Tagewählerei bekämpft Paulus Gal. 4, 10 mit dem Vorwurf: ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς (vgl. auch 2 Cor. 1, 7); er spielt damit auf die Texte der Vulgär-A. an, die in den bequemen Wahrsagetexten der Mond- u. Monatswahrsagebücher, der Wochentags- u. Jahresgutachten, den sog. Lunaren bzw. Selenodromien, der planetarischen Ephemeriden u. Dodekaeteriden sich Jahrtausende hindurch einer ungemeinen Beliebtheit erfreut haben, wie die unendlichen Varianten dieser Kleinliteratur der A. beweisen. Von Elementen der wissenschaftlichen A. werden Rom. 8, 38 θάνατος, ζωή, ἀρχαί, δυνάμεις, ὕψωμα u. βάθος, Col. 1, 16 (vgl. auch 2, 15 u. Eph. 1, 20; 3, 10) unter den sichtbaren u. unsichtbaren Mächten in den Himmeln die θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι genannt; das sind an sich abstrakte Benennungen bestimmter Stellen in den Feldern des Tierkreises, in denen die einzelnen Planeten erhöht oder erniedrigt werden, sich freuen, sich ausruhen, ihre volle Macht auf ihrem Thron einnehmen u. Leben oder Tod sprechen; diese Orte sind aber ganz im Sinne der dämonologischen A. personifiziert u. wie die Gestirne selbst als Lebewesen mit eigener Handlungsfreiheit gedacht. An den astrologischen Sprachgebrauch gemahnt auch die Auffassung der Gestirne als τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Col. 2, 8. 20) u. als κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου (Eph. 6, 12), sie sind die eigentlichen, u. zwar überwiegend schlechten (πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, ebd.) Weltenherrscher u. Weltelemente, eine Bezeichnung, die in astrologischen Texten besonders den Dekanen, Planeten u. Tierkreisbildern zukommt. Eine Fundamentallehre der A. läßt den Körper u. die Seele von astralen Mächten u. Dämonen bewohnt werden, in erster Linie sind es Dekane, Tierkreisgötter u. Planeten, denen in langen Listen der sog. Melothesie ein ganz bestimmter Teil als Herrschaftsbezirk zugewiesen wird; in ihm wirken sie bald in gutem Sinne als gütige, bald in schlechtem Sinn durch Verursachung von Krankheit, Laster u. Sünde als böse Mächte; sie können durch bestimmte Formeln, Gebete u. Opfer vertrieben werden. Eine Anspielung daran wird man Col. 2, 15: ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας erkennen dürfen; auch in der Heilung der vom ‚Mond u. Dämonen Befallenen' (δαιμονιζόμενοι καὶ σεληνιαζόμενοι: Mt. 4, 21 u. 17, 14ff) kann man Anklänge an die Methoden u. Vorschriften besonders der Dekanrezepte des Hermes Trism. feststellen. An die Himmelswanderungen u. die Offenbarungen, welche hellenistische Astrologen in den verschiedenen Planetensphären u. Himmeln erhalten haben wollen, gemahnt 2 Cor. 12, 2; an die Epiphanien der Sterngötter im Blitz, in einer Feuerkugel oder mit astralem Nimbus wird man Lc. 10, 18 erinnert. Der Glaube, daß der Astrologe zur bestimmten Stunde sich die herrschenden Astralmächte dienstbar machen u. zur Erscheinung zwingen kann, dürfte Apc. 2,

28; 9, 1 u. 22, 16 beeinflußt haben. Die astrologische Verheißung der Unsterblichkeit in den Himmeln u. der ewigen Kenntnis aller Mysterien der Himmel u. des Kosmos kann 1 Petr. 3, 22 nachwirken. — Die Vorstellungen, daß die einzelnen Weltepochen unter der Herrschaft bestimmter Planeten oder anderer Gestirnmächte stehen, treffen wir in dem αἰών τοῦ κόσμου τούτου u. in dem ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (Eph. 2, 2), der als böser Geist über die Kinder des Unglaubens herrscht. Auch Reflexe der astrologischen Theorien des Weltunterganges u. der ihm vorangehenden Schreckzeichen am gestirnten Himmel u. auf der Erde wird man Mt. 24, 29; Mc. 13, 24, 36; Lc. 21, 26 u. 2 Petr. 3, 6. 10. 12 feststellen dürfen. Im 2. Jh. wurden bereits, wie uns Orig. c. Cels 1, 58 berichtet, der Stern des Messias u. die drei Weisen vom Morgenlande Mt. 2, 1ff in astrologischem Sinne interpretiert u. der Stern der Weihnachtslegende als die Geburtskonstellation Christi ausgelegt. In den Magiern hat man damals schon fachgemäße chaldäische Astrologen erkennen wollen. Kepler hat die enge Verbindung von Saturn u. Jupiter im Sternbild der Fische, die iJ. 5 vC. stattfand, als Ausgangspunkt der Legende vom Stern des Messias angenommen, ein Gedanke, der bis heute immer wieder Astronomen u. Astrologen dazu veranlaßt, diese Gestirnung als das Horoskop Christi anzusprechen. Diese Auslegungen können noch wesentlich vermehrt werden, da antike u. mittelalterliche Exegeten in dem Stern bald einen Kometen, den Planeten Mars, Merkur, Saturn, einen ‚königlichen' Stern im Steinbock oder in der Jungfrau sehen wollten; sie sind jedoch sicher in dieser Form unhaltbar, wie A. Dieterich u. Fr. Boll im einzelnen nachgewiesen haben. Nach diesen handelt es sich bei dem Stern des Messias um eine hl. Sage u. einen Wunderstern, der ganz in die Reihe der hellenistischen Legenden vom Führerstern u. von den Lichterscheinungen gehöre, die als feste Motive mehrfach in den Erzählungen bei Geburt und Tod außerordentlicher Menschen nachgewiesen werden können. Ebenso wird man auch die Sonnenfinsternis, das Erdbeben u. die weiteren Schreckzeichen beim Tode Christi nicht in den Rahmen astrologischer Voraussagungen hineinpressen dürfen. Dagegen wird man in der Offenbarung Johannis Anspielungen auf astrologische Vorstellungen u. Wahrsagetexte nicht ablehnen dürfen, die Boll im einzelnen nachzuweisen suchte; seine Ausführungen sind von Freundorfer schwerlich ad absurdum geführt worden.

II. Kirchenväter u. Konzilien. Die Kirchenväter behalten die astrologiefeindliche Haltung des NT bei. Zahlreiche Streitschriften richten sich vom 2. Jh. an gegen die A. u. den Glauben des Gestirnfatalismus. Dahin gehören vor allem die Schriften περὶ εἱμαρμένης, de fato u. contra mathematicos. Zu nennen ist Minucius Felix (de fato vel contra mathematicos: Hieron. vir. ill. 58); Tertullian (de fato; er erwähnt diese nicht erhaltene Schrift de anima c. 20); Origenes (περὶ εἱμαρμένης; Teile daraus philocal. 23 p. 187ff Rob.; vgl. auch Euseb. praep. ev. 6, 11, 1/82); Diodor, Bischof von Tarsus (κατὰ εἱμαρμένης; größere Teile daraus zitiert Phot. bibl. cod. 214 u. cod. 252); Gregor. Nyss. (κατὰ εἱμαρμένης; PG 45, 145ff); der sog. Ambrosiaster (quaest. 115: ‚de fato' [CSEL 50, 318/49]; dazu F. Cumont, La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens: RevHistLitRel 8 [1903] 431ff); Augustinus (speziell gegen die philosoph. Auffassung des Sternenschicksals: civ. Dei 5, 1ff); Joh. Chrysost. (sechs Reden περὶ εἱμαρμένης τε καὶ προνοίας: PG 49, 749ff). — Die Kirchenväter betonen besonders, daß der Sternglaube u. die Sterndeutung den Glauben an Christus u. die christl. Heilslehre illusorisch machen; auch der Glaube an Gottes Vorsehung u. Güte, sowie an die Wirkungen der Gebete u. der Reue wird durch die A. ausgeschaltet, da ja durch die A. alles der Willkür der Sterndämonen übertragen wurde (Orig. philocal. 33 p. 187f Rob.; Gregor. Nyss. 173f; Euseb. praep. ev. 6, 6, 1ff; Nemes. nat. hom. 35ff p. 741 M.). Außerdem werden meist die alten Angriffe u. Argumente wiederholt oder ausführlich paraphrasiert, welche bereits Ende des 2. Jh. vC. Kleitomachos, Karneades u. Panaitios gegen die A. ins Feld geführt hatten. Die Väterschriften heben dazu noch besonders hervor, daß die A. an sich reiner Götzen- u. Dämonendienst ist, sie ist entsprechend Hen. 7, 1 u. 8, 3 eine Erfindung teuflischer Mächte, die zuweilen auch wahre astrologische Prophezeiungen den Menschen einflüstern (Tert. apol. 35, 12; cult. femin. 1, 2; Tatian. 8, Clem. Alex. ecl. proph. 53, 4 [3, 152, 8 St.]; Lact. div. inst. 2, 16, 1; Aug. civ. D. 5, 1 u. 7; Greg. Nyss. p. 173 C). Der Astrologe wird Const. Ap. 8, 32, 11 auf gleiche Linie mit Lüstlingen, Zauberern u. a. gestellt u. von der Taufe ausgeschlossen; auch Did. 3, 4 wird er mit ähnlichem Gelichter genannt u. verdammt. Es ist dem Christen nach Const. Ap. 5, 12, 1. 2 u. 5 strengstens verboten, zu Sonne, Mond u. Gestirnen zu beten oder bei ihnen zu schwören. Schwerste Verdammungen u. Strafen

werden in Konzilsbeschlüssen, in den Kommentaren zum NT u. in anderen Polemiken der praktischen u. der wissenschaftlichen Beschäftigung mit A. angedroht. Die wiederholten Ausführungen dieser Art u. die Verfolgungen u. Verurteilungen beweisen, daß in der Westkirche die A. noch bis zum Untergang der Antike ihre Anhänger in Theorie u. Praxis in allen Ständen u. auch im gebildeten Klerus gehabt hat. Bei Augustinus begegnet immer wieder die Klage über die Konsultation der ‚mathematici' durch die Gläubigen; vgl. die Stellensammlung bei J. Zellinger, Augustin u. die Volksfrömmigkeit (1933) 40/2. So radikale Bekehrungen, wie sie der römische Senator Firmicus Maternus u. dann Augustinus vom leidenschaftlichen Astrologiegläubigen zum leidenschaftlichsten Gegner durchgemacht haben, dürften nicht alltägliche Erscheinungen gewesen sein. Tert. idol. 9 (CSEL 20, 38f) beweist einem Christen, der unlängst ihn mit der Rechtfertigung herausgefordert hatte, er könne seinen Beruf als Astrologe auch als Christ weiter ausüben, daß A. Götzendienst ist. Unter den christlichen Anhängern des Elchasai, der Ophiten, Sethianer, Gnostiker u. der Schulen des Basilides, Bardesanes, Mani u. Valentin finden sich zahlreiche Verteidiger der A., die von den Häuptern dieser Sekten eng mit Lehren u. Gestalten des AT u. NT verbunden wurde. Noch iJ. 447 sieht sich das Konzil von Toledo genötigt, das Anathema gegen den Glauben der Priscillianisten auszusprechen, daß die menschlichen Seelen u. Körper den Sternen unterworfen sind; das wird noch im Konzil v. Braga (vJ. 561) wiederholt, wo betont wird, daß nach den Anhängern dieser Sekte die 12 Tierkreiszeichen ganz im Sinne der astrologischen Melothesie über die 12 Teile der Seele u. des Körpers verteilt sind; diese werden von ihnen mit den Namen der Patriarchen bezeichnet, die an der Stelle der olympischen Götter das Patronat über die heidnischen Zodiakalgötter übernommen haben (cn. 9. 10. 15 [3, 349 Hardouin]). Wertvolle Aufschlüsse über den Glauben an die so ganz verschiedenartigen Lehren u. Techniken der A. in Christenkreisen geben besonders die PsClementinischen Recognitionen, die Ausführungen von August. civ. D. 5, 1/7; conf. 4, 3; 7, 6 u. der Bericht des Zacharias v. Gaza in der vita Severi, daß Ende des 5. Jh. in Berytos Studenten des Rechtes einen Sklaven zu einem Liebeszauber schlachten wollen; bei dem Verhör werden astromagische Bücher des Zoroaster, des Ostanes u. des Manetho als Grundlagen für dieses Verbrechen zutage gefördert u. in Gegenwart des Bischofs, der gesamten Geistlichkeit u. der Behörden verbrannt (Cat. codd. astr. Gr. 2, 79f). Bezeichnend ist auch der Vorwurf gegen den Bischof Eusebios v. Emesa, er sei Anhänger der A., u. seine Flucht deswegen (Socr. h. e. 2, 9: 1, 192, 10 H.); in derselben Zeit sind Leontios u. andere Astrologen in Berytos tätig u. genießen großen Zulauf; allerdings stellen sich all ihre Prophezeiungen als plumpe Lügen heraus (PO 2, 66 u. 74). Justinian ließ die Astrologen auspeitschen u. auf Kamelen durch die Stadt herumführen; das Konzil, das unter ihm in Konstantinopel stattfand, das sog. Quinisextum, geht im cn. 61 nochmals mit aller Schärfe gegen die A. vor u. dürfte zu deren Zurückdrängung wesentlich beigetragen haben (Procop. anecd. 11, 76, 13 Haury; Bruns 1, 55). Doch hat sowohl im byzantinischen Osten wie im Westen die A. auch in der Folgezeit immer wieder Zeiten der Neubelebung durchgemacht (vgl. Christ 1073; Krumbacher [Register]; H. Pruckner, Studien zu den astrologischen Schriften des Heinrich v. Langenstein [Lond. 1933]).

F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse (1914); Der Stern der Weisen: ZNW 18 (1917) 40/8; Sternglaube u. Sterndeutung unter Mitwirkung v. C. Bezold dargestellt, hrsg. v. W. Gundel[4] (1931). – A. Bouché-Leclercq, L'Astrologie grecque (1899). – Catal. codd. astr. Gr. 1/12 (1898/1940). – Christ 2, 1, 309f; 2, 2, 899f, 1072/4. – F. Cumont, Astrology and Religion among the Greeks and Romans (1912); Fatalisme astral: RevHistRel NS 3 (1912) 513/43; Astrologues romains et byzantins: MélArch 37 (1918/9) 33/54; L'Égypte des astrologues (1937). – A. Dieterich, Die Weisen aus dem Morgenlande: Kl. Schriften (1911) 272/87. – A. J. Festugière, L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile (1932) 110ff. 123ff. – J. Freundorfer, Die Apokalypse des Apostels Johannes u. die hellenistische Kosmologie u. Astrologie (1929); dazu W. Gundel: Bursian 2, 243 (1934) 146. – W. Gundel: Dekane u. Dekansternbilder (1936); Neue astrol. Texte des Herm. Trism.: AbhM NF 12 (1936); Roscher, Lex. 6, 867/1071. – R. Lehmann-Nitsche, Der apokalyptische Drache, eine astralmythologische Untersuchung über Apc. Joh. 12: Zs. f. Ethnol. 65 (1934) 193/230. – Reitzenstein, Poim., s. Register. – H. J. Rose, Hephaestion of Thebai and Christianity: HarvThR 33 (1940) 65/8. – V. Stegemann, Fatum u. Freiheit im Hellenismus u. in der Spätantike: Gymnasium 50 (1939) 165/91. – E. Svenberg, De Latinska Lunaria. Diss. Göteborg (1936). – Teuffel 1, 111f; 2, 112/6; 3, 225/9. – L. J. De Vreese, Augustinus en de Astrologie. Diss. Amsterdam (1933). – H. C. Weiland, Het Oordeel der

Kerkvaters over het Orakel. Diss. Amsterdam (1935). *W. Gundel.*

Astronomie. A. Vorchristliches. Der Name A. ist ursprünglich gleichbedeutend mit Astrologie, beide bezeichnen die Stern- und Himmelskunde; erst gegen Ende des Altertums trennen sich beide Begriffe so, daß A. die rein wissenschaftliche Beobachtung u. Erklärung der Vorgänge in der Sternenwelt umfaßt, während die Astrologie die Sterndeutung kennzeichnet. Entwicklungsgeschichtlich waren beide anfangs verbunden; denn die babyl. u. ägypt. Astronomen sind wie alle orientalischen Gelehrten Priester, die in erster Linie durch die Beobachtung der Gestirne den Willen u. die Zeichen der Götter für die Zukunft erschließen. Dagegen liegt die griechische A. von Anfang an in den Händen von hochgebildeten Laien u. Weltweisen. Sie ist lange Zeit nur ein Zweig der Philosophie geblieben u. damit ist auch das rein verstandesgemäße, nicht theologisch-theosophische Erfassen der Vorgänge im Weltenraum u. das rastlose Vorwärtsstürmen zu erklären, mit dem der griech. Geist immer wieder neue Spekulationen über das Weltganze, seine kosmischen Bestandteile u. über die Gesetze der Gestirnbewegungen hervorbringt. A. ist seit den sog. Pythagoreern aufs engste verknüpft mit Mathematik, Geometrie u. Erdkunde. Die antiken Berichte sprechen von Thales an davon, daß ein intensiver geistiger Austausch auf dem Gebiet der ägypt. u. der vorsokratischen A. bestanden habe; dagegen wird ganz im Gegensatz zu der stark babylonierfreundlich eingestellten modernen Forschung den Babyloniern ein ganz minimaler Einfluß auf die Entwicklung der griech. A. eingeräumt.

I. Griechen. Die wichtigsten Probleme der A. behandeln die Gestaltung des Weltsystems. Die geozentrische Anschauung, die durch Plato, Eudoxos, Aristoteles, Ptolemaios, die Stoiker u. die Astrologie auf $1^1/_2$ Jahrtausende die A. beherrscht hat, stellt die Erde in den Mittelpunkt des Universums. Um sie rotieren auf einer gleichen Fläche der Himmelshohlkugel die Fixsterne u. Sternbilder, die 5 Planeten, Sonne u. Mond. Die letzteren sind entsprechend der griechischen Anschauung von der vollkommensten Gestalt kugelförmig ebenso wie die Erde; ihr entsprechen die kreisförmigen Bahnen der Gestirne. Die Anomalien der Planetenbewegungen werden seit Eudoxos durch homozentrische Kreise erklärt, welche durch Aristoteles als wirkliche Kugeln aufgefaßt werden, eine Anschauung, welche in den Bändern u. den verschiedenen Himmeln des Universums eine außerordentlich nachhaltige Wirkung erzielt hat. Die größte Errungenschaft der antiken A. stellt das heliozentrische System des Aristarch v. Samos (Mitte des 3. Jh. vC.) dar; aber seine geniale Hypothese hat nur in Seleukos v. Seleukia in Babylon (um 150 vC.) Nachhall gefunden. Die vorchristl. A. konzentriert sich auf die literarische Erfassung der Sternbilder (Eudoxos, Arat, Timocharis, Aristyllos, Eratosthenes, Hipparch u. Geminos), auf die astronomischen Begleiterscheinungen ihrer Auf- u. Untergänge, ihrer astronomischen Daten in der Himmelsmitte u. -tiefe. Die Katalogisierung der sichtbaren Sterne hat in Hipparch (Ende des 2. Jh. vC.) ihren Höhepunkt gefunden, der durch das Koordinatensystem der Ekliptik jeden Stern nach Länge u. Breite mit genauen Bruchteilen der Gradangabe registrierte u. dabei das Gesetz der Präzession entdeckte. Unsere Kenntnisse über den Stand der Popular-A. danken wir vor allem Geminos (um 70 vC.) u. in nachchristl. Zeit Kleomedes. Ptolemaios hat durch die μαθηματικὴ σύνταξις (ed. Heiberg) fast alle älteren Astronomen verdrängt; diese kanonische Schrift des ‚Königs aller Astrologen' hat das Wissenswerte der früheren A. erhalten; sie orientiert zudem über die wichtigsten Erkenntnisse der Planetenbewegungen, über die Anomalien von Sonne u. Mond; außerdem gibt sie das große Fixsternverzeichnis von 1025 Sternen, die nach Längen, Breiten, nach 6 Helligkeitsgraden (Größen) u. nach ihrer Lage innerhalb bzw. außerhalb der populären Sternbilder des griechischen Himmelsbildes registriert werden. Ferner sind noch besonders wertvoll seine Ausführungen über die Milchstraße, über die Anfertigung eines Himmelsglobus u. die Aspekte der Planeten u. Gestirne im 8. Buch. Über dieses Werk ist kein anderes des Altertums hinausgekommen; das beweisen auch die zahlreichen Kommentatoren, unter denen Pappos (Ende des 3. Jhs.) u. Theon v. Alexandria (4. Jh.) besonders hervorragen.

II. Römer. Die Römer haben auch auf dem Gebiet der A. keine eigenen Leistungen aufzuweisen; sie sind aber deswegen wie auch auf den übrigen wissenschaftlichen Gebieten besonders wertvoll, da viele von ihnen, vor allem Cicero, Plinius, Vitruv, Censorinus u. im 4. u. 5. Jh. Chalcidius, Macrob. u. Martianus Capella das regste Interesse für die griech. A. gehabt u. vieles aus dem verlorenen Schrifttum der Griechen u. deren Quellen erhalten haben. Hervorzuheben ist noch, daß die Römer ein ganz besonderes Interesse für die griech. Sternbilder u. ihre Sagen, die sog. Katasterismen, gehabt haben; in-

folgedessen besitzen wir zahlreiche Übersetzungen u. illustrierte Handschriften der Phainomena des Aratos u. der Katasterismen des Eratosthenes; Cicero, Caesar, Germanicus, Manilius, Hyginus u. Avienus sind in dieser Hinsicht von spezieller Bedeutung. Das Interesse der Römer an der A. spiegelt sich übrigens auch in ihrer Rhetorik; man liebt astronomische Zeitbestimmung (vgl. Quintil. 1, 4, 4; Juvenal. sat. 5, 23f; Nachwirkungen bis auf Dante weist nach E. R. Curtius: Roman. Forsch. 56 [1942] 21f).

B. Christentum. I. Neues Test. In den Schriften des NT stehen unausgeglichen ganz primitive Vorstellungen von Himmel, Sternen, Sonne, Mond u. Weltgebäude neben solchen, die einen Einfluß des hellenistischen Weltbildes erkennen lassen. Die Erde gilt als Scheibe in der Mitte des Weltalls; auf ihren 4 Ecken steht der Himmel auf, der im Sinne des AT als Feste aufgefaßt wird, also aus festem Material besteht. Himmel u. Erde sind nicht von ewigem Bestand, sie haben einen Anfang genommen, die einzelnen Weltepochen, die Äonen, sind durch Gottes Wort geschaffen worden (Hebr. 11, 3). Gott hat den Kosmos geschaffen u. alles in ihm, er ist der Herr über Himmel u. Erde (Act. 17, 24f). Alles was am Himmel u. auf Erden geschieht, vollzieht sich nach Gottes Willen, er gibt allen Leben u. Atem, erhält alles, setzt die Zeiten u. Wohnungen für alle Völker fest. Gott läßt seine Sonne aufgehen über Böse u. Gute, er gibt Regen, die Zeiten der Ernte Gerechten u. Ungerechten, er erfüllt unsere Herzen mit Freude u. gibt uns Nahrung (Mt. 5, 45; Act. 14, 17; 17, 25f; Hebr. 1, 2f). Am Himmel sind die Sterne festgemacht; sie werden einst beim Weltenende, dessen Zeit Gott allein kennt u. bestimmt hat, herabfallen, so wie ein Feigenbaum seine Früchte von sich wirft; die Sonne wird sich dann verfinstern, sie wird schwarz wie ein Sack werden u. der Mond wird kein Licht geben (Mc. 13, 25f; Apc. 6, 13). Der Himmel spaltet sich, die Engel steigen von ihm herab u. wieder zu ihm hinauf (Joh. 1, 51; Act. 10, 11; Apc. 19, 11). Eine Türe öffnet sich im Himmel, eine Stimme schallt herunter (Apc. 4, 1); der Himmel ist die Wohnung, der Thron, der Tempel oder auch die Stadt Gottes, er wird von den Engeln, den Auserwählten u. dem Sohn Gottes bewohnt (Apc. 3, 12; 4, 1; 11, 19; 14, 17; 15, 5f). Eine andere Vorstellung spricht den Himmel ganz im Sinne des AT als Zeltdach oder auch als Buch an, das aufgerollt wird (Apc. 6, 14), auch als gläsernes Meer, das wie Kristall aussieht (Apc. 4, 6). Auf die Anschauung der griechischen Astrologie, daß alles, was droben am Fixsternhimmel ist u. in den verschiedenen Namen der tier- u. schlangenartigen, sowie der rein dinglichen Sternbilder zum Ausdruck kommt, sich auch auf der Erde befindet u. aus den Gestirnen herabkommt, wird wohl in der Vision von Petrus angespielt, in der aus dem geöffneten Himmel eine Schale herabgelassen wird; in ihr sind alle Vierfüßler u. Schlangen der Erde sowie die Vögel des Himmels (Act. 10, 11). Einzelne Sternbilder werden nicht ausdrücklich genannt, auch nicht die Namen von hellen Einzelsternen oder Planeten, abgesehen von dem hebräischen Namen des Saturn (Act. 7, 43). Doch wird man in der Apk. nach den Nachweisen von Boll eine Anspielung auf mehrere hellenistische Sternbilder, besonders die Jungfrau, den Pegasus, den Altar, die 12 Tierkreisbilder u. auch die Milchstraße feststellen dürfen. Bei dem Stern ‚Wermut' wird man wohl an eine Kometenerscheinung denken müssen; daß er aus dem Himmel herabfällt, wie eine Fackel brennt, auf ein Drittel der Flüsse fällt, die Wasser vergiftet u. infolgedessen vielen Menschen den Tod bringt, die aus diesen Wassern trinken (Apc. 8, 10ff; 9, 1), gemahnt an die hellenistischen Auffassungen von den Erscheinungen, Wirkungen u. der Beschaffenheit der Kometen. Auch die Erzählung vom Stern des Messias gehört in den Rahmen der hellenistischen Anschauungen, daß bei Geburt u. Tod außergewöhnlicher Sterblicher ein neuer Stern am Himmel auftaucht. Auch die Verfinsterung der Sonne beim Tode Christi (Lc. 23, 45) darf man in den Kreis hellenistischer Wundererscheinungen am gestirnten Himmel einreihen, die im Einklang mit irdischen Ereignissen stehen. — Anklänge an entwickeltere astronomische griechische Vorstellungen lassen sich in der Anschauung feststellen, daß der Kosmos aus mehreren Himmeln, der Erde u. der Unterwelt besteht. Eine bestimmte Zahl von Himmeln wird nicht genannt; nur den ‚dritten Himmel', der dem Paradies gleichgestellt wird, finden wir 2 Cor. 12, 2ff u. 5, 1. ‚Alle' Himmel sind Eph. 4, 10 erwähnt. An die hellenistische Belebung der verschiedenen Himmel mit sichtbaren u. unsichtbaren Mächten erinnern zB. Lc. 21, 26: δυνάμεις τῶν οὐρανῶν, Col. 1, 15ff: τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι. Die Macht der Gestirnmächte bringt ihre Bezeichnung als τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal. 4, 3) u. als Archonten dieser Welt u. als Weltherrscher dieser Finsternis (1 Cor. 2, 7ff; Col. 2, 8; Eph. 2, 2. 6, 12) zum Ausdruck. Die Himmel werden am Weltenende ganz ver-

brennen u. ihre Mächte mit ihnen vernichtet werden (2 Petr. 3, 7. 10. 12).

II. Kirchenväter. Die Väterschriften behalten diese widerspruchsvollen astronomischen Anschauungen bei. Die Gestirne gelten einerseits als Lebewesen mit mehr oder weniger eigener Willens- u. Handlungsfreiheit, anderseits als Körper u. bloße Merkzeichen der Zeiten, der Tätigkeiten, der Witterungsumschläge usw. Das wird in der Hauptsache von den Exegeten der Schöpfungsgeschichte immer wieder ausgesprochen; auch sonst wird meist der Nutzen der Gestirnbeobachtung zur Feststellung der Zeiten, der verschiedenen Tätigkeiten u. der voraussichtlichen Witterung betont; vgl. etwa Justin. apol. 2, 5; Aristid. 42; Tat. or. 4; Min. Fel. 17; Clem. Al. eclog. 55 (3, 152, 14 St.); Lact. ir. dei 17; Orig. comm. in Genes. = Euseb. praep. ev. 6, 11; Orig. philoc. 14, 1ff p. 67ff Rob.; Joh. Dam. fid. orth. 2, 7 (PG 94, 892f). Dabei wird meist die ganz willkürliche u. schamlose Benennung der verschiedenen Gestirne hervorgehoben, ihre rein heidnische Gestaltung u. verächtliche Mythologie als Menschen- u. Dämonentrug abgelehnt, da sie der Schönheit u. Reinheit des gestirnten Himmels u. der Allmacht Gottes nicht entsprechen; vgl. besonders noch Method. 8, 14; Commod. 1, 11f. Die biblische Vorstellung, daß die Erde eine Scheibe ist, der Himmel als Firmament aus Luft oder auch aus festem Material besteht, über dem sich Wasser befindet, teilen Lactanz, Diodor v. Tarsos, Joh. Chrysost., Ephräm, Greg. Nyss., Cosmas u. a. meist in der Exegese von Gen. 1, 6. 7; vgl. auch Duhem 487ff. Die Sterne sind entweder im Firmament befestigt oder liegen ebenso wie Sonne u. Mond unterhalb von diesem (so Sever. Gabal. creat. mundi 3, 2 [PG 56, 448ff]). Im Mittelpunkt der Welt liegt die Erde. Ein besonderes Interesse hat immer wieder der Stern der Weisen gefunden, der von Origenes als Komet, von Häretikern als Merkur, Mars, als ein königlicher Stern in der Jungfrau oder im Steinbock gedeutet wird; meist wird er aber als reiner Wunderstern weiter ausgestaltet (*Astrologie). Kometen, Sonnen- u. Mondfinsternisse, Höfe, Färbungen u. Lichtarten der beiden Gestirne werden entweder im Sinne der griechischen Astrometeorologie natürlich gedeutet oder im Anschluß an den Glauben, daß gute Engel bzw. die heidnischen Götter oder Dämonen ihr Werk am Himmel, bei den Gestirnen u. Meteoren zum Schaden der Menschheit treiben, entsprechend der allerdings ganz ins Böse umgestalteten astrologischen Dämonologie dargestellt. Die himmlischen Phänomene werden nicht an sich zu deuten gesucht, sondern hauptsächlich nach ihren Begleiterscheinungen, die auf der Erde u. bei den Menschen ausgelöst werden, bewertet. Tiefere Kenntnisse der A. oder gar besondere astronomische Forschungen u. neue astronomische Kenntnisse wird man in den Väterschriften nicht erwarten; nur Origenes verrät größere Spezialkenntnisse der griechischen A. u. verwertet in seinem Kampf gegen die Astrologie zum ersten u. auf Jahrhunderte hinaus zum letztenmal als besonderes Argument gegen sie die Verschiebung, welche die sog. Zeichen von je 30° gegenüber den Sternbildern des Tierkreises infolge der Präzession erleiden (philoc. 23, 18, 206, 29ff Rob.).

F. Boll, Aus der Offenbarung Joh. (1914); F. Boll – W. Gundel, Art. Sternbilder, Sternglaube u. Sternsymbolik: Roscher, Lex. 6, 867/1071. – P. Duhem, Le système du monde 2 (1914) 459/94: ‚La cosmologie des pères de l'Église'. – W. Gundel, Art. Kometen, Sternbilder u. Sternglaube, Sternschnuppen: PW 11, 1143/93; 3 A. 2412/46; Bursian 2, 243 (1934) 3ff. 144ff. – P. d'Hérouville, L'astronomie de Virgile (Paris 1940); blieb unerreichbar. – J. Hoffmann, Die Anschauungen der Kirchenväter über Meteorologie. Diss. Tüb. (1907). – E. Pfeiffer, Studien z. antiken Sternglauben (1916) 71/6. – A. Rehm – K. Vogel, Exakte Wissenschaften: EinlAltW 2, 5 (1933) 10f. 46ff. 64f. – V. Stegemann, Art. Kometen, Sonne, Wetterbeschwörung: Bächtold-St. 5, 89/170; 8, 31/71; 9, 508/19. – P. Tannery, Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne (Paris 1893); Mémoires scientifiques 1/11 (Toul.-Par. 1912/31). *W. Gundel.*

Asylrecht.

Bei Natur- u. Kulturvölkern weit verbreitet ist die in religiösen Vorstellungen wurzelnde Rechtsinstitution, daß Flüchtlinge vor ihren Verfolgern sicher sind, wenn sie eine geheiligte Stätte (Asyl) erreicht haben, von der sie nicht gewaltsam weggeholt werden dürfen. Verletzung des A. erscheint als schweres religiöses u. in der Folge rechtliches Vergehen. Als Asylstätten begegnen in erster Linie Heiligtümer, aber auch ganze Städte. Schutz suchen Totschläger vor Bluträchern, rechtlose Fremde, Kriegsgefangene, Sklaven, Schuldner, ja Diebe u. Übeltäter jeder Art. Einschränkungen des A. wollen Mißbräuchen steuern.

A. Nichtchristlich. I. Israelitisch. Besonders bekannt ist die Institution des A. aus der mosaischen Gesetzgebung. Als Asylstätten begegnen Altäre (Ex. 21, 14; 1 Reg. 2, 28/34), Zufluchtstädte (Num. 35, 6. 11/5. 25/8. 32; Dtn. 4, 41/3; 19, 2/10; Jos. 20, 2/9; 21, 13. 32; 1 Chron.

6, 57. 67). Der Schutz wird dem Totschläger, nicht aber dem absichtlich handelnden Mörder gewährt (Ex. 21, 14; Dtn. 19, 11f; 1 Reg. 2, 29/34). Verfahrensvorschriften sind gegeben. Geistesgeschichtliche Beeinflussung des christlich-kirchlichen A. durch die atl. Vorschriften ist naheliegend (Vorkommen der Idee als solcher; Ausschluß der Mörder; vgl. Nov. Iust. 17, 7 pr.; 37, 10), aber die äußere kirchliche Institution knüpft ans hellenistisch-römische A. mit freilich grundsätzlich anderer Einstellung an.

II. Griechisch-hellenistisch. Ἄσυλος τόπος ist die Stätte, aus der niemand mit Gewalt entfernt werden darf, an u. aus der jedes συλᾶν verboten ist. Serv. Aen. 2, 761: Iunonis asylo templo] unde nullus possit ad supplicium extrahi. Dictum asylum quasi asyrum. Alii autem asylum ideo dictum, quod nullus inde tolleretur, id est quod συλᾶσθαι, hoc est abripi nullus inde poterat etc. Das A. der Tempel u. Altäre ist in Griechenland eine religiös bestimmte Erscheinung, soweit wir die Quellen zurückverfolgen können. Polyb. 4, 18, 10: τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερόν, ὃ .. ἄσυλον .. νενόμισται παρὰ τοῖς Ἕλλησιν. Liv. 1, 35, 51: ea religione et eo iure sancto, quo sunt templa, quae asyla Graeci vocant. Ein sonst gewohnheitsrechtlich allgemein anerkanntes Selbsthilferecht (συλᾶν) wird, wenn im Tempel ausgeübt, zum Frevel der ἱεροσυλία (Schlesinger 31). So werden Sklaven, die das Asyl erreichen u. am Altare sitzen (καθίζειν u. ä.), wenigstens temporär vor dem Herrn geschützt, bis eine Entscheidung des Falls zunächst wohl durch die Priester erfolgte. Der Sklave konnte eventuell Verkauf an einen anderen Herren erwirken, noch günstiger war es, wenn er zum Eigentum des Gottes erklärt u. damit faktisch so gut wie frei wurde, weshalb das Sitzen am Altar auch als symbolischer Freilassungsakt verwendet werden konnte (K. Latte, Heiliges Recht [1920] 106/8). Mit der Verweltlichung des Rechts wird allmählich zwischen dem mit der ἱκετεία, der Flucht eines ἱκέτης, Fremdlings, Sklaven, aber auch Delinquenten, verbundenen sakralen Schutz, den der Tempel gewährt, u. der ἀσυλία, dem staatlich garantierten Schutz, unterschieden. Dieser wird jetzt nicht mehr für alle Tempel gewährt. Die Anerkennung des A. eines Heiligtums war nicht nur ein innerstaatliches, sondern insbesondere bei der Vielfalt der Poleis u. der Götterheiligtümer ein internationales Bedürfnis geworden. Bei altangesehenen Heiligtümern mochte das A. altem, nicht angezweifeltem Gewohnheitsrecht angehören, oder man konnte sich auf ein Dekret der Amphiktyonien berufen (vgl. Syll. 2, 635 A; Tac. ann. 4, 14; Stengel 1882; Schlesinger 71). Dazu kamen völkerrechtliche Regelungen durch Staatsverträge (Heuß 145). Wie so einerseits nicht jede ἱκετεία mehr zur ἀσυλία führte, sondern A. nur den staatlich anerkannten Tempeln zustand, so bildete sich anderseits auch ein staatlicher Asylschutz aus, der nicht mehr notwendig auf religiöser Basis ruhte, sondern gewissen durch völkerrechtliche Vereinbarung bestimmten Orten zukam. In der hellenistischen Zeit nach Alexander d. Gr. nehmen die Diadochen je nach ihrem tatsächlichen u. rechtlichen Machtverhältnis Einfluß auf Anerkennung oder Neuverleihung des A. (Aufzählungen bei Stengel 1183/5; Caillemer 506f; Schlesinger 71/84; Heuß 145/154; Klaffenbach, Asylvertrag: SbB 1937, 155/9; Ziebarth: Gnomon 14 [1938] 479f; Arangio-Ruiz: Studia et Documenta Hist. Iur. 2 [1938] 516). — Das anschaulichste Bild des A. bieten Ägyptens Inschriften u. Papyri (v. Woeß 6/25). Die königlichen Verleihungen des A. werden in Steininschrift auf Säulen vor dem Tempel aufgestellt. Allgemeine Anerkennung der bestehenden Asyle: PTebt 1, 5, 83f (118 vC.): προστετάχασιν δὲ καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀσύλων τόπων μηθένα [ἐκσπᾶν] μήτε ἀποβιάζεσθαι παρευρέσει μηδεμιᾷ; niemand darf also unter irgendeinem Vorwand aus den bestehenden Asylen gewaltsam herausgeholt werden. Verleihung an einen Tempel, der das A. noch nicht hatte: Ditt. Or. 2, 761 (95 vC.); v. Woeß 7 nr. 3; W. Schubart, Verfassung u. Verwaltung des Ptolemäerreichs (1937) 32f. Petitionen um Verleihung des A. mit günstiger Erledigung bei v. Woeß 246/52, mit gedanklichen Schwankungen zwischen der alten Vorstellung, daß das verletzte A. schon da sei u. nur anerkannt werden müsse, u. der Bitte erst um Verleihung. Denn die Praxis der königlichen Verleihungen bedeutet auch die Absage an ein ohnedies bestehendes allgemeines A., das die ägyptische Priesterschaft für ihre Tempel in Anspruch nahm (vgl. W. Schubart, Ägypten von Alexander d. Gr. bis Mohammed [1922] 301/4; A. Erman, Die Religion der Ägypter [1934] 359f). Waren die Asyle als dauernde Zufluchtstätten gedacht, so mußte der abgegrenzte Bezirk natürlich räumlich eine gewisse Ausdehnung haben. Ein anschauliches Beispiel bietet das Serapeum bei Memphis mit seinen verschiedenen oft recht merkwürdigen, vom Gotte ‚festgehaltenen' (ἐγκάτοχοι) Gestalten, unter denen sich auch Asylflüchtlinge befunden haben. Aber die Identifizierung aller ἐγκάτοχοι mit den Asylisten trifft nicht zu (vgl. gegen diese durch

v. Woeß 113/64. 237/45; ferner SavZR 46 [1926] 32/67, [vgl. besonders 56/67] aufgestellte und von G. Heusser, Die KATOXH im Serapieion bei Memphis (1935), erneuerte u. modifizierte Hypothese Wilcken, Ptol. 1, 295f. 651f; zuletzt Wenger: Archiv f. Kulturgesch. 28 [1938] 113/34. 115). Die ursprüngliche Wirkung des A. war jedenfalls entsprechend der Heiligkeit des Ortes dauernder Schutz; wirkte noch die Vorstellung mit, daß der Flüchtling Eigentum des Gottes wurde, so schützte das A. Schuldige u. Unschuldige in gleicher Weise, worüber denn auch Eur. Ion. 1315 Klage geführt wird. Allmählich wird zwischen dauernder u. zeitlicher Wirkung unterschieden, u. es erstreckt sich in gewissen Fällen (zB. Sklaven; s. o.) der Schutz nur bis zu einer irgend geregelten Entscheidung. Daß immerhin die Dauerwirkung die Regel bleibt, zeigen die Asylieverzichte, zu denen sich Schuldner ihren Gläubigern gegenüber bei der Schuldbegründung oft verpflichten müssen, sei es, sich nicht ins A. zu flüchten, sei es, sich herausholen zu lassen. Solange die A. streng lokal gebunden sind, hört die Schutzwirkung auf, wenn der Asylist das A. verläßt (vgl. BGU 8, 1797). Muß oder soll aus irgendeinem Grunde der Asylist das Asyl verlassen, so kann ihm ein Geleitbrief, ein königlicher oder behördlicher Garantieschein (πίστις) gegen Verhaftung für die Zeit seines Aufenthalts außer dem Asyl gegeben werden (BGU 8, 1810/2; Schäfer: Philol. 88 [1933] 296/301; vgl. λόγοι ἀσυλίας). Damit ist der Gedanke des nicht lokal gebundenen, persönlichen A. gegeben: Schutz gegen an sich zulässigen Zugriff des Gläubigers (συλᾶν), gegen Repressalien, Zwangsvollstreckung, auch weiterhin Befreiung von öffentlichen Verpflichtungen aller Art; so begegnet zB. ἀσυλία wegen εὐπαιδεία (Kinderreichtum, ius liberorum) POxy 16, 187f zu nr. 1264; vgl. 17, 196 zu nr. 1467.

III. Römisch. Rom steht der Institution von je ablehnend oder doch fremd gegenüber. Gegen die Glaubwürdigkeit der Sage von Errichtung eines Asyls durch Romulus (Liv. 1, 8, 5; Dionys. 2, 13) s. Mommsen, StrR 459; Schwartz, Art. Dionysios: PW 5, 1, 959. Als Novum seit der romulischen Sage erscheint das von Octavianus dem Gedenkheiligtum an Cäsar verliehene A. (W. Drumann, Geschichte Roms 1² [1899] 97 mit Quellen). In den hellenistischen Provinzen trafen die Römer überall aufs A. Tiberius läßt die kleinasiatischen A. überprüfen (Tac. ann. 3, 60/3), aber nicht mit dem (von Suet. Tib. 37) behaupteten Erfolg. Die Sitte der Flucht zur Kaiserstatue oder des Vorhaltens eines Kaiserbilds ist eine neue Art des A. (Tac. ann. 3, 36), wogegen die Juristen ankämpfen; Dig. 48, 19, 28, 7: ad statuas confugere vel imagines principum [in iniuriam alterius] prohibitum est. Die Römer drängen das A. zurück, ohne es zu beseitigen. Auch sie unterscheiden zwischen Heiligtümern ohne A. u. solchen, denen es verliehen wurde; Serv. Aen. 2, 761: asyla non sunt in omnibus templis nisi in iis, quibus lege consecrationis est concessum. Praktisch tritt das A. noch in den häufigen Asylverzichten von Schuldnern (s. o.) entgegen. Nicht schon mit der beginnenden Römerherrschaft also, sondern erst eigentlich mit dem Zusammenbruch des Heidentums verliert sich das A. der Tempel. Die Flüchtlinge verbergen sich sonstwo in Städten oder auf dem Lande (eingehend v. Woess 206/29; vgl. Bell: Chronique d'Égypte 13 [1938] 347/63, besonders 350. 355).

B. Christlich. Die mE. richtige Ansicht geht dahin, daß zwar das heidnische A. teilweise Muster für die äußere Ausgestaltung des christlichen A. geboten hat, aber die ganze Idee desselben selbständig ist. Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß das christliche A. von der Kirche allen Gotteshäusern grundsätzlich zugeschrieben wird u. nicht erst kraft kaiserlicher Erlässe nur einzelnen Gotteshäusern zukommt. Dem Staate wird die Befugnis anerkannt, die ὅροι festzusetzen, d. h. die Grenzen zu bestimmen, bis zu welchen im Umkreis des Gotteshauses das A. reichen soll, dann überhaupt die Sorge für Aufrechterhaltung des A. u. Durchführung desselben, sowie Ordnung in der Kirche (Herman 212; dazu aus Anlaß einer von Dain u. Rouillard: Byzantion 5 [1930] 315/26 herausgegebenen Asylinschrift Wenger 427/54; vgl. K. M. Kaufmann, Handb. d. altchristl. Epigraphik [1917] 407/10). Der Ursprung des kirchlichen A. wird vielfach im Gewohnheitsrecht gesucht, so eingehend zuletzt von Herman, auch besonders gegen meine (Ὅροι 437/43) geäußerte Meinung, daß das kirchliche A. darum kaum auf Gewohnheitsrecht zurückzuführen sei, weil sich ein solches nur langsam u. für einzelne Kirchen durchgesetzt hätte. Wenn ich von ‚bewußter allgemein kirchlicher Theorie' sprach, so nähern sich allerdings in etwa die Ansichten (Herman 209). Eine allgemein das A. verleihende kaiserliche Konstitution findet sich in der Überlieferung nicht vor, insbesondere kein zuweilen angenommenes Gesetz Konstantins. Die kaiserlichen Konstitutionen, die sich mit dem A. befassen, rechnen vielmehr mit dem A. als einer bestehenden Tat-

sache u. können vom juristischen Standpunkte aus etwa ‚als Ausführungsverordnungen zu einem auf kirchlicher Rechtsbasis ruhenden, von der Kirche dem Staate gegenüber durchgesetzten Prinzip bezeichnet werden‘ (Wenger 439f). Unter den aufs A. bezüglichen Konstitutionen (vornehmlich der Titel Cod. Theod.: de his qui ad ecclesias confugiunt 9, 45 u. Cod. Iust.: de h. q. a. e. conf. vel ibi exclamant 1, 12) verkündet nur die Konstitution Cod. Iust. 1, 12, 2 (409 nC. Ravenna) das A. als vom Kaiser gewährtes Privileg, aber die ältere ausführlichere Wiedergabe im Cod. Theod. 16, 8, 19 zeigt, daß es sich hier nur um eine Einzelanwendung des bestehenden A. handelt. Immerhin ist es gewiß, daß die Kaisergesetze etwas schillern, u. Herman hat gezeigt, daß auch hier im Osten die Stellung der Kirche, äußerlich wenigstens, dem Staate gegenüber weniger selbständig ist als im Westen. Daß sich nun die Kirche aber auf bestimmte Canones als Quelle ihres allgemeinen A. berief, läßt sich nur vermuten. CIG 4, 8800 (neue Lesung Mouterde: MélBeyr 27 [1933] 247f) ist von einem A. κ[ατὰ τὴν] τῶν ἱερῶν κανόνων δύναμιν die Sprache. Canones ecclesiastici werden in der Kaisergesetzgebung grundsätzlich anerkannt (vgl. Cod. Iust. 1, 2, 6; 1, 2, 12 § 1 [421 u. 451 nC.]; vgl. L. Wenger, Canon in den röm. Rechtsquellen u. in den Papyri = SbW 220, 2 [1942] 102/14 u. ö.). Die Canones v. Serdica (342 nC.) könnten, wenngleich zunächst das ad misericordiam ecclesiae confugiant sich auf Bitte um bischöfliche Verwendung beim kaiserlichen Hofe bezieht (Wenger 435f nach Schwartz), doch etwa auch aufs A. gehen. Sicherere Belege der Begründung des A. aus allgemein religiösen Erwägungen in Konzilsbeschlüssen bei Wenger 438. Konflikte zwischen Staat u. Kirche fehlen in der Geschichte des A. nicht. Cod. Theod. 9, 45, 1 (392 nC.) befiehlt, daß Staatsschuldner bei sonstiger persönlicher Haftung des Bischofs ausgeliefert werden müssen. Eine vom Eunuchen Eutropios des Kaisers Arcadius durchgesetzte Konstitution (es waren vielleicht deren zwei) hebt alle A. auf (398 nC.). Indes schon 409 wird Asylverletzung als crimen laesae maiestatis erklärt (Cod. Theod. 16, 8, 19; Cod. Iust. 1, 12, 2). Eingehend wird sodann das A. in vielen Einzelheiten geregelt durch eine Konstitution Theodosius’ II von 431, die z. T. Cod. Theod. 9, 45, 4 erhalten, ganz von Schwartz (bei Woess 253/72 u. AConcOec 1, 1, 4, 61/5) veröffentlicht ist; am wichtigsten ist die Ausdehnung des A. auf die Umgebung der Kirche. Cod. Theod. 9, 45, 5 (Cod. Iust. 1, 12, 4) vJ. 432 gestattet gewaltsame Abholung bewaffneter Sklaven, während die noch ausführlichere Überlieferung im Cod. Theod. Rückgabe unbewaffneter Sklaven an ihre Herren gegen Zusicherung der Straflosigkeit anordnet. Kaiser Leo regelt das Verfahren gegen asylflüchtige Schuldner u. deren Beschützer auch im Interesse der Gläubiger (Cod. Iust. 1, 12, 6 vJ. 466). Gegen Juden, die um des A. wegen christlichen Glauben heucheln, geht Cod. Theod. 9, 45, 2; Iust. 1, 12, 1 (vJ. 397). Für die weite u. oft unerfreuliche Verbreitung des A. ist bezeichnend der Vergleich Cod. Theod. 6, 27, 18 (416 nC.): ad scholam agentum in rebus passim plurimi velut ad quoddam asylum convolarunt, quos vita culpabiles et origo habet ignobiles et ex servili faece prorupisse demonstrat. Das griechische Lehnwort asylum ist übrigens in der lateinischen Juristensprache nicht üblich, es findet sich laut Ausweis der Speziallexika im Cod. Theod. nur an genannter Stelle, in den Digesten nur 21, 1, 17, 12 (Ulpian mit Bezug auf Labeo u. Caelius), sonst nicht. Neben der Flucht ins Gotteshaus bleibt das von Juristen u. Kaisergesetzgebung bekämpfte u. eingeschränkte ad statuas confugere (Dig. 48, 19, 28, 7; Cod. Theod. 9, 44, 1; Iust. 1, 25, 2). Justinian hat in der Novellengesetzgebung das A. eingeschränkt. Mörder, Ehebrecher u. Jungfrauenräuber genießen kein A. (Nov. 17, 7 pr.). Bezeichnend ist die Begründung: ἄλλως τε ἡ ἐκ τῶν ἱερῶν ἀσφάλεια οὐ τοῖς ἀδικοῦσιν, ἀλλὰ τοῖς ἀδικουμένοις δέδοται παρὰ τοῦ νόμου, καὶ οὐκ ἂν εἴη δυνατὸν ἑκάτερον ἰσχυρίζεσθαι τῇ παρὰ τῶν ἀσύλων τόπων ἀσφαλείᾳ, καὶ τὸν ἀδικοῦντα καὶ τὸν ἀδικούμενον; der Schutz der hl. Stätten soll also nicht Übeltätern, sondern nur denen zugute kommen, die Unrecht leiden. In der lateinischen Nov. 37, 10 de Africana ecclesia sind vom A. ausgeschlossen homicidae, virginum raptores u. christianae fidei violatores; ferner Nov. 117, 15, 1. Unerbittlich wird auch wieder den Staatsschuldnern das A. verweigert: Nov. 17, 7, 1; Ed. Iust. 13, 20: καὶ ἔνδον τῶν ἀσύλων χωρίων τῆς εἰσπράξεως γινομένης; die Exekution soll also auch innerhalb der Asylgrenzen stattfinden. — Neben dem lokalen A. haben auch die an die alten πίστεις (s. A II) erinnernden, zeitlich aber wohl zu weit voneinander abliegenden und darum wohl kaum direkt zusammenhängenden λόγοι ἀσυλίας im kirchlichen A. ihre große Bedeutung; es sind persönliche Schutzbriefe, ausgestellt von hohen Beamten oder Bischöfen. Staatsschuldnern dürfen sie nicht ausgestellt werden, bzw. sie werden nicht beachtet (Nov. Iust. 17, 6; 128, 13; Ed.

Iust. 10, 1; 13, 10 pr./§ 3. 11 § 3. 20. 24 § 3. 28). Nov. 5, 2, 1 begegnet aus Anlaß eines konkreten Falles die Bestimmung, daß ein Herr seinem aus dem Kloster geholten Sklaven einen Schutzbrief ausstellen muß, daß ihm nichts geschehen werde (τὸν δεσπότην τὴν καλουμένην αὐτῷ διδόναι πίστιν, ὅτι οὐδὲν αὐτῷ δράσει κακόν); ebenso Nov. 123, 35 (Reklamierung eines Sklaven oder Kolonen während der 3jährigen Probezeit im Kloster; vgl. übrigens schon Cod. Iust. 1, 12, 6, 9 vJ. 466; Brassloff: SavZRom 25, 314f). — Mit den byzantinischen λόγοι ἀσυλίας, aber weiterhin auch mit den von privaten Personen gegen Geltendmachung irgendwelcher Ansprüche ausgestellten Garantieerklärungen stehen in einem gewissen Zusammenhang die koptischen Schutzbriefe mit ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ-Formel. Dazu A. A. Schiller, The Coptic ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ documents: Studi in mem. di A. Albertoni 1 (Pad. 1933) 303/45; W. Till, Kopt. Schutzbriefe: Mitteil. Dt. Inst. f. ägypt. Altertumsk. 8 (1938) 71/127 u. hierzu ebd. Liebesny 127/40 (rechtsgeschichtliche Bemerkungen z. d. kopt. Schutzbriefen). Ferner A. Steinwenter: SavZRom 60 (1940) 237/41, besonders über die ‚Zusicherung bei Gott‘ (Till 74f); es wird das ‚Wort (λόγος) Gottes‘ als Garantie eingesetzt. Der Empfänger steht unter Gottes Schutz, so wie beim λόγος βασιλικός, dem ‚verbum regis‘, unter dem Schutz des Herrschers; in spätbyzantinischer u. namentlich arabischer Zeit vertraut man nicht so sehr mehr staatlichem, als kirchlich religiösem Schutz (vgl. L. Wenger, Staat u. Volk in Ägypten am Ausgang d. Römerherrschaft: Festrede Bayr. Akad. d. Wiss. 1922, 22f); wer das unter Gottes Garantie gegebene Versprechen bricht, wird von der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen (Steinwenter 241). — Über praktische Durchsetzung des kirchlichen A., versuchte, abgewehrte, gelungene Verletzung haben wir Berichte namentlich byzantinischer Schriftsteller (Zosim. hist. 4, 40; 5, 8. 18. 23. 35; Malal. chronogr. 14, 373; 15, 390; 16, 396f; vgl. auch Amm. Marc. 26, 3; Cassiod. var. 2, 11; für die spätere byzantinische Zeit Quellen u. Literatur bei Herman).

J. Barnea, Τὸ παλαιοχριστιανικὸν θυσιαστήριον (Athen 1940) 206/8. – B. Barth, De Graecorum asylis (1888). – E. Caillemer, Art. Asylia: DS 1, 1, 505/10. – O. Grashof, Die Gesetze d. röm. Kaiser über d. A. der Kirche: Archiv f. kath. Kirchenr. 37 (1877) 3/19. – E. Herman, Zum A. im byzant. Reich: Orientalia Christ. Period. 1 (1935) 204/38. – A. Heuss, Stadt u. Herrscher des Hellenismus (1937) 145/54. – H. Leclerq, Art. Droit d'asile: DACL 4, 1549/65 – M. Löhr, Das Asylwesen im AT (1930). – F. Martroye, L'asile et la législat. impér. du IVe au VIe siècle: Mémoires de la Soc. nat. d. antiquaires d. France 75 (1919) 159/246. – Otto 2, 298/301. – E. Schlesinger, Die griech. Asylie. Diss. Giess. (1933). – P. Stengel, Art. Asylon: PW 2, 2, 1881/86. – E. Szanto, Art. Asylia: PW 2, 2, 1879/81. – L. Wenger, Ὅροι Ἀσυλίας: Philol. 86 (1931) 427/54. – F. von Woess, Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit u. die spätere Entwicklung (1923). – Überall weitere, namentlich ältere Literatur.

L. Wenger.

Asymphonia s. Symphonia.

Ataraxie.

A. Nichtchristlich. Worin besteht das Glück? Die griech. Frühzeit dachte vor allem an die äußeren Güter, deren Inbegriff der ὄλβος ist (*Glück). Aber bald erkannte man, daß die Wurzeln des Glücks in der eigenen Seele liegen. Worin anders dürfen wir dann das Glück suchen als in einem Zustand gleichmäßiger, unerschütterlicher Ruhe? Seit Demokrit ist die griech. Ethik darin einig.

I. Die großen Systeme. Freilich gibt es Schwankungen in der näheren Bestimmung dieses Zustandes, den Demokrit mit der Stille des Meeres vergleicht u. als ἀταραξία bezeichnet. Schon Antisthenes möchte ihn nur als relative Ruhe betrachten, da Stillstand die Wurzel alles Übels ist (Plat. Theaet. 153 C), u., im Bild Demokrits bleibend, findet Aristipp nicht in der γαλήνη, dem lust- u. schmerzlosen Zustand des Todes, sondern in der ‚leichten Bewegung‘ das einzig mögliche Ziel (Diog. L. 2, 85/91; Sext. Emp. Pyrrh. h. 1, 215). Auch Plato u. Aristot. können sich den Menschen nie ohne ein leises Auf u. Ab von Lust u. Schmerz denken (Phileb. 33 B; eth. N. 1154b 7). Ebenso kennt Epikur die Lust als Bewegung, jedoch als solche zum wunschlosen Gleichgewicht. Dieses ist höchste Lust, die im Gegensatz zu den Kyrenaikern nur negativ bestimmt werden kann (ep. ad Herod. 82; κύρ. δ. 3; zur körperl. ἀοχλησία vgl. V. Epic. 136; A. Modrze: Philol. 41 [1932] 312_{62}). — Wie immer diese Ataraxie aufgefaßt werden mag, Störung droht ihr vor allem von den Gefühlen. Diese müssen darum eingedämmt (Demokr.: ἀθαμβίη; vgl. Horat. ep. 1, 6: nil admirari) oder ganz unterdrückt werden (Kynismus; s. Aristot. eth. N. 1104 b 24; Stob. flor. 9, 49; 24, 14). Gegen das Extrem wendet sich der platonische Philebos (21 D. 60 E. 63 E). Auf dem Boden der platon. Psychologie mit ihrer Anerkennung eines ‚begehrlichen Seelenteils‘ kann der Sinn der At. nicht völlige Ruhe, nur Harmonie sein.

In der gleichen Linie liegt des Aristoteles Bestimmung des Sittlichen als ‚Maßhalten in den Leidenschaften' (eth. N. 1108 a 30/1; vgl. Plato resp. 441 D), wofür der Peripatos die Bezeichnung μετριοπάθεια prägte. Bedeutet die At.: ‚sich nicht von den Leidenschaften treiben zu lassen', so sind nur die übermäßigen u. den Umständen nicht angemessenen Erregungen ausgeschaltet (eth. N. 1125b 34). Ihre wirksamste Darstellung fand die akademisch-peripatetische Lehre in Krantors Περὶ πένθους, die den Stoikern Unterdrückung des echt Menschlichen vorwarf (Arnim: PW 22, 1585/6). Das wichtigste Mittel zur Erlangung der At. ist die Erkenntnis, welche alles Äußere als belanglos ausschaltet (zu Demokr. s. Natorp 94/103; Epic. κ. δ. 15; ep. 3, 130; fr. 67 Bail.; vgl. die Herrschaft der Vernunft bei Plato u. Aristot.: eth. N. 1125 b 34). Auf Grund einer monistischen Psychologie kann Zenon die πάθη als vernunftfremde u. naturwidrige Regungen ganz ausrotten u. damit das At.-Ideal zur *Apatheia überspannen (Arnim 205. 391. 443/55). Wenn auch die Skepsis durch Erkenntnis zur At. kommen will (Pyrrh. b. Eus. pr. ev. 14, 18, 4; ἀκαταπληξία: Nausiphanes b. Clem. Al. str. 2, 21, 130 = 75B 3 Diels[6]; ἀταραξία, ἡσυχία, γαληνότης: Timon Sext. Emp. dogm. 5, 141), so handelt es sich um kein inhaltliches Wissen, sondern um den skeptischen Verzicht auf alle Meinungen, welche die Menschen beunruhigen (Diog. L. 9, 107; 67/8; Eus. pr. ev. 14, 18, 19; Sext. Emp. dogm. 5, 1).

II. Streit der Schulen. Vier Auffassungen über das innere Gleichgewicht, welches das Glück des Menschen ausmacht, stehen also im Hellenismus einander gegenüber. Während aber die altakademisch-peripatetische Metriopathie u. die epikureische At. im wesentlichen unverändert bleiben, erfahren die nun von der Akademie getragene skeptische u. die stoische Lehre im gegenseitigen Kampf manche Änderung. — Karneades bringt die platonisch-aristotelische Dreiteilung der Seelenvermögen zu allgemeiner Anerkennung u. untergräbt damit die Grundlage der Ap.-Forderung (Gell. 12, 5, 7). Diese gibt Panaetius preis, um naturgemäße Regungen (ὁρμαί) anzuerkennen, deren Übermaß (πάθος) allein zu meiden ist (Schmekel 223f). Poseidonios beschränkt die Ap. auf die vom Körper getrennte Seele (Cic. Tusc. 1, 80; Serv. Verg. Aen. 6, 724), während ihr in Vereinigung mit ihm ein παθητικὸν μέρος zukommt (Plut. virt. mor. 3, 41d; Galen. Hipp. et Plat. plac. 408 M.). Dieser Auffassung schließt sich später Seneca an (tranqu. an. 14; ep. 1, 9, 3; anders ep. 85; vgl. S. Rubin, Die Ethik Senecas. Diss. Bern [1901] 47/50) u. M. Aurel spricht von der Beherrschung der Triebe durch die Vernunft (3, 16; 7, 55; 3, 4). Trotz der Preisgabe der Psychologie Zenons kämpft Seneca wie Antiochos (gegen H. Strache, Der Eklektizismus d. Ant. v. Ask. [1921] 35/7; s. R. E. Witt, Albinos and the History of Middle Platonism [Cambr. 1937] 90/1), Cicero (disp. Tusc. 3, 6, 13; übers. tranquillitas: fin. 1, 13, 14; pax animi: fin. 1, 14; sedatio animi: fin. 1, 19; Seneca: ἀτάραχος = imperturbatus, ep. 85, 3; vgl. Lisçu 58/9), Epiktet (4, 1, 175; 4, 8, 30; Bonhöffer 46f) gegen die akademische Metriopathie, die man praktisch übernommen hatte. Mit Panaitios verstand man unter πάθη maßlose Erregungen u. legte dem Gegner den gleichen Sprachgebrauch unter (Rabbow 83/95. 163/8. 181/5; vgl. Sotions Kampf im Namen der poseidon. Metriopathie geg. die peripatetische: Plut. coh. ir. 12. 13. 16; Rabbow 82f). Freilich schießen auch die Vertreter der Metriopathie über das Ziel hinaus, wie die Rede des Herodes Atticus bei Gell. zeigt (19,12). Dabei bewegt sich der Streit in gewissen festen Problemkreisen, ob etwa Vergehen ohne Affekt bestraft werden können, ob Tapferkeit einer zornigen Aufwallung bedürfe (Cic. Tusc. 4, 19, 43; 28, 61; Philod. ira 107, 31; Aristot. fr. 80 R.; Sen. dial. 2, 17; 1, 11; ira 7/16). Auch die Skepsis verschließt sich der Tatsache des Schmerzes nicht, der nicht vom Willen abhängt. In solchen abgenötigten Zuständen (κατηναγκασμένα) wird sie wenigstens Mäßigung der Leiden (Metriopatheia) erreichen, in allem aber, was von der Meinung abhängt, die volle At. bewahren (Sext. Emp. Pyrrh. h. 1, 25/30).

III. Neuplatonismus. Trotz der verschiedenen Begriffe haben sich die Schulen in der Stellungnahme zum Ideal der inneren Ruhe stark genähert (auch der Neupythagoreismus lehrt Metriopathie: Stob. ecl. 1, 106; ebenso der Eklektizismus: Plut. virt. et vit. 3, 101 B/D; virt. mor. 4), wofür auch die stoische Betonung der Moral des Fortschreitenden (προκόπτων) zeugt. Auch für Philo, dessen Schriften für die Auseinandersetzung des Christentums mit der griech. Welt vorbildliche Bedeutung gewannen, ist der Weise ein selten erreichtes Endziel. Bringt die Verbindung mit dem Leib Beunruhigungen der Seele mit sich (somn. 2, 211; migr. Abr. 214), so führt Übung u. Lernen in Verbindung mit guter Anlage zur Herrschaft der Vernunft u. zur Ruhe (leg. all. 3, 49, 144 [1, 144 C.-W.]; vgl. Thuc. 1, 121, 4; Plato Phaedr. 269 D;

Aristot. eth. E. 1214a 14/21; Diog. L. 5. 18). Mit dieser stufenweisen Vergeistigung, die gleichzeitig eine Verähnlichung mit Gott ist, tritt ein schon im Platonismus u. in der Stoa anklingendes Motiv in den Vordergrund, das im Neuplatonismus zentrale Bedeutung gewinnt. Die geistige Seele ist für Plotin gefeit gegen jedes Leiden, mit Poseidonios verlegt er die Ursache der Affekte in den Körper (3, 6, 1/8). Befreiung von den Leidenschaften bedeutet Vergeistigung (1, 2, 3). Führen die bürgerlichen Tugenden zur Metriopathie (1, 2, 2; vgl. Philo leg. all. 3, 45/53), so machen die höheren in der Apatheia den Geist zur schauenden Vereinigung frei, welche Ruhe ist (ἡσυχία: 3, 8, 6). Diesen Aufstieg gestalten Porphyrios (sent. 32, 1/7; abst. 2, 34) u. Jamblich (Ammon. in Arist. interpr. 135, 14f; Olymp. in Plat. Phaed. 2, 138f) weiter aus u. fordern als Voraussetzung der inneren Befreiung eine äußere Askese (Jambl. v. Pyth. 31, 206; 3, 17).

B. Christlich. Das NT kennt das Wort der At. ebensowenig wie die Sache. Die Gefühlsäußerungen Christi erscheinen in den Evangelien keineswegs als etwas Minderwertiges, bringen uns vielmehr die Gestalt des Erlösers menschlich nahe. Mit der Ausbreitung der neuen Lehre in der griech. Welt aber mußte eine Auseinandersetzung mit den Idealen dieser Kultur erfolgen, wobei sich dem Gedankengut der christl. Offenbarung entsprechend 3 große Problemkreise ergaben, in der Anwendung des Ideals der At. auf den Christen, auf Gott u. den gott-menschlichen Erlöser. Wenn auch diese Fragen sich gegenseitig aufs stärkste bedingen, so wird eine getrennte Darstellung der Entwicklungslinien doch der Klarheit dienen.

I. Ethik. a. Die ersten drei Jhh. Bereits die Apologeten unternehmen den Versuch einer Übertragung des At.-Ideals ins Christliche. Athenagoras lehnt es zwar für dieses Leben ab, da nur die Seele leidensunfähig sein kann (res. 22: vgl. Poseidon.), aber schon Justin u. Tatian halten ein vernunftgeleitetes, leidenschaftsloses Leben für erreichbar, welches das innere Gleichgewicht sichert (apol. 1, 46, 4; 57, 1; 58, 3; Tat. 19). Vor allem aber erwartet den Christen im Jenseits ein Leben frei von körperlichem Leid, aber auch von aller Unruhe sündhafter Begierden (dial. 45; 69). Man könnte vermuten, daß sich die christl. Ethik mit einer solchen Verschiebung des At.-Ideals auf das Leben im Jenseits begnügt hätte, aber dazu war der Glanz des philosophischen Ideals zu mächtig. Die Gnosis, welche im Kosmischen in der Leidenschaft die Ursache des Bösen sah, hielt jede Tat für erlaubt, wenn sie nur frei von Leidenschaft geschah (Basilid. b. Clem. Al. str. 3, 1, 1/3; Valent. b. Iren. 1, 6, 2/3). Die hier zugrunde liegende (neuplaton.) Psychologie zwang zu klarer Unterscheidung. Irenaeus scheint eine Meidung der Affekte für möglich zu halten (2, 18, 1; erreichbar durch Gotteserkenntnis: 2, 18, 6; vgl. Ps-Clem. rec. 10, 50; hom. 2, 43, 4). Clemens lebt ganz in der stoischen Philosophie. Der Gnostiker ist ἀπαθής, wie sein Vorbild Christus (str. 6, 7, 71). Aber die Begründung ist christlich. In der nur mit Gottes Hilfe (qu. div. s. 21 [173, 15/21 St.]; str. 6, 16) zu erreichenden mystischen Vereinigung mit dem Ziel seiner Liebessehnsucht besitzt der Christ den unzerstörbaren Seelenfrieden (paed. 2, 7, 58, 3; 7, 60, 5; str. 4, 7, 55, 4; 25, 161, 2). Origenes läßt zwar dem Körper mehr sein Recht, fordert aber doch die Apatheia als Voraussetzung der Gottesschau (Jer. 5, 9; vgl. Greg. Thaum. in Orig. 9). Als Heilung von den Leidenschaften empfiehlt sich das Christentum schon aus Nützlichkeitserwägungen, nicht nur wegen seiner Wahrheit (c. Cels. 1, 64). — Freier als bei den an den Ideen der Philosophie haftenden Griechen entwickelt sich das christl. Gedankengut bei den Lateinern. Tertullian zeichnet den Unterschied christlicher u. stoischer Tugendbegründung: nobis exercendae patientiae auctoritatem non adfectatio humana caninae (kynisch!) aequanimitatis stupore formata, sed vivae ac caelestis disciplinae divina dispositio delegat (pat. 2; vgl. Cypr. bon. pat. 2). Das christl. Gegenstück der heidnischen At. u. Apatheia ist die patientia, der Leidensmut (pat. 1; apol. 38, 5; Cypr. bon. pat. 2). Leben u. Tod, sagt Minuc. Felix, trägt der Christ mit der gleichen inneren Ruhe, gestützt auf die Güte Gottes u. die Hoffnung kommender Seligkeit (38, 4). Schon während seines Erdenwandels erhebt die christl. Leidensbereitschaft über diese Welt u. verleiht jene placida et firma tranquillitas, solida et firma securitas, die ihn dort erwartet (Cypr. ad Don. 13/4; mortal. 3). Da die Affekte nicht schon an sich ein Übel sind, lehnt Lactanz mit der Ap. auch die Metriopathie ab (inst. 6, 15/7; epit. 56/7). Er hat allerdings eine wenig differenzierte Psychologie, der nur das Objekt, nicht die psychische Seite von Bedeutung für die ethische Qualität einer Handlung ist (inst. 16, 8; 17, 20). — b. Das Mönchtum. Für das östliche Christentum aber bedeutet es schon viel, wenn Methodius die Geduld (nach Tertull.) an die Stelle der Ap. setzt u. Indifferenz gegenüber den Dingen der Welt fordert (vit. 1, 2/6; cib. 3). Athanasius rühmt die unzerstörbare

Ruhe, den stillen Frieden, den er an Antonius bewundert (v. Ant. 51. 67 [PG 26, 918. 938/9]; vgl. 36). Ganz im Sinn der Stoa verlangt Basilius die Ausrottung der Affekte, welche die Seele von der Vereinigung mit Gott abhalten (ep. 2, 2 [PG 32, 228 A]; Greg. Naz. or. 37, 21f; carm. mor. 10, 65/7; Greg. Nyss. or. cat. m. 6 [PG 45, 29 A]). — Besonders wichtig wird die At. in der Form der Apatheia in der mönchischen *Askese. Gegenüber einem äußerlichen Sündenbegriff fordert man die Meidung der Gedankensünden (vgl. Hesych: PG 93, 1501 D). Πάθος erhält dabei immer mehr den Sinn der sittlichen Unordnung, des Hanges zur Sünde. Dieser muß durch feste Herrschaft über die Begierden so weit zurückgedrängt werden, daß er nicht mehr gefährlich werden kann (Cassian. conl. 7, 21, 7; 21, 33, 1/3; 12, 10; Nilus ep. 2, 54; 140 [PG 79, 224. 261]; ἀπάθειαν ἔχει ψυχή, οὐχ ἡ μὴ πάσχουσα πρὸς τὰ πράγματα, ἀλλ' ἡ καὶ πρὸς τὰς μνήμας αὐτῶν ἀτάραχος διαμένουσα: Euagr. Pont. cap. pr. 39 [PG 40, 1232]). 36; vgl. Macar. Aeg. hom. 10, 3/5 [PG 34, 544 C]; Pallad. hist. Laus. prol.; 8, 4 [PG 34, 1004. 1025]). Diese Ap. meint also keine exstirpatio passionum, sondern einen inneren Frieden, den Regungen sündhafter Begehrlichkeit nicht mehr zu stören vermögen (A. Mingarelli: PG 39, 192/5). Sehnsucht nach Gott, Mitleid sind wohl vereinbar mit solcher Ap.; ihre Frucht ist die Liebe (Euagr. Pont. cap. pr. praef. [PG 40, 1221 C]; vgl. 55 [PG 40, 1233 C]; sent. 1280 B; Cassian. inst. 4, 43; Isai. Abb. or. 17, 7 [PG 40, 1150]); denn nur der Wunsch, frei zu werden für Gott, führt den Mönch auf den Weg der Ap. (Cassian. conl. 4, 19; πρὸ ἀγάπης ἡγεῖται ἀπάθεια, πρὸ δὲ γνώσεως ἀγάπη: Euagr. Pont. 158 n. 67 Gressm.; Isai. Abb. or. 24 [PG 40, 1174]; de orat. PG 79, 1168f; 1177; Didym. exp. Ps. 36 [PG 39, 1340 D]; Hesych. temp. et virt.: PG 93, 1501 D; Maxim. Cf.: PG 90, 965; Ap. ist εἰρηνικὴ κατάστασις ψυχῆς καθ' ἣν δυσκίνητος γίνεται ψυχὴ πρὸς κακίαν: cap. car. 1, 36 [PG 90, 968]; vgl. Isaac serm. 2, 34). Wie die Namen Hesych, Maximus Conf., Isaak, Joh. Klimakus (PG 88, 1148) zeigen, hielt sich dieses Ideal im Osten bis zum Ende der patristischen Zeit u. gelangte durch Cassian auch ins Abendland, wo noch Gregor d. Gr. zu der mit der mönchischen Ap. identischen ἰδιοπραγία mahnt (dial. 2, 3). — c. Ausgleich. Als endgültige Lösung vermochte sich das Mönchsideal nicht durchzusetzen. Selbst im Osten regten sich Stimmen des Widerspruchs. Die christl. Neuplatoniker erinnern an den klassischen Sinn der Begriffe, wobei Synesios nur Metriopathie für menschenmöglich hält (Dion 6 [PG 66, 1129]) u. Nemesios die Stufenfolge des Neuplatonismus übernimmt (nat. hom. 19 [PG 40, 688]; B. Domanski, Die Psychologie d. Nem. v. Em. [1900] 122). Auch Gregor von Nyssa schränkt zu einer Art Metriop. ein u. erkennt die Gefühle als etwas Natürliches an (Bild des Pferdelenkers: beat. or. 2 [PG 44, 1215/6]; or. dom. 4 [PG 44, 1168 D]; an. et. res.: PG 46, 61/68 A). Infolge der erwähnten Begriffswandlung kann er trotzdem das Ap.-Ideal beibehalten (or. cat. m. 16; c. Eunom. 6). Ähnlich ist der Standpunkt des Chrysostomus, wenn er den inneren Frieden (ἀταραξία, γαλήνη, εὐθυμία, χαρά) des Gotteskindes preist, der durch nichts Äußeres gestört werden kann (pat. et prov. 1 [PG 49, 750]; in Rom. hom. 1, 4 [PG 60, 400]; ad pop. Ant. hom. 19, 4 [PG 49, 186]), da sein Geist über den Dingen steht (Greg. Nyss. ep. 32). Sehr schön ist seine Bemerkung, daß dieses Streben nach Ruhe nicht mit Bequemlichkeit verwechselt werden darf, vielmehr das Christentum eine kampfbereite, todesmutige Seele verlangt (in Phil. hom. 14, 3). — Das waren Gedanken, denen auch das Abendland folgen konnte. Im gleichen Geiste wie Chrysostomus rühmt Ambrosius die christl. Tapferkeit, die den Sieg über sich selbst erringt (off. 1, 36, 181) u. der Seele die Freiheit von Beunruhigungen sichert (off. 1, 37, 186; vgl. Cic. off. 1, 21, 73). — In eigenartiger Überspannung vertrat Pelagius das mönchische Ap.-Ideal. Ähnlich wie für die syrische Sekte der Massalianer, die diesen Zustand durch Gebet erreichen wollten (Thdrt. h. e. 4, 11; hist. rel. 3), bedeutet Ap. für Pelagius u. Coelestius eine Reinigung des Menschen von sündhaften Begierden in einer Weise, daß ein Sündigen nicht mehr möglich ist (Hieron. ep. 133; Aug. grat. Chr. 1, 4, 5; gest. Pel. 18, 42). Der Unterschied gegenüber der mönchischen Ap. ist klar genug; denn dort handelt es sich um Zurückdrängung der Begehrlichkeit, wobei immer die göttliche Gnadenhilfe vorausgesetzt wird (vgl. Macar. Aeg. hom. 2, 3), hier aber um ein Fernhalten von Versuchungen aus eigener Kraft. Hatte Ambrosius immerhin angenommen, daß durch die Herrschaft der Vernunft ein Leben ohne Sünde möglich sei (comm. i. Lc. 1, 17), so weist Hieronymus gegenüber dem Pelagianismus auf die menschliche Schwachheit hin u. die Unmöglichkeit einer Ausrottung der Leidenschaften. Die peripatetische Metriopatheia habe vielmehr auch die Autorität der Hl. Schrift für sich (dial. c. Pel. 2, 6; ep. 133, 1); immerhin kann man dem Ansturm der Begierden gegenüber die innere Ruhe sichern (ep. 22,

7, 3). Augustin aber bemerkt, wie schon die Streitigkeiten der griech. Philosophen auf einen Wortkampf hinausliefen (civ. D. 9, 4). Der Gegner des Manichäismus, für den alles Geschaffene gut ist, lehnt auch die neuplatonische Lehre ab, wonach der Körper die Ursache des sittlich Bösen, πάθος, ist (ebd. 14, 5). Nur der Wille entscheidet uber die sittliche Güte auch der Gefühlsregungen (ebd. 14, 6). Nicht in der Unterdrückung, in der rechten Lenkung der Triebe liegt die Aufgabe. Die Ap. ist in jeder ihrer Bedeutungen abzuweisen, es gibt weder den affektlosen Weisen noch den sündelosen Heiligen (in Joh. tr. 60, 3; civ. D. 14, 9). Haec est hominis vita beata atque tranquilla, cum omnes motus eius rationi veritatique consentiunt et vocantur gaudia et amores sancti et casti et boni (de Gen. c. Man. 1, 31). Damit ist nach langem Kampf das christl. Ideal der A. klargestellt.

II. Gottesbegriff. Mit einer geläuterten Gottesvorstellung ist nach Auffassung der griech. Philosophie leidenschaftliche Unruhe nicht vereinbar. Auch verlangt die Ontologie, vom wahren Sein jede Veränderung auszuschließen (Aristot. met. 1073 a 11; Epic. κ. δ. 1; ep. 3, 135; Sext. Emp. Pyrrh. h. 1, 154; vgl. Carnead. b. Sext. Emp. dogm. 3, 138/47). Homer wird allegorisiert (Ps-Heracl. alleg. Hom. ed. soc. philol. Bonnens. [1910] 6/16; Jambl. myst. 1, 21). Der Satz von der Apatheia Gottes erscheint als die gemeinsame Überzeugung der griech. Philosophie (Cic. off. 3, 102; Sext. Emp. Pyrrh. h. 1, 154; 162). Leidenschafts- u. Leidenslosigkeit sind damit von der Gottheit behauptet (vgl. PsAristot. mund. 392a 31/3). — Im Widerspruch zwischen dem philosophischen Ideal u. der atl. Schilderung eines zürnenden u. eifernden Gottes (Dtn. 32, 21; Ps. 78, 58; 1 Sam. 15, 11) schließt sich Philo den Griechen an. Die atl. Anthropomorphismen seien der Fassungskraft des einfachen Menschen angepaßt (somn. 1 [3, 254 C.-W.]; Abr.: 4, 45 C.-W.). Das NT objektiviert die Affekte Gottes zu notwendig aus der Heiligkeit Gottes fließenden Antworten auf die Sündhaftigkeit der Menschen (Rom. 1, 18/3, 30; vgl. Pohlenz 15; P. Feine, Theologie des NT[7] [1936] 206/8; Ansätze im AT: Ex. 15, 7; Ez. 7, 3; Jer. 10, 25). Unbefangen wie ältere Väter (Theophil. Autol. 1, 3; Cypr. ad Demetr. 5) mögen auch später noch die Prediger von Affekten Gottes reden (Greg. Naz. or. 16, 14; Basil. iud. dei 5; Joh. Chrys. Lazar. 6, 2; Zeno Ver. tr. 1, 15, 2; Commod. instr. 1, 2). Für die Theologie war das Problem seit der Gnosis gestellt (Basilid. b. Hippol 7, 21; Valent. b. Iren. 1, 2, 2; Hippol. 6, 31; Marcion b. Orig. princ. 2, 4, 4; Tert. adv. Marc. 2, 16). Nach dem Vorgang der Apologeten (Aristid. apol. 1, 5; Athenag. suppl. 21; Justin. apol. 2 in.; dial. 45; vgl. Iren. 2, 3, 3; 3, 25; PsClem. rec. 2, 56; hom. 2, 40) entscheiden sich die Alexandriner für die Apatheia Gottes (Clem. Al. str. 5, 10, 68; Orig. in Num. hom. 23, 2; Pohlenz 37). Mit der griech. Kirche (Greg. Thaum. symb. 10 [PG 10, 988]; Method. conv. 8, 16; Dionys. Alex. b. Eus. pr. ev. 7, 19, 5; Eus. comm. in Ps. 37, 2 [PG 23, 340 A]; in Is. 66, 16 [PG 24, 520 D]; Athan. ep. Epict. 6 [PG 26, 1060]; Epiphan. pan. haer. 38, 6; Basil. const. asc. 2, 1 [PG 31, 1340 B]; Greg. Naz. or. 31, 22; Greg. Nyss. or. dom. 2 [PG 44, 1148]; or. cat. m. 16; Joh. Chrys. in Ps. 6 [PG 55, 71]; in 2 Cor. hom. 23 [PG 61, 553]; Didym. trin. 2, 8, 211 [PG 39, 609 A]; vgl. Pohlenz 105/28) übernimmt auch die lateinische nach einigem Zögern (Tert. nat. 2, 6; adv. Marc. 2, 27; Arius b. Epiphan. pan. 69, 17; Lact. ira D. 11; 17/23) die Lösung der Alexandriner (Novat. trin. 5; Arnob. 7, 34; 15; 6, 2/3; Mar. Vict. comm. in Eph. 2, 4, 25 [PL 8, 1280 D]; adv. Ar. 1, 44; Phoebad. c. Ar. 5; Hilar. in Ps. 2, 17 [CSEL 22, 49]; Pelag. comm. in Rom.: PL 30, 649 A; in 1 Cor.: PL 30, 722 D; Ambros. in Ps. 39, 19 [PL 14, 1065]; Hieron. comm. in Eph. 3, 4, 31; adv. Pel. 2, 5; Aug. patient. 1, 1; c. Faust. 22, 21; c. Adim. 11). Seit den Kappadokiern ist für die Betonung der Ap. Gottes nicht allein der ontologische Gesichtspunkt, sondern auch die durch das Mönchtum angeregte ethische Betrachtungsweise maßgebend (Pohlenz 111/3, bes. 113₃). Aus den Schriftstellen liest man mit Origenes pädagogische Absicht (Greg. Nyss. c. Eunom. 12 [PG 45, 1049 D]; Joh. Chrys. Christ. prec. 10, 2 [PG 48, 786]), u. Hilarius versteht ähnliche Äußerungen aus dem persönlichen Schuldbewußtsein des Sünders (in Ps. 2, 17 [CSEL 22, 49]).

III. Christologie. Die kirchliche Lehrentwicklung führt in der Ethik zur Ablehnung, in der Dogmatik zur Annahme des Ideals der vollkommenen At. In der Christologie mußten sich beide Fragenkreise überschneiden. At. u. Ap. werden dabei ebensowenig wie in der Gotteslehre unterschieden (ταράττεσθαι = πάσχειν; vgl. Athan. or. 3; c. Arian. 55, 57). Die Hl. Schrift spricht dem Erlöser nicht nur die Überfülle menschlichen Leidens, sondern auch menschliche Gefühlsäußerungen zu. Stößt sich der Doketismus am körperlichen Leid (Kerinth b. Iren. 1, 26; Hippol. 7, 33), so glaubt die Kirche an den πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής (Ignat. Eph. 7, 2; ad

Polyc. 3, 2; Justin. dial. 57; 67; Iren. 3, 16; Melito: CorpApol 9, 419). Tertullian verzichtet auf die Ap. des Logos (Pohlenz 27/8), Clemens macht den Erlöser bedürfnislos (str. 6, 9, 71 [467, 13 St.]). Den ersten Versuch einer Vereinigung göttlicher Leidensunfähigkeit u. menschlichen Leidens macht Origenes (Pohlenz 62f). Athanasius stellt gegen Arius (Epiphan. pan. haer. 69, 6) beides scharf nebeneinander (or. 3; c. Arian. 55f; Epiphan. pan. haer. 93, 5; Eus. dem. ev. 4, 13; rect. in deum fid. [Adamant.]: GCS 190, 20/6). Weiter führt eine Besinnung über den Menschen in Christus, zu dem gegenüber Arius (Epiphan. anc. 33; Eustath. fr.: PG 18, 689 C/D; Symb. Eudox. b. Harnack, DG 2, 306_2) auch eine menschliche Seele gehört (Eustath.: PG 18, 694; Greg. Nyss. c. Eun. 2 [PG 45, 549 A]; Basil. ep. 261, 3). Seit Apollinaris mit der Auffassung des Logos als ἡγεμονικόν scheiterte (Rufin. h. e. 2, 20; Greg. Nyss. c. Apol.: PG 45, 1144 D), hat nur Nemesios die Art der Vereinigung beider Naturen begrifflich zu fassen versucht (Analogie zu Leib-Seele; s. B. Domanski, D. Psychologie d. Nem. v. Em. 1 [1900] 69/74). Man begnügt sich mit der Feststellung des Mysteriencharakters. Den Mönchen aber sind die ethischen Folgerungen aus dem Leiden Christi (ἵνα ἡμῖν τῷ ἰδίῳ πάθει τὴν ἀπάθειαν χαρίσηται: Basil. lib. Spir. S. 18 [PG 32, 100A]; Didym. trin. 3, 12 [PG 39, 860 C]; Theodrt. in Ps. 109 [PG 80, 1764 C]: V. Pachomii alt. 1 [167, 9/12 Halkin]) wichtiger als die dogmatischen (vgl. Basil. ep. 79; Greg. Nyss. Eunom. 6 [PG 45, 721 C/D]: πάθος = Sünde; Joh. Chrys. in Mt. hom. 83 [PG 57, 746]; 78 [PG 57, 716]). Nach einigem Schwanken (Hilar. trin. 10, 23; 25) übernimmt auch das Abendland die Lösung der Kappadokier (Phoebad. c. Arian. 5, 17; Hieron. comm. in Is. 55, 5 [PL 24, 507/8]; Ambr. fid. 2, 7, 56; Aug. civ. D. 14, 9; div. qu. 80; op. imp. c. Jul. 4, 60). Sieht Julian sittliches Verdienst nur im siegreichen Kampf mit Versuchungen, so verlegt es Augustin in den Willensentschluß für das Gute, der bei der unverderbten Natur des Erlösers (Freiheit von Erbsünde) es nicht zum sittlichen Kampf kommen läßt (op. imp. c. Jul. 45/50; absit ut in se haberet discordiam carnis et spiritus: 58; πάσχειν ist dolere, nicht peccare: en. i. Ps. 87, 4). Bei aller Anerkennung der menschlichen Schwächen, die der Gottmensch getragen hat, will Augustin die Hoheit dieses Leibes, der Gefäß des göttlichen Logos ist, gewahrt wissen.

G. Bardy, Art. Apatheia: Dict. de Spiritualité 1, 727/46. – A. Bonhöffer, Die Ethik d. Stoikers Epiktet (1894). – J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi in den ersten 4 Jhh. (1845). – A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa (1897). – A. Goedeckemeyer, Die Geschichte des griech. Skeptizismus (1905) 8/10. 14/5. 27/8. 170/80. 284/7. – Harnack, DG 2^3 (1894) 299/321. – O. Herwegen, D. Mitleid in d. griech. Philosophie bis auf die Stoa. Diss. Bonn (1912). – W. Kroll, Art. Apathy: ERE 1, 603b/4. – M. O. Lisçu, Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron (Par. 1930) 55/9. 187/92. 198/201. – I. K. Mozley, The Impassibility of God (Cambr. 1926). – P. Natorp, Die Ethika des Demokritos (1893) 90/110. 127/77. – K. v. Orelli, Die philosophischen Auffassungen des Mitleids. Diss. Basel (1912). – M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes (1909). – P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung u. Seelenleitung (1914) 84/95. 163/8. 181/5. – A. Schmekel, Die Philosophie d. mittl. Stoa (1892) 110. 221/4. 308/9. 360/74. – J. Stelzenberger, Die Beziehungen d. frühchristl. Sittenlehre z. Ethik d. Stoa (1933) 245/306. – J. Stiglmayr, Sachliches u. Sprachliches bei Makarius v. Aeg.: Jahresber. Feldkirch 1912, 66/69. 98/9. — L. Wrzol, Die Psychologie des Joh. Cassian.: DivThom 9 (1922) 269/94. *P. Wilpert.*

Atargatis. A. Eigenart u. Heimat des Kultes. 1. Atargatis u. Kultgenossen. Ἀταργάτις (syr. ʿAtar-ʿata; zur Bedeutung u. Ableitung vgl. L. B. Paton: ERE 2, 164f; W. F. Albright: AmJSLL 41 [1924/5] 88f. 100f), die Hauptgöttin des nördlicheren Syrien, wurde besonders in Hierapolis-Bambyke verehrt; über den dortigen Kult handelt Luc. dea Syria. Bei Griechen u. Römern wurde sie gewöhnlich einfach ‚Syrische Göttin' (Θεὰ Συρία, Dea Syria) genannt. Ihr Kultgenosse war der Blitz- u. Wettergott Hadad. Unter babylonischem Einfluß (Cumont, Rel. 114) wurde durch Beifügung einer 3. Person, des Simios oder Simea, eine göttliche Trias hergestellt. Dieser Simios wurde nicht durch eine Statue, sondern einen transportablen, mit Medaillons ausgestatteten Naos, wie ihn Münzen zeigen, vertreten (Luc. aO. 33: τὸ δὲ [ξόανον ἐν μέσῳ] μορφὴν μὲν ἰδίην οὐκ ἔχει, φορέει δὲ τῶν ἄλλων θεῶν εἴδεα, καλέεται δὲ σημήιον; über die verschiedenen Deutungen vgl. A. B. Cook, Zeus 1 [Cambr. 1914] 586/7; Dussaud, Art. Simea 137/40; P. Perdrizet: RevHistRel 105 [1932] 195f; Stocks 15/22). Lukian (aO. 31/3) u. Macrobius (sat. 1, 23, 17/20) beschreiben das Aussehen der beiden Statuen; der Thron des Hadad war von Stieren, der der A. von Löwen flankiert. In Askalon (wo A. Derketo hieß) wurde sie als Mischwesen, halb Frau, halb Fisch, dargestellt (Luc. 14); Fische erscheinen manchmal als Attribut der A. auf Reliefs (N. Glueck: AmJArch 41 [1937] 368 u.

fig. 5, H. Seyrig, Antiquités Syriennes 2 [Par. 1938] 24f, Taf. 20). — A. ist vor allem Prinzip der Fruchtbarkeit, Herrin (Baalat, κυρία) ihrer Stadt u. ihres Volkes, Schutzgöttin, von der man Leben u. Wohlstand herleitete; daher sind Mauerkrone u. Korngarbe häufig ihre Attribute. Ihre Verknüpfung mit Tauben u. Fischen erklärt sich aus einigen Versionen ihres Mythos (Seyrig aO.). — 2. Kult in Hierapolis. Der Tempel wurde um das J. 300 vC. durch Stratonike, die Gemahlin des Seleukos I, wiederhergestellt (Luc. aO. 17; vgl. Ael. n. a. 12, 2). Er war noch zur Zeit Lukians einer der größten u. verehrtesten in Syrien u. zog Pilger aus weiter Ferne an (Luc. aO. 10; Beschreibung des Tempels ebd. 28/46; über noch heute erhaltene Überreste vgl. Cumont, Études 35/41; Stocks 1/7). — Es gab dort zahlreiche Priester u. Kultdiener, darunter auch die beschnittenen *Galli (Luc. 42/3; 50/3); doch haben nur bestimmte Priester Zugang zu dem inneren Raum, der die Darstellung der Trias enthielt (Luc. 31). Im äußeren Tempelraum (Luc. 34/8) standen leere Throne für Sonne u. Mond, die Statue eines weissagenden Apollo (vgl. Macrob. sat. 1, 17, 66/70; vermutlich war dieser Apollo nur eine Hypostase des Hadad, da der Jupiter v. Heliopolis in ähnlicher Weise Orakel erteilte; Macrob. 1, 23, 14/6) u. die Statuen dreier anderer Götter (angeblich Atlas, Hermes u. Eileithyia); vielleicht handelt es sich bei den letzteren um die gleiche Trias in einer anderen Erscheinungsform (Harmon 392 Anm. 2). Um das Heiligtum herum weideten allerhand Tiere; ein See enthält die hl. Fische (Luc. 41. 45/6). Zweimal jährlich an einem von Apollo verkündeten Termin wurde das ‚Semeion' an das Meer gefahren, um Wasser zu holen; dieses Wasser wurde, nachdem ein hl. Hahn die Wachssiegel der Krüge aufgebrochen hatte (vgl. H. Gressmann: ZAW 41 [1925] 88/95), zur Erinnerung an die Flut (Luc. 13. 33. 36. 48) in eine Spalte unterhalb des Tempels gegossen. Dieser Ritus ist entweder als Regenzauber oder als Mittel zur Besänftigung der chthonischen Mächte zu deuten (vgl. PsMelito: Corp. Apol. 9, 471; Harmon 354). Eine andere Feier war die Prozession zum See (Luc. 47). Die größte war jedoch das Frühlingsfeuer oder Fackelfest (Luc. 49); dabei wurde ein mit Opfergaben behangener Baum auf dem Tempelplatz aufgerichtet u. dann verbrannt. Stocks (29/33) von den Attisriten ausgehende Rekonstruktion dieses Brauches vermag mich nicht zu überzeugen. Luc. beschreibt auch die Opfer (44. 54. 57/8), ferner die Gepflogenheiten der Pilger (55/6: sie scheren sich Kopf u. Augenbrauen; beim Gebet knien sie auf dem Fell des von ihnen geopferten Schafes, legen dabei auch dessen Kopf u. Füße auf ihren Kopf; sie gebrauchen zu Bad u. Trunk nur kaltes Wasser u. schlafen auf dem Erdboden). Endlich erzählt Luc. (28/9), daß 2mal im Jahr ein Mann für 7 Tage auf die im Bereich der Vorhallen stehenden ‚Phalloi' d. i. säulen- oder obeliskenartige Steinfetische stieg u. ununterbrochen betete bzw. für die darum nachsuchenden Frommen Fürbitte einlegte, wobei er ein ehernes Gerät ertönen ließ (zur Deutung all dieser Gebräuche s. Clemen 48/57; *Styliten, *Askese I).

B. Verbreitung des Kultes. 1. Syrien. Während Hadad u. A. zweifellos mit dem Baal u. der Baalat anderer syr. Städte verwandt sind, können wir sie mit dem Jupiter u. der Juno von Doliche oder mit dem Jupiter u. der Venus von Heliopolis, deren ursprüngliche Namen wir nicht kennen, nicht eigentlich gleichsetzen. Dagegen war die Göttin von Damaskus vermutlich mit A. identisch (Etym. M. s. v. Δαμασκός; Justin. epit. 36, 2; vgl. Strab. 16, 4, 27). Außer in Askalon wurde A. noch in Dura (Excavations at Dura-Europos 3. Season [New Haven 1932] 22/4. 100/39; vgl. Eissfeldt 121/3), Palmyra (H. Seyrig Antiquités Syriennes 1 [Paris 1934] 87_1; Eissfeldt 80f), in Batanea u. Trachonitis (2 Macc. 12, 26; PEFQ 27 [1895] 141; IGRom 3, 1250), in Kefr Haouar (BCH 21 [1897] 58), vermutlich auch in Salaminias (G. Ploix de Rotrou-H. Seyrig: Syria 14 [1933] 17), in mehreren Städten Mesopotamiens (Cumont: PW 4, 2238) u. auf nabatäischem Gebiet in Khirbet El-Tannûr (Glueck: AmJArch 41 [1937] 364/76) verehrt. Ein brustförmiger, mit Inschrift versehener Deckel eines Geldbehälters fand sich in Syrien (SupplEpigr 7, 801; vgl. Harmons Emendation zu Luc. 29). — 2. Die griech. Welt. Die griechischen Schriftsteller haben schon im 5. (P. Perdrizet: Syria 12 [1931] 272/3) u. 4. Jh. einiges über A. gewußt. Dagegen ist ihr Kult für den griechischen Bereich erst am Ende des 3. Jh. bezeugt. Sein plötzliches Aufkommen war teils durch die im Osten in der Zeit nach Alexander einsetzende Zunahme des Handelsverkehrs u. des Söldnerwesens, teils aber zweifellos durch den Einfluß der Seleukiden bedingt. Ungefähr zur selben Zeit findet sich der Kult in Beroea in Makedonien (ArchDelt 2 [1916] 144/7), im ätolischen Phistyon (IG 9^2, 95/110; SbB 1936, 364/70), im messenischen Thuria (Lund Arsberättelse 1928/9, 108/37), in Astypalaia (IG 12, 3, 178.

188) u. in Ägypten (Wilcken 3/13; G. Vaggi: Aegyptus 17 [1937] 35/7). In Delos gründete iJ. 128/7 eine Gruppe von Hierapolitanern ein Heiligtum für Hadad u. A. Um 118/7 übernahm Athen die Oberaufsicht darüber; A. erhielt damals den Namen Ἁγνὴ Ἀφροδίτη (P. Roussel, Délos colonie Athénienne [Paris 1916] 252/70). Der im Piräus gepflegte Privatkult der A. (IG 2², 1337 [97/6 vC.]) scheint vom delischen unabhängig zu sein. In späterer oder unbestimmter Zeit ist der Kult bezeugt für Aegira (Paus. 7, 26, 7), Skyros (AM 59 [1934] 72), Philippopolis in Thrakien (RevEtGr 15 [1902] 32), vermutlich auch für Smyrna (Ditt. Syll. 997: Ritualgesetz über den Fischgenuß), für Mylasa in Karien (AM 15 [1890] 259) u. für Lydien (J. Keil: Anatolian Studies in honour of Sir W. Ramsay [Manchester 1923] 264). Sicher ist auch, daß der Kult bis in die Kaiserzeit fortlebte in Beroea (3. Jh.), im Piräus (IG 2², 2361) u. in Thuria (Paus. 4, 31, 2). Für das kaiserzeitliche Ägypten bezeugen ihn eine Statue aus Bubastis (Perdrizet: Mélanges Cumont 2 [Brux. 1936] 885/91; vielleicht spätptolemäisch) u. Papyri (POsl 94; POxy 12, 1449) aus dem 2. u. 3. Jh. Es ist bemerkenswert, daß A., abgesehen von Delos, wo ungewöhnliche Umstände vorlagen, auch in Phistyon u. Thuria eine besondere Rechtsstellung erlangte. — 3. Der Westen. Hier tritt A. später u. nicht so häufig auf. In Sizilien berief sich ein syrischer Sklave, der zum Sklavenaufstand vJ. 134 vC. hetzte, auf eine Inspiration der A. (Flor. epit. 2, 7; Diod. 34 frg. 2. 5/7); man verehrte sie in Syrakus (IG 14, 9). Eine Weile gehörte auch Nero zu ihren Verehrern (Suet. v. Neron. 56); der Kult der Dea Syria in Rom ist vom 1. Jh. nC. an inschriftlich bezeugt (CIL 6, 115/7. 399. 30970. 32462; vgl. S. M. Savage, The Cults of ancient Trastevere: MemAmAcR 17 [1940] 43f); doch läßt sich nicht mit Sicherheit beweisen, daß sie mit dem syrischen Tempel auf dem Janiculum etwas zu tun hatte (vgl. Savage aO. 44/55). In Italien findet sich ihr Kult auch in Brundisium (CIL 9, 6099), Baiae (CIL 10, 1554) u. vielleicht in Amiternum (CIL 9, 4187: Deana Syria). In den westlichen Provinzen ist der Kult bezeugt für Micia in Dacia (CIL 3, 7864), Aquincum in Pannonia Inferior (mit Baltis: CIL 3, 10393; in einer Trias [?]: WSt 54 [1936] 183/8), ferner vermutlich für Salona in Dalmatia (CIL 3, 1961: Di Syri) u. beim Militär im nördlichen England (CIL 7, 272. 758 [vgl. 750]. 759). — 4. Der griechisch-römische Kult. Der Kult verbreitete sich hauptsächlich vom 3. Jh. vC. bis zum 3. Jh. nC.; in Griechenland u. Ägypten sind vor allem Griechen seine Träger u. Förderer (mit Ausnahme von Delos). Hadad tritt außerhalb Syriens stark in den Hintergrund, auch in Delos, nachdem der Kult offiziell geworden war. Von einer Trias zeigen sich nur wenige Spuren, wenn auch im delischen Tempel ein (vermutlich semitischer) Asklepios in mehreren Weihinschriften genannt wird (Inscr. Dél. 2224. 2248. 2261). Hadad wurde dort wie auch bei Luc. mit Zeus identifiziert. In A. sah man bisweilen eine Hypostase der Aphrodite (Delos, Piräus u. Phistyon) oder Hera (Plut. Crass. 17, 6; Luc.); Plutarch setzt hinzu, daß manche sie betrachteten als ‚die Ursache u. Naturkraft, die allen Dingen Anfänge u. Samen aus dem Feuchten verleiht' (17, 7). In Phistyon teilte sie einen Tempel mit einer Μάτηρ Θεῶν u. einer Παρθένος, die vermutlich beide Lokalgottheiten waren; in Brundisium wurde sie mit Isis u. der Magna Mater, in Rom gelegentlich mit der letzteren verbunden. Im 3. Jh. nC. wird sie in Beroea Παρθένος genannt; PsEratosth. (catast. 9; vgl. J. Whatmough: ClassRev 34 [1920] 33/4) identifiziert sie mit dem Sternbild der Jungfrau, ebenso eine aus England stammende Inschrift des 3. Jh. (CIL 7, 759), die im Prinzip ein kurzes Glaubensbekenntnis in metrischer Form darstellt u. sowohl die Verbreitung der Astrologie wie auch den extremen Synkretismus der Periode bezeugt (vgl. A. D. Nock, Conversion [Oxford 1933] 136f). — Ein Ritualgesetz aus Delos erwähnt sexuelle Einschränkungen u. Diätvorschriften; doch kann das von manchen Autoren erwähnte berühmte Fischverbot in Delos kein absolutes gewesen sein (Inscr. Dél. 2530; Reinigungsvorschriften in Ägira: Paus. 7, 26, 7). — R. Pettazoni (La confessione dei peccati 2, 3 [Bologna 1936] 11/25) hat die Existenz einer Beichtpraxis im Kult der A. nachgewiesen. Über die wandernden Bettler, die Apuleius schildert, vgl. *Gallus. Das delische Heiligtum umfaßte eine lange, für Prozessionen bestimmte Terrasse u. Räume für Kultmahle; Prozessionen u. Kultmahle spielen ja in syrischen Kulten eine wichtige Rolle (H. Seyrig, Antiquités Syriennes 1 [Paris 1934] 109/12; 2 [1938] 111f; Cumont, Rel. 256 Anm. 52). Ferner gab es in Delos ein kleines Theater (vgl. den Theaterplatz im A.tempel in Dura: Excavations 3. Seas. [New Hav. 1932] 22/4; F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos [Paris 1926] 183/203) u. einen Teich für die hl. Fische. Phalli fand man in Delos (Inscr. Dél. 2243) u. Dura (CRAcInscr 1937, 204). — Mysterien werden zuerst, u. zw. kurz

vor Beginn der christl. Ära, für Thuria bezeugt (vgl. N. S. Valmin: Lund Arsberättelse 1928/9, 123/37). Nach Mnaseas (FGH 3, 155) aßen die Priester täglich Fisch (vgl. Dölger, Ichth. 2, 184/8); möglicherweise setzte man auch den Eingeweihten eine rituelle Fischmahlzeit vor. Ein Anhänger der syrischen Götter in Rom hieß δειπνοκρίτης (CIL 6, 36804; 14, 24), sein Epitaph (CIL 6, 32316) scheint diese rituellen Mahlzeiten mit der Hoffnung auf ein glückliches Jenseits zu verbinden. — Über die spätere Geschichte von Hierapolis ist wenig bekannt. Julian besuchte die Stadt i.J. 363 (Cumont, Études 16/29); Macrobs Beschreibung der Kultbilder zeigt, daß der Tempel noch am Ende des 4. Jh. bestand.

C. Beziehungen zum Christentum. Die Kirchenväter greifen nur selten den Kult der A. an (so Athenag. leg. 30; Clem. Al. protr. 2, 39, 8); Tert. führt A. in einer Liste obskurer Götter auf (nat. 2, 8: quanti sunt qui norint visu vel auditu Atargatim Syrorum usw.). Wir sahen ja, daß der Glanz des Kultes im 3. Jh. aufhörte. Tatsächlich liegt seine Hauptbedeutung für das Christentum darin, daß er als erster der syrischen Kulte in der griech.-röm. Welt beachtlichen Erfolg gewann; denn durch diese syrischen Kulte wurde die Kenntnis der *Astrologie u. der Aufstieg der *Sonnenreligion, die das Spätheidentum so stark beeinflußten, vermittelt (vgl. Cumont, Rel. 113/24). — Die christliche *Fischsymbolik scheint durch die Heilighaltung des Fisches im Kult der A. weitgehend mitbestimmt zu sein (vgl. Dölger 545/9; Cumont: PW 9, 847/50). Nach E. Lucius (Anfänge des Heiligenkults [1904] 521f) sollen besonders in Syrien die Befugnisse der heidnischen Göttinnen des Ackerbaus auf Maria übertragen worden sein; in diesem Zusammenhang ist wichtig, daß A. selbst manchmal Παρθένος genannt wurde. — H. Delehaye (Les Saints Stylites [Brux. 1923] 177/85) lehnt entschieden die Behauptung mehrerer Gelehrter ab, daß die Säulenheiligen im nördlichen Syrien u. ihre Gepflogenheiten etwas mit der bei Luc. 28/30 beschriebenen Sitte der Phalloibesteigung zu tun habe (*Styliten).

C. Clemen, Lukians Schrift über die syr. Göttin = AO 37, 3/4 (1938); Tempel u. Kult in Hierapolis: Pisciculi F. J. Dölger dargeboten (1939) 66/9. – F. Cumont, Rel. 95/124; Études Syriennes (Paris 1917) 16/71; Art. A.: PW 2, 1896; Art. Dea Syria: PW 4, 2236/43; Art. Ichthys: PW 9, 844/50. – Dölger, Ichth. 2, Register s. v. A. – R. Dussaud, Art. Hadad: PW 7, 2157/63; Art. Simea: PW 2. R. 3, 137/40. – O. Eissfeldt, Tempel u. Kulte syrischer Städte in hellenist.-röm. Zeit = AO 40 (1941). – A. J. Festugière et P. Fabre, Le monde gréco-romain 2 (1935) 146/56. – A. M. Harmon, The Goddesse of Surrye, Lucian 4 (Lond. 1925) 337/411. – P. Perdrizet, À propos d'Atargatis: Syria 12 (1931) 267/73. – S. Ronzevalle, La couronne (‚nemara' ?) d'Atargatis à Délos: MélBeyr 22 (1939) 107/21. – H. Stocks, Studien zu Lukians ‚De Syria Dea': Berytus 4 (1937) 1/40. – U. Wilcken, Zu den ‚Syr. Göttern': Festgabe Deißmann (1927) 1/19.

*F. R. Walton**.

Ateuchus s. Mistkäfer.

Athanasius. A. Leben. A., um 295 in Alexandrien geboren, wurde Anagnost u. 6 Jahre später Diakon. Als solcher war er 325 in Nicaea (apol. c. Arian. 6, 2 [2, 92, 4 O.]). Am 8. VI. 328 wird A. Metropolit von Alexandrien; die Gültigkeit der Wahl wurde später viel bestritten (apol. c. Ar. 6, 4 [2, 92, 17 O. Anm.]). Die erste Tat des neuen Bischofs war die Ablehnung der von Konstantin geforderten Rückkehr des Arius (Urk. 45; apol. c. Ar. 59, 4/60, 1; *Arianer). Der vorgefundene Streit mit den Melitianern dauert an; ihre Beschuldigungen entkräftet A. 331/2. Wegen seiner Weigerung, 334 in Caesarea zu erscheinen, wird er 335 in Tyrus abgesetzt, auch wegen der Ablehnung der Eusebianer als Richter u. der Ischyrasangelegenheit (apol. c. Ar. 71, 5 [2, 249, 11 O.]; die Darstellung des A. apol. 59ff). Eine Protestaktion der ägyptischen Kleriker setzt ein (apol. c. Ar. 73ff). Trotz der Festlegung des Kaisers Sept. 335 in Jerusalem, wo man den Arius feierlich einsetzte, bewirkt A. die Anberaumung einer neuen Synode. Inzwischen erreichen seine Gegner durch die Mitteilung, A. habe gedroht, die Getreidetransporte nach Rom zu verhindern, seine Verbannung nach Trier (apol. c. Ar. 87, 1f; daß alexandrinische Christen u. mit ihnen der Metropolit schon im 3. Jh. im Getreidehandel eine Rolle spielen, zeigt PAmh 1, 3 [Deißmann, LO 172/9]). Die Berührung des A. mit dem Westen wird von entscheidender Bedeutung für seine Machtpolitik; neben dem alexandrinischen Volk u. den Mönchen ist die Ausspielung des Westens gegen den Osten eine wichtige Waffe in den folgenden Kämpfen. — Einige Wochen nach dem Tode des Vaters schickt Konstantin II den A. zurück (apol. c. Ar. 87, 4/7), ebenso den mit A. durch den gleichen Gegensatz gegen die Eusebianer verbundenen Marcellus von Ancyra. A. zieht nach einer Werbereise durch Kleinasien Nov. 337 in Alexandrien ein, wo ihn 338 eine Synode rechtfertigt (apol. c. Ar. 3/19). Die Eusebianer haben indes in Antiochien den Pistus zum Bischof von Alexandrien gemacht, ersetzen ihn bald durch den Kappadokier Gregor. A. bleibt unter Tumulten

des Volkes bis Ostern 339 in Alexandrien, muß dann dem Statthalter Philagrius weichen, der Gregor einführt; Ende 339 ist er in Rom. — Im Westen arbeitet A. auf ein Schisma der Reichshälften hin, das 342 auf der von Julius längst geforderten, aber von dem im Winter 341/2 verstorbenen Eusebius bisher verhinderten Synode zu Serdica eintritt. Die abendländische Synode verlangt Aufnahme des A. u. seiner Freunde, zunächst ohne Erfolg, bis Konstans dieser Forderung Nachdruck gibt. So lädt Konstantius nach dem Tode Gregors (345) in 3 Briefen den A. zu sich (apol. c. Ar. 51). A. zieht nach Ehrungen in Antiochien u. Jerusalem Okt. 346 mit 2 Kaiserbriefen (apol. 541) in Alexandrien ein. Bis zur Ermordung des Konstans (Anfang 350) regiert A. unbestritten. Magnentius u. Konstantius umwerben A. (Lietzmann 3, 208f). Nach dem Siege des Konstantius wird A., den jetzt kein westlicher Kaiser schützt, verurteilt: 353 in Arles u. besonders 355 in Mailand, 356 wird Georg für Alexandrien ordiniert (Socr. h. e. 4, 8, 4), A. sucht ein Versteck auf. In Alexandrien tobt seit 355 der Kampf um die Kirchen. Der 357 inthronisierte Georg muß 358, als A. zur Gewalt übergeht, fliehen; er kehrt erst 361 zurück u. wird am 23. XII. ermordet; Konstantius ist inzwischen gestorben (über die charakterlose Politik der Regierung, die Georg gegen die heidn. Tempel wüten läßt, aber gleichzeitig Tempel schont, um heidn. Stimmen gegen A. zu sammeln, vgl. Geffcken, Ausg. 99f). — Am 21. II. 362 ist A. wieder in Alexandrien (Julian läßt alle Verbannten zurückkehren) u. hält bald eine Synode gegen die Beschlüsse der Orientalen von 342 ab. Die durch Regelung der antiochenischen Verhältnisse beabsichtigte Stärkung der eigenen Front scheitert an der Voreiligkeit des Lucifer von Calaris. Noch 2mal muß A. in die Verbannung, die er bei den Mönchen Ägyptens verbringt: 362/4 von Julian ausgewiesen, nochmals Okt. 365 unter Valens. Zu dem 364/5 regierenden Jovian stand er freundschaftlich. Seit 366 lebte A. unangefochten in Alexandrien. Der Vorbericht verzeichnet noch: 366 einen Aufruhr der Heiden, 367 Nachstellungen des Lucius, der mit knapper Not der Wut des Volkes entkam, 370 Einweihung der von A. gestifteten u. nach ihm benannten Kirche, endlich am 2. V. 373 den Tod des A.

B. Schriften. In Kampfschriften u. dogmatischen Traktaten überzeugte A. die Leser von dem Recht seiner Sache, die er mit zwingender Gewalt als in Übereinstimmung mit der Schrift stehend erweist. Jede politische Frage wird auf das theologische Geleise geführt: seine Gegner sind Ketzer, er der Verfechter des reinen Glaubens. Die Gegner lernen die Verbindung von Theologie u. Politik von ihm. Nie geht es dem A. um Formeln. ‚Seine Terminologie ist nie erschöpfend klar, die Sache stets dieselbe‘ (Loofs). — Die ein einheitliches Ganze bildenden Schriften Contra gentes u. De incarnatione verbi machen den Anfang; sie sind, in Parallele zu Eusebs De theophania, im Trierer Exil, etwa 336, geschrieben (E. Schwartz: SbM 1924, 6, 41_1). C. gent. zeigt die Nichtigkeit der heidnischen Kulte auf; die Verehrung der Gestirne, Elemente, Griechengötter, Bilder sowie die Menschenopfer werden ganz in der Art der Apologeten des 2. Jh. abgetan (J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten [1907] 312_1). De inc. zeigt in der klassischen Formulierung der Erlösungslehre der alten Kirche das eigentliche, im Soteriologischen liegende Interesse des A. gegenüber dem kosmologischen bei Euseb von Caesarea (u. Arius): die Menschwerdung war um der Liebe Gottes willen nötig, die die Menschen nicht in ihrer φθορά lassen, sondern zur ἀφθαρσία führen wollte. Der Logos brachte seinen Leib für die Menschen stellvertretend dem Vater dar. Die Inkarnation bringt die Erlösung (bei Eus. die rechte Gotteserkenntnis). — Auf die Probleme des arianischen Streites geht A. erst in den 3 Orationes contra Arianos, seinem weitschweifigen dogmatischen Hauptwerk, ein (vor 350): Die Vergottung des Menschen kann nur erfolgen, wenn der Logos, der einen Leib annahm, wirklich Gott war, ‚von Natur aus dem Vater‘ (or. 2, 70). Gott Vater u. Sohn haben ein u. dieselbe Usia. Über die Bestimmung der Verschiedenheit sagt A. nichts; ist doch die Drei-Hypostasen-Lehre von der ihm feindlichen Enkäniensynode 341 vorgeschlagen worden. Kurz zusammengefaßt sind diese Reden in der Epistola de decretis Nicaenae synodi (350/1), einer Verteidigung der Beschlüsse von Nicaea. Zur Betonung der Identität der Substanz dient A. jetzt das Wort ‚homousios‘. Damit greift er die Theologen um Acacius v. Caesarea an u. diskreditiert sie als Arianer (vgl. Opitz zu 13, 29). Ep. de decr. ist eine ausgesprochene Kampfschrift, deren Wirkung durch angehängte Urkunden verstärkt wird. Die Abneigung der Origenisten gegen das homousios, die in Dionysius v. Alexandrien († 265) einen Zeugen gefunden zu haben glaubten, ruft den Widerspruch des A. in der Epistola de sententia Dionysii hervor: die Stellung des Dionys ist durch den Gegensatz zu den Sabellianern bedingt ge-

wesen (s. Opitz zu 2, 48). Das erste der damals die Geschichte u. bis heute die Geschichtschreibung beeinflussenden Pamphlete ist der Rundbrief, den A. Mitte 339 zur Warnung vor Gregor u. Euseb v. Nikomedien an alle Bischöfe schrieb (ep. encycl.). Drei Apologien bringt das Jahr 357: die Apologia de fuga sua, im Kampf um Alexandrien verfaßt zu seiner Rechtfertigung; die große Apologia c. Arianos (von Opitz ‚Apologia secunda‘ genannt), die A. als auf 3 Synoden (Alexandrien 338, Rom 341, Serdica 342) rehabilitiert erweist u. die Wirkung wieder durch sorgfältig ausgewählte Urkunden verstärkt; die Apologia ad Constantium, die zur Überzeugung u. Gewinnung des Konstantius verfaßt ist. Diesen greift er 358, als er in Alexandrien das Volk mobilisiert, rücksichtslos an in der Historia Arianorum ad monachos; Hohn u. Haß gegen den Antichristen Konstantius führen ihm die Feder u. stacheln die Mönche auf gegen Gregor u. seine Freunde. Gleich nach dem Tode des Konstantius erscheint zur Vorbereitung der Synode v. 362 die Epistola de synodis; die Doppelsynode von 359 (Rimini, Seleucia) u. der Sieg des Acacius 360 sind die zugrunde liegenden Ereignisse. Aus dem ständigen Wechsel der Glaubenssätze der ‚Arianer‘ entwickelt A. die Bedeutung des nizänischen homousios als κατ' οὐσίαν ὅμοιος (ep. de syn. 38, 2). — Zu erwähnen sind außer den Festbriefen zur Ankündigung des Ostertermins (*Festankündigung B I) noch 4 Briefe an Serapion von Thmuis über die Homousie des Hl. Geistes (vor 362), ferner als Begleitschreiben zu Ep. ad Serap. 1 oder 2/3 die Ep. ad episcopos Aegypti et Libyae contra Arianos (Nov. 361; s. Opitz: ZNW 33 [1934] 143/5), und die Ep. ad Epictetum episcopum Corinthi (371), die von christologischen Streitfragen handelt, die vermutlich infolge der Wirksamkeit des Apollinarius entstanden waren. Von exegetischen Werken sind Fragmente der Psalmenauslegung erhalten, von asketischen nur wenig. — Eine der bedeutungsvollsten Schriften ist schließlich die Vita Antonii, bald nach dem Tode des großen Einsiedlers (356) geschrieben, an Mönche in der Fremde gerichtet, um ihnen dies Lebensbild als Beispiel der Askese vorzuhalten (PG 26, 837B). A. bedient sich hier der Kunstform des antiken Bios (*Biographie). Er soll eine uns verlorene Vita des Pythagoras benutzt haben (Reitzenstein 16); auch die ‚Charakterzeichnung des Helden u. die Gestaltung des Mönchsideals‘ ist nach Reitzenstein (31) aus dem Pythagoreismus herzuleiten; ‚A. hat dieses philosophische Lebensbild ins Christliche übertragen‘ (ebd. 33). Nach Holl führt der Weg vom griechischen Weisen, dem Poseidonios religiöse Züge verlieh, über den Apollonius des Philostratos, aber auch über Quis dives salvetur des Clem. Alex. zu dieser Vita. Nach S. Cavallin wäre A. abhängig vom enkomiastischen Agesilaos-Bios des Xenophon. Daneben kommen vor allem in der Betonung des Dämonenkampfes derbe Volksvorstellungen stark zur Geltung. Die kräftige Individualität des A. brachte es fertig, alles dies zu völliger, auch durch den Erfolg erwiesener Einheit zu verbinden: antike Kunstform, philosophisches Idealbild des weltabgeschiedenen Weisen, volkstümliche Gedanken in einem allen Vorbildern gegenüber neuen christlichen Element, das in der Ableitung solchen Lebens aus dem Gehorsam gegen Christi Gebot u. im ständigen Hinweis auf das Wirken Gottes hervortritt. So wurde die Vita Antonii Vorbild der griech. u. lat. Hagiographie. Harnack (TU 39, 3, 81) betrachtet als verhängnisvolle Folge der Schrift: ‚Sie trägt die Hauptschuld an dem Einzug der Dämonen, Mirakel u. alles Spukes in die Kirche.‘ Ihre historische Bedeutung ist eine 4fache: 1. A. erzog die Mönche (die Rede über den rechten Mönch [c. 16/43] gibt natürlich seine eigene Meinung wieder). 2. Er bestimmte sie zur Stellungnahme gegen die Arianer; denn ihr ‚Vater‘ Antonius schied sich von diesen (68f). 3. Er gewann sie für die Kirche, im besonderen für das alexandrinische Patriarchat (Ant. ehrt den Klerus: 67); die Geschichte des 4./5. Jhs. zeigt, mit welchem Erfolg. 4. Durch die bald erfolgende Übersetzung ins Lateinische durch Euagrius (Hiero. vir. ill. 125) stritt die Vita auch im Westen für Mönchtum u. Verfasser.

C. Bedeutung. I. In der Zeit der beginnenden Reichskirche, des totalen Ineinanderfließens von Antike u. Christentum, hat A. die völlige Hellenisierung u. Verweltlichung des Christentums abgewehrt, natürlich in zeitgebundener Form, d. h. unter Voraussetzung der ihrerseits von der antiken Philosophie beeinflußten Theologie der Apologeten u. des Origenes (besonders der Logoslehre; vgl. Harnack, DG 2^4, 26f). Dies ist der Erfolg von De incarn. Die Theopoiesis steht über der Gotteserkenntnis. — II. A. gilt als Hort der Orthodoxie, sein Kampf als Streiten für Nicaea u. homousios. Doch ist das eben die Folge der Verbindung von Politik u. Theologie bei ihm. Tatsächlich hat er durch seine lange Ablehnung der Hypostasenlehre die Einigung hinausgeschoben. Er hat seinen Gegnern gleichfalls die Verbindung von Theologie u. Politik aufgezwungen. Sein Gegensatz zu jeglichem

Inferiorismus, der es ihm erlaubte, eine Zeitlang auf der Seite Marcells zu stehen, bestimmt seine Stellung zum homousios, doch zeigt sie andererseits Ansätze, die dem späteren Monophysitismus den Weg ebnen (vgl. Lietzmann 3, 252). — III. Die Sicherung der Zentralgewalt des alexandrinischen Patriarchats über Ägypten, Libyen u. Pentapolis ist ständig der Hintergrund aller Kämpfe des A. Seine Mittel waren das Mönchtum, die Mission (auf seine Veranlassung führte Frumentius die Missionierung des aksumitischen Reiches durch; Rufin 10, 9f), seine Schriften, ein großer politischer Apparat u. ein geschicktes Ausnutzen aller Situationen (zB. der kritischen Lage des Konstantius 350; s. Opitz zu 2, 291, 22). Als eine Art Gegenkaiser nahm er den Typ der großen römischen Päpste vorweg, der erste der eigenwilligen ägyptischen Patriarchen, die Ägypten zum Schluß aus dem Reichsverband lösten. — IV. Seine Apologien u. besonders die V. Antonii schaffen neue Literaturformen. Zugleich bringt die Vita eine gewaltige Stärkung des asketischen Ideals u. seine Verwurzelung in der Kirche. — V. Daß die Persönlichkeit des A. auf die Zeitgenossen einen außerordentlich starken Eindruck gemacht hat, beweist nichts so sehr wie der Umstand, daß er schon zu Lebzeiten als Kenner der geheimen Zusammenhänge der Welt galt (Amm. Marc. 15, 7, 8: nach Meinung mancher war A. wohl vertraut mit der Bedeutung der fatidicae sortes u. der augurales alites). Noch eine griech. Hs. des 18. Jh. schreibt A. eine Beschwörungsformel gegen den Dämon Phonos zu (A. Delatte, Anecdota Atheniensia [Liége-Par. 1927] 234, 24).

Bardenhewer 3, 44/79. – H. J. Bell, Jews and Christians in Egypt (Lond. 1924). – S. Cavallin, Literarhistorische u. textkritische Studien zur Vita Caesarii Arelatensis (Lund 1934). – K. F. Hagel, Kirche u. Kaisertum in Lehre u. Leben des Ath. Diss. Tubing. (1933). – K. Holl, Die schriftstellerische Form des griech. Heiligenlebens: Gesammelte Aufsätze 2 (1928) 249/69. – A. Jülicher, Art. A.: PW 2, 1935/8. – L. Th. Lefort, St. Athanase écrivain copte: Muséon 46 (1933) 1/33; A., Ambroise et Chenoute: ebd. 48 (1935) 55/73. – Lietzmann, Gesch. 3, s. Register. – J. List, Das Antoniusleben des hl. A. (1930). – F. Loofs, Art. A.: Herzog-H. 2, 194/205. – H. G. Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des A. (1935). – R. Reitzenstein, Des A. Werk über das Leben des Antonius. Ein philosoph. Beitr. z. Gesch. des Mönchtums = SbH 1914, 8. – E. Schwartz, Zur Gesch. des A.: NGGött 1904, 333/401. 518/47; 1905, 164/87. 557/99; 1908, 305/74; 1911, 367/426. 469/522; Zur KG des 4. Jh.: ZNW 34 (1935) 129/213. – Urkunden zur Geschichte des arian. Streites ed. H. G. Opitz = Athanasius Werke 3, 1 (1934 ff). – Vorbericht zu den Osterfestbriefen, ed. W. Cureton (Lond. 1848). *G. Gentz†.*

Atheismus.

A. Nichtchristlich. Den Griechen erschien die Natur (φύσις) u. das Weltall, in dem sie eine Ordnung (κόσμος) erkannten, immer als etwas Göttliches (θεῖον), gleichviel wie man es sich zustandegekommen u. eingerichtet dachte. Ihr erster Philosoph, Thales, erklärte, ‚die Welt sei voll von Göttern', u. schrieb unter Hinweis auf die Anziehungskraft des Magnets u. des Bernsteins sogar den Steinen ‚Seele' zu (Diog. L. 1, 24. 27). Selbst Materialisten wie Demokrit u. Epikur hielten an der Götterverehrung fest. Diese Denkweise eines Volkes, dem ‚alles eines Gottes Spur wies', war kein günstiger Boden für den Atheismus, u. so ist denn auch die Zahl der erklärten Atheisten auffallend klein. Sozusagen als die klassischen Beispiele dieser Richtung werden genannt: Diagoras v. Melos, Kritias u. Theodoros v. Kyrene (Sext. Emp. hyp. Pyrrh. 3, 218); neben ihnen erscheinen gelegentlich noch Protagoras, Prodikos u. *Euhemeros (Sext. Emp. adv. math. 9, 51ff; Cic. nat. d. 1, 1, 2; 23, 63. 42, 117f); die beiden Sophisten nicht mit Recht (*Asebieprozesse, *Aufklärung).

I. Diagoras v. Melos, von dem einige religiöse Verse erhalten sind (frg. 1/3 [2, 126f Diehl]), der aber durch ein ihm widerfahrenes Unrecht, für das er keine Genugtuung erhielt, zum Atheisten geworden sein soll (Sext. Emp. adv. math. 9, 53), wird von Aristoph. (nub. 830) ‚der melische Sokrates' genannt u. wurde wegen Verspottung der Mysterien (ran. 320) geächtet (av. 1070ff). Von ihm wird erzählt, er habe ein hölzernes Bild des Herakles ins Feuer geworfen, damit er ihm als 13. Athlos sein Frühstück koche (Schol. z. nub. 830). Die Weihgeschenke geretteter Schiffbrüchiger an die Kabiren in Samothrake verhöhnte er mit der Bemerkung, es wären deren noch viel mehr, wenn auch die untergegangenen solche gestiftet hätten (Diog. L. 6, 59). Als er auf einer Seefahrt in einen Sturm kam u. die Schiffsleute ihn als die Ursache des Götterzorns bezeichneten, deutete er auf andere ebenfalls in Seenot befindliche Schiffe u. fragte, ob sie glaubten, daß auch auf diesen Diagoras fahre (Cic. nat. deor. 3, 37, 89; vgl. Jon. 1, 7ff; Act. 28, 4ff). Von diesen Anekdoten richtet sich die erste gegen die Bilderverehrung, die zweite gegen die Macht u. Hilfsbereitschaft, die dritte gegen die Strafgerechtigkeit der Götter. Alle drei bestrei-

ten mit unerbittlicher Logik Eingriffe der Götter in den Naturverlauf. Wahrscheinlich war auch die Schrift des Diagoras, von der wir nur den Titel Ἀποπυργίζοντες (sc. λόγοι: Suidas s. v.) oder Φεύγιοι Λόγοι (Tat. or. ad Gr. 27) kennen, ähnlichen Inhalts. Die ‚Entfestigenden Reden' griffen vermutlich den Götterglauben an, den man mit der weisen, Glück u. Unglück auf Gute u. Böse gerecht verteilenden Weltregierung der Götter zu ‚befestigen' suchte (Eurip. Bell. frg. 286, 15: ⟨αἱ δ' εὐπραξίαι⟩ τὰ θεῖα πυργοῦσιν αἱ κακαί τε συμφοραί; Aristoph. nub. 1025: καλλίπυργος σοφία). An diesen negativen Teil schloß sich vielleicht ein positiver, der die Entstehung der Religion aus der Erfindung eines klugen Herrschers zur Unterstutzung der Regierung erklärte, wobei wohl (aus Vorsicht: PsLys. 6, 17) mit fremdländischen Kulten als Beispielen operiert wurde (Φρύγιοι Λόγοι).

II. Kritias. Aus den Schriften des Diagoras muß Kritias v. Athen, der Verwandte Platons u. bekannte Oligarch, der 403 vC. im Kampf gegen Thrasybul fiel, die Lehre über den Ursprung der Religion geschöpft haben, die er in dem zu seiner tragischen Tetralogie gehörigen Satyrspiel ‚Sisyphos' (frg. 25 Diels) diesen Fürsten der Spitzbuben vortragen ließ. Danach lebten die Menschen zuerst in tierischer Roheit u. es herrschte das Recht der Stärke. Als man dann Strafe androhende Gesetze aufstellte, wurde dadurch das Verbrechen nicht beseitigt, sondern es verkroch sich nur in die Dunkelheit. Deshalb ‚erfand' ein kluger Mann die Religion u. lehrte, im Himmel, von wo Blitz u. Donner, aber auch Sonnenschein u. Regen komme, wohne eine allwissende Gottheit, die alles, auch die geheimen bösen Gedanken u. Handlungen, kenne u. bestrafe. Erst jetzt trat an Stelle der Gesetzlosigkeit ein gesetzlich geregeltes Leben der Menschen. In dieser Lehre ist die psychologische Erklärung der Religion, die Prodikos u. Demokrit aufstellten (*Aufklärung), verknüpft u. mit der Erfindungstheorie verbunden. Sie stellt die radikalste Richtung antiker Religionsphilosophie dar.

III. Theodoros v. Kyrene, ein Anhänger des Aristippischen Hedonismus, wird von Cicero (nat. deor. 1, 1, 2) gleichfalls zu den vorbehaltlosen Atheisten gerechnet, was Sext. Emp. (hyp. Pyrrh. 3, 218) u. Diog. L. 2, 97 (παντάπασιν ἀναιρῶν τὰς περὶ θεῶν δόξας) bestätigen. Er schrieb eine Schrift Περὶ θεῶν (Sext. Emp. adv. math. 9, 55), die wohl an Protagoras anknüpfte, aber dessen Agnostizismus weit hinter sich ließ. Das Buch soll nicht unbedeutend gewesen sein u. eine Hauptquelle Epikurs gebildet haben (Diog. L. 2, 97). Vor einer Asebieklage schützte ihn nur der Einfluß des Demetrios v. Phaleron.

IV. Stilpon. Sein Zeit- und Gesinnungsgenosse, der Megariker Stilpon, ein ebenso entschiedener Atheist, wurde wegen Verspottung des Athenekults aus Athen verwiesen (Diog. L. 2, 116ff).

V. Laien. Daß der Atheismus unter den Laien schon im Laufe des 5. u. um die Wende des 5./4. Jh. ziemlich weite Kreise zog, beweist nicht nur ein Bruchstück aus einer verlorenen Rede des Lysias (frg. 53), wonach der berüchtigte Dichter Kinesias mit einer Anzahl von Freunden eine Art Klub der Gottlosen (κακοδαιμονισταί) bildete, der sich monatlich versammelte, um ‚die Götter u. unsere Bräuche zu verlachen', sondern auch Platons Schilderung der Wirkungen der Sophistik (leg. 10, 888 D ff), dem Atheismus u. Unsittlichkeit unzertrennlich erschienen (polit. 309 A) u. der daher in seinem letzten Staatsentwurf auf unbelehrbaren Atheismus die Todesstrafe setzte (leg. 10, 907 D ff).

VI. Atheismus im weiteren Sinne. Neben dem Begriff des radikalen Atheismus treffen wir aber auch noch einen weiteren, wonach als ἄθεος gilt, wer nicht an persönliche, individuell gestaltete Götter glaubt. Unter diesen weiteren Begriff des ἄθεος würden so ziemlich alle Philosophen fallen, wenn sie sich nicht vielfach, wie besonders die Stoiker, durch allegorische Umdeutung der Volksgötter (*Aufklärung) eine Brucke von ihrer Metaphysik zum Volksglauben schlagen würden, die um so tragfähiger war, wenn sie noch, wie die Stoa, den Begriff der Vorsehung (πρόνοια) auch in ihrer Philosophie festhielten. Weil sie diesen verwarfen, verfielen die Epikureer, obwohl sie die Existenz von Göttern nicht in Zweifel zogen, viel leichter dem Verdacht des Atheismus (Sext. Emp. adv. math. 9, 58; Luc. Alex. 25). Epikur selbst freilich hatte die Kühnheit, den Stiel umzukehren, u. erklärte für ‚ἀσεβής nicht den, der die Götter der Menge beseitigt, sondern den, der die Vorstellungen der Menge den Göttern zuschreibt' (Diog. L. 10, 123).

VII. Primitive Völker. In diesem weiteren Sinn gebrauchte man ἄθεος auch von primitiven Völkern, die scheinbar noch keine, jedenfalls noch keine persönlichen, menschenähnlichen Götter verehrten, wie zB. die Thoer an der Grenze von Thrakien (Porphyr. abst. 2, 7f nach Theophrast), die Kallaiker in Spanien (Strab. 3 p. 164) oder die Serer in Ostasien, die nomadischen Libyer u. die Skythen (Orig. c. Cels. 7, 62). Andere Völ-

ker werden von Porphyr. (aO.) als κακόθεοι bezeichnet, weil sie den Göttern eine schlimme Natur zutrauen u. meinen, sie hätten Freude an blutigen Opfern, ja an Menschenopfern. Besser, meint auch Plutarch (superst. 12 p. 171 C), wäre der von Diagoras u. Kritias vertretene Atheismus als ein mit Menschenopfern verbundener Kult, wie er sich bei den Galatern, Skythen u. Karthagern (vgl. Porph. abst. 2, 27. 56) finde. Die Erwähnung der Karthager bei Plutarch u. Porphyr. legt den Gedanken nahe, daß hier die Schrift des Akademikers Kleitomachos, der aus Karthago stammte u. eigentlich Hasdrubal hieß, περὶ ἀθεότητος zugrunde liegt (Theophil. ad Autol. 3, 7), die auch Cicero u. Sext. Emp. benützten. Er scheint darin, vielleicht angeregt durch den Molochkult seiner Vaterstadt, die ἀθεότης von einzelnen u. von Völkern behandelt zu haben.

VIII. Juden. Eine besondere Stellung nehmen die Juden ein. Ihre Religion galt als ‚erlaubt' (religio licita), obwohl sie die Teilnahme am Staatskult (Verehrung der Götter u. des Kaisers) verweigerten. Ihr monotheistischer u. bildloser Kult galt Männern wie Theophrast (Porphyr. abst. 2, 26), Klearch v. Soloi (Joseph. c. Ap. 1, 176), Megasthenes (Ind. frg. 41 [FGH 2, 437]), Strabo (16, 35ff) als eine fortgeschrittene philosophische Religion, während ihre Gegner wie der Redner Apollonius Molo (Jos. c. Ap. 2, 148) sie als ἄθεοι oder wie Seneca (bei Aug. civ. D. 6, 10f) u. Tacitus (hist. 5, 3ff) als ein verruchtes u. gottverhaßtes Volk bezeichneten (vgl. auch Plin. n. h. 13, 46; Harnack, Atheismus 3; Lietzmann 1², 78).

B Christlich. I. Heidnischer Vorwurf. Wie die Juden, so wurden auch die aus ihnen hervorgegangenen Christen von den Griechen u. Römern als ἄθεοι bezeichnet (lat. atheus: Min. Fel. 8, 2; Lact. epit. 63; ira D. 9; Arnob. 1, 29; 3, 28; 5, 30; 6, 27). Der Grund dafür lag in der Verwerfung der Götterbilder u. in der Verweigerung der Teilnahme an der Verehrung der Staatsgötter einschließlich des Kaiserkults (Plin. ep. 10, 96f; Apc. 20, 4). Celsus (Orig. c. C. 7, 62) stellt sie daher auf eine Stufe mit atheistischen primitiven Völkern, während Lukian (Alex. 25. 38) sie mit den Epikureern unter die Atheisten einreiht u. Julian (c. christ. 164, 16f Neumann) ihnen vorwirft, sie hätten den Atheismus von den Juden übernommen. Die breite Masse, wie übrigens auch Porphyrios (fr. 80 Harnack), machte sie für allerlei allgemeines Unheil verantwortlich u. rief im Amphitheater dem leitenden Beamten zu: αἶρε τοὺς ἀθέους (Mart. Polyc. 3). Da sie keine geschlossene Nation, wie die Juden wenigstens ursprünglich, waren, genossen sie nicht das Recht der religio licita, sondern machten sich durch ihr Verhalten straffällig u. des crimen laesae religionis Romanae schuldig nach dem in den Act. procons. Cypr. 1, 1 überlieferten Gesetz: eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas caerimonias recognoscere (Harnack, Atheism. 8ff. 10, 2). Der erste bekannte Fall einer Verurteilung ist die Hinrichtung des Flavius Clemens u. die Verbannung seiner Gattin Flavia Domitilla ‚wegen A.' unter Domitian (Dio Cass. epit. 67, 14; Lietzmann, Gesch. 2, 158).

II. Gegenwehr der christl. Apologeten. Die Apologeten weisen den Vorwurf der ἀθεότης zurück (Aristides 4; Athenag. 3. 4. 5. 10; Min. Fel. 8, 2. 15ff; Clem. Al. strom 7, 1, 1. 4). Nur Justin (apol. 1, 6) bestreitet zwar (wie Sokrates bei Plat. apol. 26 C) den Atheismus im absoluten Sinn, gibt ihn aber zu, wenn man dabei die offiziellen Götter im Auge habe: ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι (vgl. 6. 13). Tertullian (apol. 24) sucht durch ein advokatisches Räsonnement (die Staatsgötter seien gar keine Götter, sondern Dämonen, ihre Verehrung also keine Religion) den Vorwurf zu entkräften. Im NT nimmt vielleicht Eph. 2, 12, die einzige telle, in der das Wort ἄθεος erscheint, auf den Vorwurf Bezug, indem sie ihn gegen den Polytheismus wendet, wie es auch im Mart. Polyc. 9, 2 geschieht (Harnack, Atheism. 4, 4). Im Gesetz der Kaiser Gratian, Valentinian u. Theodosius vom Jahr 380 wurde schließlich alles, was sich außerhalb der römisch-katholischen Kirche befand, auch die Häretiker, unter den Begriff des sacrilegium (= ἀθεότης) befaßt (Theod. cod. 16, 2, 25 [843 Mommsen]; Harnack aO. 15f).

P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs (1904) 113ff. – A. B. Drachmann, Atheism in pagan antiquity (Gyldendal 1922). – J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten (1907). – A. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den 3 ersten Jahrhunderten = TU 28 (1905); Sokrates u. die alte Kirche (1901). – J. Lortz, Tertullian als Apologet 1/2 (1927/8). – W. Nestle, Die Juden in der griech.-röm. Welt: Aus Unterricht u. Forschung (1935) 165ff; Vom Mythos zum Logos (1940). – H. Usener, Götternamen (1896) 277f. – J. P. Waltzing, Le Codex Fuldensis de Tertullien (Liége-Par. 1914/7) 295/311. – Zeller, 1⁶, 1194, 2. 1332. 1329, 2; 2⁵, 376, 3. 272ff.

Wilh. Nestle.

Athena.

A. Nichtchristlich. I. Name. Der Name der Göttin 'Ἀθάνα ('Ἀθήνη, erweitert 'Ἀθαναία, 'Ἀθηναίη, 'Ἀθηναία, 'Ἀθηνᾶ) wird jetzt allgemein fur vorgriechisch angesehen, ebenso wie der Stadtname 'Ἀθῆναι. Welcher von beiden primär ist, ist daher schwer zu entscheiden; für die Göttin sprechen sich aus Usener (Götternamen 232), Kretschmer (Glotta 27 [1939] 144), Wilamowitz (Gl. 1, 236_2), Nilsson (aO. 420); die Ansicht von E. Meyer (Gesch. 2, § 73), daß A. ,die Athenerin' sei, wird noch von C. Blinkenberg (Danske Vidensk. Selsk. Medd. 9, 2 [1924] 29) vertreten.

II. Vorgeschichte. Da der Name ins Vorgriechische weist, hat man versucht, Kult u. Gestalt der Göttin in der kretisch-mykenischen Kultur wiederzufinden. — a. Nilsson (405/6) geht davon aus, daß in Mykenai der Tempel der A. über dem mykenischen Megaron errichtet ist u. auch in Athen die bedeutendsten Reste mykenischer Mauern unter dem von Dörpfeld entdeckten alten Tempel zwischen Parthenon u. Erechtheion gefunden wurden. Er denkt an die Göttin, deren Kult in den Hauskapellen der kretischen Paläste durch den fürstlichen Hausherrn selbst besorgt wurde (ein ähnliches Heiligtum auf griech. Festland: Nilsson XX/XXII) u. vermutet, daß aus ihr die griech. Burg- u. Stadtgöttin entstanden sei, indem an der Stelle der Palastkapelle ein öffentliches Heiligtum errichtet worden sei. Eine Andeutung der alten Verhältnisse findet er Od. 7, 81, wo A. nach Athen in das ,feste Haus' des Erechtheus heimkehrt, während an der jüngeren Stelle des Schiffskatalogs Il. 2, 547 der Palast zum Tempel, Erechtheus zum Gast der Göttin geworden ist. Auch in dem besonderen Verhältnis, in dem A. zu einzelnen Helden u. Geschlechtern steht (s. IV), sieht Nilsson (430) einen Reflex ihres ursprünglichen Wesens als fürstlicher Hausgottheit. Gemeinsame Wesenszüge der A. u. jener kretischen Göttin findet er in der Erscheinung in Vogelgestalt u. in der Verbindung mit der Schlange (Vögel als Erscheinungsform kretisch-mykenischer Gottheiten: Nilsson 285/94; A. als Vogel Il. 7, 58; Od. 3, 371; 22, 239 [Geier, Seeadler, Schwalbe]; A. Αἴθυια bei Megara, 'Ἀηδών in Pamphylien; auf eine Krähe weist der mit dem Kult der A. Itonia verknüpfte Stadtname Koroneia; in Attika ist die Eule der Vogel der A., doch vgl. auch das homerische γλαυκῶπις; in der Eule, die vor der Schlacht bei Salamis durch die Flotte flog [Plut. Themist. 12; Aristoph. vesp. 1086], sah man wohl die Göttin selbst. Eine Schlange ist Begleiterin der Göttin nicht nur auf attischen Denkmälern wie der Parthenos des Phidias; eine hl. Schlange wurde auf der Burg gehalten: Herod. 8, 41; Aristoph. Lys. 758; Phylarch: FGH 81 F 72; archäol. Material u. Lit. bei Nilsson 422/8). Eine Schwierigkeit für diese Ableitung liegt darin, daß das kriegerische Wesen der A. der kretischen Göttin fehlt; Nilsson nimmt an, daß es ihr aus den Bedürfnissen der kriegerischen Herren auf den festländischen Burgen zugewachsen sei. — b. Unter dieser Voraussetzung läßt Nilsson auch die Göttin, die durch den mächtigen 8förmigen mykenischen Schild, über den nur Kopf u. Gliedmaßen hinausragen, dargestellt wird, als Vorläuferin der A. gelten. Sie findet sich auf einer bemalten Stucktafel aus Mykene u. wohl auch auf einem Goldring von ebendort, hier außer dem Schild auch den Speer führend (Rodenwaldt: AM 37 [1912] 129). Dagegen lehnt Nilsson die weitergehende Theorie ab, wonach ursprünglich der Schild selbst als ein Gegenstand mit selbständiger apotropäischer Kraft verehrt wurde u. daraus in allmählicher Personifizierung die Göttin erwachsen sei (C. Blinkenberg: Aarbøger for Nordisk Oldkynnighet 3, 10 [1920] 315/9). Diesen Weg geht dagegen Wilamowitz (Sb. 951; Gl. 1, 123); er verweist auf den Schild, der als der des Diomedes zu Argos in der Prozession getragen wurde, mit der das Palladion zum Bad im Inachos geführt wurde (Callim. hymn. 5, 35), u. auf das römische Ancile (vgl. ferner den Schild als Preis bei den Panathenäen [Aristot. pol. Ath. 60, 3], Schilde als Weihgeschenke: Maxim. Tyr. 10, 1, 2; JbInst 12 [1897] 4/8; Lindische Tempelchronik C 97; Lehmann-Hartleben: ARW 24 [1926] 21/25; Schildkult in nachmykenischer Zeit scheint eine Dipylonvase zu zeigen [AnnBrSchAth 12, 1905/6, 82]). Aber auch gegen die Annahme eines Zusammenhangs mit der kretischen Palastgöttin verhält sich Wilamowitz in seinem letzten Werk nicht mehr unbedingt ablehnend; die beiden ursprünglich selbständigen Vorstellungen sind in dem entwickelten Bilde der Göttin verschmolzen. — c. Doch noch ein weiteres Element ist auszusondern. Die Göttin heißt nicht nur A., sondern auch Παλλάς, ein Name, der für uns zwar nur in der Dichtung (erst spät IG 2, 1, 469, 10), u. zw. bei Homer u. Hesiod nur in Verbindung mit 'Ἀθήνη od. 'Ἀθηναίη vorkommt, dessen kultische Geltung u. ursprüngliche Selbständigkeit sich aber aus der Ableitung Παλλάδιον ergibt (vgl. über deren Bedeutung W. Petersen, Greek Diminutivs in -ιον [1910] 108). Mit Παλλάς hängt offenbar Παλλήνη zusammen, ein attischer Gau, wo ein alter u. selbständiger Kult der A. bestand u. der ebenso

wie der gleichnamige Zipfel der Chalkidike als Schauplatz der Gigantomachie galt, an der A. hervorragenden Anteil hat. Davon werden wir aber auch Πελλήνη in Achaia nicht trennen, wo ebenfalls ein bedeutendes A.heiligtum war (Kultbild von Phidias), von dessen Göttin eine Wunderwirkung, wie sie für Palladien charakteristisch ist, in rationalisierter Form von Polyaen 8, 59 berichtet wird (anders Plut. Arat 32); endlich wurde auch zu Pella in Mazedonien eine Göttin Ἀλκίς verehrt, die Liv. 42, 51 mit A. gleichsetzt. Den Namen Pella leitet Ulpian zu Demosth. 19, 155 von einem nach seiner Angabe mazedonischen Wort πέλλα ‚Stein' (vgl. Hesych s. v.) ab. Damit geraten wir in eine Wortsippe, die H. Güntert, Labyrinth (1932) 24_1. 25, u. F. Muller: Mededeel. Akad. Amsterdam, Afd. Letterk. 74, 7 (1932) 9/12 zusammengestellt haben. Güntert schafft die Verbindung zwischen dem Begriff ‚Stein' u. der Göttin durch die Annahme, Παλλάς u. Παλλάδιον habe ursprünglich ‚Tonpüppchen, Steinidol' bedeutet; aber die ältesten Palladien waren gerade aus Holz. Man glaubte sie vom Himmel gefallen (Pherecyd.: FGH 3 F 179); ja in der Gigantenschlacht soll es Palladien geregnet haben (Phylarch: FGH 81 F 47). Das führt auf ‚Donnersteine', Steine, von denen man nach Analogie der Meteoriten glaubte, sie seien als der körperlich gedachte Blitz aus dem Himmel niedergefallen (vgl. Gruppe 1203). In Ächtung der natursymbolischen Mythendeutung dürfen wir nicht so weit gehen, daß wir in der Göttin, die aus dem gespaltenen Haupte des Himmelsgottes in strahlender Rustung ‚mit überlangem Schrei' (Pind. Ol. 7, 37) hervorspringt, den Blitz verkennen (A. blitzeschleudernd auf makedon., syrakus., att. Münzen: Preller-Rob. 191. 215; vgl. Aesch. Eum. 827; Eurip. Troad. 80; Verg. Aen. 1, 42). Der Donnerstein ist Träger apotropäischer Kräfte. Insbesondere heilt er Wahnsinn (C. Blinkenberg, The thunderweapon [Cambridge 1911] 33); vgl. den λίθος σωφρονιστήρ, mit dem A. den rasenden Herakles zur Besinnung bringt (Paus. 9, 11, 2; Eurip. Her. 1004). Als an die Stelle solcher Steine das künstlich geschaffene Bild der Schutzgottheit trat, konnte es sie nur dadurch verdrängen, daß man von ihm den gleichen himmlischen Ursprung behauptete. Wenn der Name Παλλάς (jetzt meist als ‚Jungfrau' verstanden: Boisacq s. v.; Wilamowitz, Gl. 1, 236; Kern, Rel. 1, 130) auf diese Vorstellung zurückgeht, so ließe sich auch die sonst rätselhafte (Wilamowitz aO.) Gestalt eines männlichen Πάλλας erklären. Er, der bald als A.s Vater, bald als von ihr überwundener Gigant erscheint, würde eine ältere männliche Verkörperung derselben Vorstellung sein (vgl. III b, c, d).

III. Mythen. a. Der Geburtsmythos (vgl. II c) ist in seiner ältesten Überlieferung Hesiod theog. 886/900, 924/6 durch Interpolation entstellt (Dümmler § 44; Wilamowitz, Sb. 957f). Echt sind nur die Verse 924/6, welche, ebenso wie der homer. Hymnus auf A., die mutterlose Geburt ‚aus dem Haupte' bezeugen. Diese setzt schon die Ilias voraus, wenn Ares 5, 875. 880 die übergroße Nachsicht des Vaters mit dem ‚tollen Mädchen' darauf zurückführt, daß er selbst sie geboren habe; von dem Vorgang der Geburt meidet Homer zu sprechen, weil er zu seiner Vermenschlichung der Götter nicht paßt. Aus derselben Rücksicht erklärt sich wohl auch der vage Ausdruck Pindars (Ol. 7, 36): πατέρος κορυφὰν κατ' ἄκραν ἀνορούσαισα. Im Apollonhymnus 309 (γείνατ' Ἀθήνην ἐν κορυφῇ) und in der von Chrysipp (Arnim 2, 908) zitierten Theogonie-Interpolation (ἔτικτε . . πὰρ κορυφήν) mag theologische Umdeutung zugrunde liegen wie in den späteren Faseleien von einer Mutter Κορύφη (Cic. nat. deor. 3, 59); zu der Verschlingung der Metis (ἑὴν ἐγκάτθετο νηδύν) paßt die Geburt aus dem Kopfe ja auch nicht recht. Aber ein Aufsteigen aus dem Gipfel des Götterbergs als ursprünglichen Sinn der Geburtssage anzusetzen (so Th. Bergk, Kl. phil. Schriften 2 [1886] 635/65; Wilamowitz, Sb. 956f; Kern, Rel. 1, 180), ist in der Überlieferung nicht begründet. — b. Die abwehrende u. schreckende Wirkung, die man von A. erwartete, fand ihren Ausdruck in einer dämonischen Fratze, die man an den Palladien anbrachte, wie sie uns auch selbständig als Träger apotropäischer Kraft an Schilden, Gebäuden, Gefäßen entgegentritt. Sie wurde als das Haupt der Γοργώ bezeichnet, der Personifikation des furchtbaren, lähmenden Blickes. Nach der einfacheren attischen Sage hat A. die Gorgo, ein erdgeborenes Ungeheuer, im Gigantenkampf erlegt (Eurip. Ion 987/97). In der argivischen Sage von der Gorgo (hier sind es 3 Schwestern) Medusa, der Perseus mit A.s Beistand das Haupt abschlägt, ist dieser Mythos vielleicht kontaminiert mit einem ursprünglich selbständigen von Perseus u. der Medusa, deren Name auf andere Zusammenhänge weist (vgl. Dümmler § 30; Wilamowitz, Gl. 1, 275f). Ohne Zweifel ist Gorgo nicht erst als das Opfer A.s erdacht, sondern wurde einst lebend geglaubt als eine rohere Verkörperung derselben Kräfte, die man später der A. zuschrieb. Die Vermutung, daß sich in der Sage von ihrer Tötung durch A. die Subordina-

tion dieser Vorstellung unter die Gestalt der umfassenderen und entwickeltern Gottheit spiegelt (vgl. A.s Beinamen γοργῶπις u. Fr. A. Voigt, Beiträge zur Mythol. des Ares u. d. A. [1881] 270/86), gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch folgende analoge Fälle. — c. In der Gigantenschlacht, an der A. neben Zeus den hervorragendsten Anteil nimmt, sind ihre bedeutendsten Gegner Enkelados u. Pallas. Über diesen vgl. II c; aber auch Enkelados ist ein Beiname A.s gewesen (Hesych s. v.), den uns Hesiod theog. 926 deutet: ᾗ κέλαδοί τε ἅδον πόλεμοί τε μάχαι τε. Es ist die Gottheit, die ἐν κελάδῳ, im Kampfgeschrei, wirksam ist, wie ‚Hercules' (=Donar?) im Barditus der Germanen (Tac. Germ. 3); ursprünglich ein eigener Dämon, später die allgemeine Kriegsgöttin. — d. In der Heroensage ist A. die schwesterliche Helferin der Helden Herakles, Perseus, Bellerophontes, Iason, Tydeus, Diomedes, Odysseus u. a. (vgl. IV). Grollend u. verderblich erscheint sie gegenüber dem lokrischen Aias, u. auch dem Telamonier zeigt sie sich in der Sage vom Waffengericht feindselig (C. Robert, Heldensage [1920/6] 1198f); in Megara gab es eine A. Αἰαντίς mit einer geheimgehaltenen Tempelsage (Paus. 1, 42, 4). Es liegt nahe zu vermuten, daß auch dieser Vorkämpfer-Heros, für den der gewaltige Schild kennzeichnend war (vgl. P. Von der Mühll, Der große Aias [Basel 1930] bes. 38f), ein alter Konkurrent A.s war.

IV. Epos. Es ist zu scheiden zwischen dem, was Homer von den Göttern selbst als Gestalten seiner epischen Welt erzählt, u. dem was er in Schilderung seiner Menschen als deren Vorstellung von den Göttern offenbart. Nur das zweite kann ohne weiteres als Zeugnis für den Glauben seiner Zeit genommen werden; von dem ersten wird am ehesten die Form des göttlichen Wirkens in der Welt der allgemeinen Vorstellung gemäß sein. — In der Ilias erscheint A. vor allem auf dem Schlachtfelde wirkend. Sie steht damit neben Ares (5, 430; 18, 516; 20, 358) u. Gestalten wie Enyo (5, 333). Wie Ares ist sie Erregerin des Kampfgeistes (2, 446; vgl. Hesiod. theog. 924f) u. wie er hat sie Freude an Kriegstüchtigkeit u. Kampfgewühl (13, 127; 17, 398). Aber während Ares sich in der Wucht einer geschleuderten Lanze verkörpert (13, 444 u. ö.), wird A. das glückliche Treffen des eigenen Geschosses zugeschrieben (5, 290), wie das Vorbeigehen oder die geringe Wirkung des feindlichen (4, 127; 11, 438; phantastisch 20, 438); sie geleitet sicher durch den Geschoßhagel (4, 540; 17, 561). Sie flößt den Kämpfern Kraft u. Mut ein (5, 1; 10, 366. 482; 17, 569; 19, 352; 21, 304); läßt blendenden Glanz von ihnen ausgehen (5, 4; 18, 205) u. verstärkt das Feldgeschrei (18, 217); sie gibt ihren Schützlingen guten Rat (5, 260; 15, 71) u. dem Feinde verderblichen (4, 86/104; 22, 226/47), erleuchtet die einen u. verblendet die andern (15, 668; 18, 311). Alles in allem: sie ist es, die den Sieg verleiht, allein (7, 154; 17, 561) oder mit Zeus (8, 287) oder Hera (9, 254); ihr dankt u. weiht der Krieger seine Beute (10, 460. 570). Auch in Wettkämpfen schreibt man ihr das Glück des Siegers u. das Mißgeschick der Mitbewerber zu (4, 390; 23, 405. 774. 782). In lebendigem Glauben wurzelt auch das besondere Schutzverhältnis A.s zu einzelnen Helden (s. II a u. III d). In der Ilias erscheinen so begünstigt vor allem Diomedes, bei dem dies Verhältnis vom Vater ererbt ist (5, bes. 826; 10, 283. 553; 23, 405) u. Odysseus (10, 245. 277. 553; 23, 782); auch auf das berühmteste Beispiel solcher Verbundenheit, Herakles, wird angespielt (8, 362; 20, 146). In der Odyssee beherrscht A.s Fürsorge für den Helden u. sein ganzes Haus als beständiger Antrieb den Verlauf der Handlung, u. dies Verhältnis ist bis in die subtilsten Konsequenzen verfolgt: neckend zeigt sich die Göttin dem Listenreichen immer noch überlegen (13, 291); aber auch die Frage, wie neben der göttlichen Fürsorge die eigene Leistung des Helden sich behaupte, hat sich der Dichter gestellt (22, 236/8). — Während A. sonst überall die entschiedenste Feindin der Troer ist, erscheint sie in Ilias 6 als Stadtgöttin von Ilios. Der Dichter dieses Gesanges überträgt Verhältnisse, wie sie in Athen u. anderswo bestanden, auf Ilios. Erst in nachhomerischer Epik erscheint das Palladion, das im Gegensatz zu dem Sitzbild der Ilias immer als stehende Gestalt mit erhobenem Speer dargestellt wird. — Außerdem ist A. bei Homer das Urbild u. die Verleiherin weiblicher Kunstfertigkeit (Il. 9, 390; 14, 178; Od. 2, 116; 20, 72); aber auch die männlichen Techniken in Holz (Il. 5, 61; 15, 412; Od. 8, 493; vgl. Apollon. Rhod. 1, 19. 551.) u. Metall (Od. 6, 233) werden auf sie zurückgeführt. Sie ist dem homerischen Menschen die nächste u. vielseitigste Helferin u. Schützerin; so erscheint sie mit Zeus u. Apollon in der geläufigen Schwurformel; dem höchsten Gott ist sie besonders eng, als Ausführende seines Willens, verbunden.

V. Verbreitung des Kults (Genaueres u. Belege: Dümmler § 5/42). In geschichtl. Zeit finden wir A. (oder ihr verwandte u. mit ihr gleichgesetzte Göttinnen) von allen Stämmen des griech. Volkes verehrt. In Attika, wo die älteste Schicht der Einwanderer sich behauptet

hat, ist sie aus vorgriech. Zeit mit dem Namen der Stadt u. vielleicht auch der Landschaft verknüpft. Auf der Burg von Athen wird sie in einem alten Holzbild als Πολιάς, daneben als Ἐργάνη, Ὑγίεια, Νίκη verehrt (über die Kultbauten vgl. W. Judeich, Topographie v. Ath.[2] [1931] 247ff; über die Feste Deubner, Feste 9/39). Daneben bestanden Kulte in der Unterstadt (Palladion, Itonia, Hephaistia) u. im offenen Land (in Pallene, der Tithrone in Phlya, der Skiras in Phaleron u. auf Salamis u. a.). In der anderen altbevölkerten Landschaft Arkadien finden wir eine mit A. gleichgesetzte Göttin Alea in der gleichnamigen Ortschaft, in Tegea u. Mantinea. Alea heißt ‚Zuflucht', der Tempel in Tegea war eine besonders respektierte Asylstätte. Nicht minder verehrt ist A. in den neubesetzten Landschaften; die Kulte haften teils seit alter Zeit am Boden, teils werden sie von den Wandernden verpflanzt u. wohl auch weiterhin übernommen. So ist der Kult der Itonia zusammen mit dem Flußnamen Κουράλιος, Κωράλιος u. dem Stadtnamen Κορώνεια von den Böotern aus Thessalien in ihre neue Heimat mitgebracht worden u. hat Ableger in Athen u. auf Amorgos. In Böotien von alters heimisch war Alalkomene, ‚die Wehrende', in dem nach ihr benannten Ort, von dessen einstiger Bedeutung es zeugt, daß Homer (Il. 4, 8; 5, 908) der Hera von Argos die A. von Alalkomenai zur Seite stellt. In Theben wurde A. u. a. als Ὄγκα vor der Stadt verehrt, in Delphi hatte sie als Προνάια einen großen Tempel (vgl. Wilamowitz, Gl. 2, 32), die Lokrer hatten jeweils 2 Jungfrauen für den Tempeldienst der A. von Ilion zu stellen (vgl. Fr. Schwenn, Menschenopfer [1915] 47/54; Wilamowitz, Ilias u. Hom. [1916] 379/95). In den dorischen Städten Megara, Korinth, Argos u. Sparta war A. πολιάς bzw. πολιᾶχος. Von den zahlreichen Kulten auf den Inseln u. an der Ostküste des Ägäischen Meeres ist der älteste u. bedeutendste der der Lindia in Lindos auf Rhodos, wo eine vorgriech. Göttin durch die dorischen Besiedler mit A. gleichgesetzt ist (vgl. C. Blinkenberg: ARW 28 [1930] 154/65; Wilamowitz, Gl. 2, 163). Dem Nationalepos verdankt wohl das Heiligtum der A. zu Ilion seine Entstehung (6. Jh.) u. die weitreichende Geltung, die der lokrische Jungfrauentribut beweist. Über die italische Minerva vgl. F. Altheim: PW 15 (1932) 1774-1802.

VI. Funktionen. Die Idee der Schutzgottheit, unter der sich die minoische Palastgöttin, das mykenische Schildidol u. der mit magischen Abwehrkräften geladene Donnerstein zu der Gestalt der A. vereinigten, bildet auch den Mittelpunkt des Wirkungsbereichs, der der Göttin in geschichtlicher Zeit zugeschrieben wird. Noch ist sie Kriegsgöttin (Xenoph. resp. Lac. 13, 2; Herod. 8, 37/9; oben AIIa): Ἀρεία. Πρόμαχος oder Προμαχόρμα (Vorgebirge Buporthmos in Argolis), Φοβεσιστράτη (Aristoph. eq. 1177). Wie im Kampfgeschrei, so hört man ihre Stimme im Schmettern der Trompeten (A. Σάλπιγξ in Argos, vgl. Soph. Ai. 14/7). Sie gibt Sieg (A. ἡ Νίκη in Athen u. anderwärts) u. Frieden (Εἰρηνοφόρος: CIG 6833). Aber mit der Entwicklung des politischen Geistes ist sie aus der Beschützerin der Stadt gegen äußere Feinde die Verkörperung ihres inneren Lebens, die Seele der Polis geworden (Πολιάς, Πολιοῦχος, dor. Πολιᾶχος, vielfach neben Zeus Πολιεύς). Und wie im Ganzen, so lebt sie in den einzelnen Funktionen des öffentlichen Lebens: auf dem Markte (Ἀγοραία in Sparta), im Rate (Βουλαία in Athen, Ἀμβουλία in Sparta), in den Verbänden (Φρατρία, Ἀπατουρία), in der Verfassung (Δημοκρατία, ursprünglich selbständig: Usener, Götternamen 370). In den meisten dieser Funktionen steht sie neben Zeus, der als der Allumfassende einbezogen ist; aber die Nähere, die eigentlich tätig Gedachte ist A. (charakteristisch Solon 3, 1/4 D). Panhellenische Geltung wie der Zeus von Olympia oder der pythische Apollon konnte A. ihrem Wesen nach nirgends haben; nur landschaftsweise greift sie über die Einzelgemeinde hinaus, wie die Itonia in Böotien, deren Heiligtum Stätte des Bundesfestes Παμβοιώτια ist, oder später A. Παναχαΐς als Symbol des achäischen Bundes. Die schützende u. bannende Macht der Palladien macht ihren Umkreis zum Asyl; die arkadische Alea hat ihren Namen von dieser Funktion. In Athen hat sich aus dem Asyl ἐπὶ Παλλαδίῳ eine Gerichtsstätte entwickelt, an der uber unvorsätzliche Tötung rechtgesprochen wurde; mit derartigem hängt wohl überhaupt A.s Funktion als Gerichtsgöttin zusammen; vgl. ihre Rolle in Aesch. Eum.; Preller-Rob. 220_2. Dieselben schützenden u. bannenden Kräfte machen A. zur Heilgöttin (A. ἡ Ὑγίεια in Athen, Akropolis [vgl. Dümmler 1957] u. Epidauros; Παιωνία in Athen, Unterstadt, u. im Amphiareion b. Oropos). Besondere Beziehung hat die Göttin, die den mächtigen Blick (ὀβριμοδερκής: Bacchyl. 15, 20), das furchtbare Auge der Gorgo hat (γοργῶπις: Soph. Ai. 450) zu den Augen: sie wird als Ὀξυδερκής in Argos (vgl. auch IG 4, 1074), als Ὀπτιλέτις in Sparta, d. h. wie die Stiftungslegende (Plut. Lyk. 11) zeigt, als Augenheilende verehrt. Aus der politischen Funktion A.s erklärt sich zur

Genüge ihre Fürsorge für Landwirtschaft (Ölbaumzucht in Attika) u. Kindersegen (Κουροτρόφος, vgl. K. Lehmann-Hartleben, A. als Geburtsgöttin: ARW 24 [1926] 19/28). Trotz der elischen A. Μήτηρ (Paus. 5, 3, 2; doch vgl. auch Il. 23, 783: μήτηρ ὣς Ὀδυσῆι παρίσταται) möchte ich nicht mit E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (1910) 169/201 u. Lehmann-Hartleben (aO.) einen ursprünglich mütterlichen Charakter auch der attischen A. annehmen. A.s Individualität wird dadurch auf das Örtliche (Erdgöttin von Attika, vgl. Meyer, Gesch. 2 § 73) beschränkt; das genügt aber nicht, um ihre Verschmelzung mit Gottheiten eines ganz bestimmten Charakters wie Itonia, Alalkomene, Alkis, Alea zu erklären. Fehrle (aO. 162/9) legt selbst dar, daß in der Jungfräulichkeit die magische Macht solcher Nothelferinnen liegt. Die Funktionen der A. als Βούδεια in Thessalien, als Βοαρμία in Böotien u. die entsprechende in Athen, von der die im Dienste der A. von dem Priestergeschlecht der Βουζύγαι vorgenommene hl. Pflügung zeugt (vgl. Dümmler § 21), weisen mehr auf die technische als auf die vegetative Seite des Ackerbaus, wie A. ja auch die Zäumung des Pferdes zugeschrieben wird (A. Χαλινῖτις in Korinth). Diese Dinge gehören schon in den Bereich der A. Ἐργάνη u. Μαχανῖτις. Zu den Attributen der alten Palladien gehört neben der Lanze oder an ihrer Stelle der Spinnrocken. Es ist verständlich, daß die Beschützerin von Palast u. Burg auch über die darin geübte Frauenarbeit wacht. In dieser Eigenschaft erhielt die Göttin gleichsam als Zehnten von der Arbeit eines Jahres ein kunstreich ausgeschmücktes Gewand. Dagegen entspricht dem Wesen einer Stadtgöttin die Patronanz über die Handwerke, Töpfer, Schmiede, Zimmerleute; sie sind δμῶοι Ἀθηναίης (Hesiod. op. 430). In all diesen Beziehungen wird A. als Ἐργάνη, Καλλίεργος, in Athen neben den Handwerksgöttern Hephaistos u. Prometheus, verehrt.

VII. D e u t u n g e n. Schon bei Homer erscheint A. in einer markanten Szene, Il. 1, 188/222, als die verkörperte Besinnung. So wurde sie denn auch von der mit Theagenes von Rhegion einsetzenden allegorischen Exegese als φρόνησις (Diels 72, 2; Heracl. 30. 54) oder νοῦς καὶ διάνοια (Plato Crat. 407b) gedeutet. Sophokles arbeitete in einem Satyrspiel, das das Parisurteil darstellte, den Gegensatz zwischen A. u. Aphrodite so heraus, daß diese als dämonische Vertreterin der ἡδονή, jene als φρόνησις, νοῦς, ἀρετή aufgefaßt werden konnte (fr. 334). In der Schule des Anaxagoras wurde, da der νοῦς Zeus selbst vorbehalten war, A. als τέχνη gedeutet (Diels 48, 3. 6). Demokrit schrieb über Tritogeneia u. führte auf die Göttin, die er als φρόνησις verstand, die 3 Tugenden des richtigen Denkens, Sprechens u. Handelns zurück. Aristoteles soll A. mit dem Mond gleichgesetzt haben (Arnob. 3, 31). Chrysipp (Arnim 2, 909f) bemüht sich nachzuweisen, daß die Geburt A.s aus dem Haupte mit seiner Ansetzung des ἡγεμονικόν in der Brust nicht im Widerspruch stehe. Diogenes der Babylonier (Diels, Doxogr. 548f) deutete in einer Schrift περὶ τῆς Ἀθηνᾶς den Geburtsmythos kosmologisch; ihm war A. der Teil des Zeus, der dem Äther entspricht oder innewohnt. Kosmologische, psychologische u. theologische Deutung fiel für die Stoiker zusammen (vgl. auch das Referat über ihre Deutung A.s samt Beinamen, Attributen u. Mythen b. Cornut. 20). Die Romantik des 2. Jh. nC. läßt in Ailios Aristeides' Rede auf A. (2 Dind.) noch einmal den ganzen Reichtum der alten Vorstellungen u. Mythen aufleben, aber nur um ihn zuletzt doch beiseite zu schieben vor einer philosophischen Auffassung: die Kampfstätte, auf der A. wirkt, ist unser Inneres; sie ist δύναμις Διός. Ein Analogon dazu aus der letzten Epoche des Heidentums ist Procl. hymn. 7 (über A. bei Iambl. u. Procl. vgl. Zeller 3, 2^5, 754 u. 864/7).

B. C h r i s t l i c h. Die Gestalt der Athene bot der Polemik der Christen wenig Ansatzpunkte. Sie bezweifeln ihre Jungfräulichkeit (am phantasievollsten Tat. or. ad Gr. 8, 7; vgl. Clem. Al. protr. 2, 28, 3; Lact. inst. 1, 17, 11/14; Aug. civ. D. 18, 12; so schon Ovid trist. 2, 293), tadeln ihr unweibliches Wesen (PsIustin. or. ad Gr. 2; Clem. Al. strom. 7, 23, 4 mit Benützung von Eurip. fr. 266), weisen auf ihre Machtlosigkeit (Clem. Al. strom. 5, 132, 1; Aug. civ. D. 1, 2) u. auf die Mangelhaftigkeit des in ihr sich aussprechenden Gottesbegriffes hin (Athenag. 21 [137, 3 Geffcken]; Clem. Al. protr. 2, 35, 2; 36, 2 = Arnob. 4, 25). Sie kritisieren die Deutungen der Philosophen (Iustin. apol. 1, 64, Athenag. 22 [140, 11 Geffcken]; Orig. in Cels. 8, 66f; Aug. civ. D. 4, 10; 7, 16) u. die Absurditäten der Mythographen (Epiph. Ancor. 106, 4; Clem. Al. protr. 2, 28, 2; vgl. Firm. Mat. err. 16; Arnob. 4, 14/16 u. Cic. nat. deor. 3, 21/3) u. spotten über Bilder u. Opferriten (Arnob. 6, 25; 7, 22). Anderseits zeigte die Gestalt der A. mit ihrer philosophischen Ausdeutung als σύνεσις, πρόνοια, δύναμις des auf eine monotheistische Höhe gehobenen Zeus Ähnlichkeit mit der Hypostase der Σοφία (*Weisheit), die Prov. 8, 25 geradezu als Tochter des Herrn bezeichnet wird (πρὸ δὲ πάντων

βουνῶν γεννᾷ με). Im gnostischen Bereich ist die Identifizierung vollzogen: die Anhänger des Simon Magus verehren ihn u. seine Helena, die Inkarnation der Σοφία, in den Bildern des Zeus u. der A. (Hippol. elench. 6, 20, 1; vgl. H. Eibl, Augustin u. die Patristik [1923] 96. 104). Sowohl Helena wie A. werden als πρώτη ἔννοια bezeichnet (Iustin apol. 1, 26. 64; Iren. 1, 23, 2). Und wenn wirklich der Parthenon als christl. Kirche zuerst der Hagia Sophia geweiht war (was allerdings sehr unsicher ist: Michaelis, Parth. 45f; F. W. Deichmann: AM 63/64 [1938/9] 138), so erscheint die abstrakte Heilige als Interpretatio christiana der Zeustochter.

F. Dümmler, Art. Athena: PW 2, 2, 1941/2020 (= Kl. Schriften 2, 18/124). – J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten (1907), Register s. v. – Gruppe, Mythol. 1193/1223. – Kern, Rel., Register s. v. – M. P. Nilsson, The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion (Lund 1927), ersetzt seine frühere Publikation ‚Die Anfänge der Göttin A.': Danske Vidensk. Selsk. Hist. filol. Medd. 4, 7 [1921]); Gesch. d. griech. Rel. (1941) 405/16, erschien nach Redaktionsschluß. – Preller-Robert 1 (1894) 184/230. – U. v. Wilamowitz, Athena: SbB 1921, 950/65; Glaube d. Hell., Reg. s. v. *W. Kraus.*

Athenagoras. I. Leben u. Schriften. Von A., ‚einem Athener, einem christlichen Philosophen', über dessen Lebensumstände sonst nichts Zuverlässiges bekannt ist (die Gleichsetzung mit dem Adressaten des Buches des Platonikers Boethos Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορουμένων λέξεων bleibt unsicher, die angeblichen Nachrichten des Philippos v. Side erscheinen höchst fragwürdig), liegt eine Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν (Supplicatio pro Christianis), d. h. eine Bittschrift für die Christen vor, die laut Widmung an die Kaiser Marc Aurel u. Commodus, nach c. 1 zu einer Zeit, als ‚der gesamte Erdkreis sich tiefen Friedens erfreute', also wohl zwischen Ende 176 u. Mitte 178 nC. (G. Porta: Didascaleion 5 [1916] 53/70), gerichtet ist, aber nicht als wirklich gehaltene Rede oder schriftliche Eingabe, sondern nur als literarisches Erzeugnis angesehen werden darf. Demselben Verfasser weist eine von der Hand des Erzbischofs Arethas selbst herrührende (so Stählin bei Harnack, Lit. 2 1, 317, 4) Eintragung in dem maßgebenden Codex Paris. graecus 451 v J. 914 einen Λόγος περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν (Oratio de resurrectione mortuorum), also eine Schrift über die Auferstehung der Toten zu, die jedoch, sonst nirgends bezeugt u. aus inneren Gründen nicht unverdächtig, hier außer Betracht geblieben ist.

II. Philos.-theol. Anschauungen. Die Suppl. verlangt mit Entschiedenheit, aber maßvoll u. sachlich im Ton, in loyaler, mitunter serviler Haltung gegenüber den Herrschern eine gerechte Behandlung der Christen u. weist deshalb mit dem Aufgebot reichen literarischen, philosophischen, mythologischen, kultur- u. kunstgeschichtlichen Materials, an Hand einer ziemlich geordneten Gedankenfolge, in einer verhältnismäßig reinen, an attizistischen Vorbildern geschulten Sprache, ohne jedoch der Fülle u. Schwierigkeit des Stoffes immer Herr zu werden, die drei üblichen Anklagen (ἐγκλήματα), nämlich die des Atheismus (ἀθεότης), der thyesteischen Mahlzeiten (Θυέστεια δεῖπνα) u. des ödipodeischen Verkehrs (Οἰδιπόδειοι μίξεις: c. 3) zurück, wobei die beiden letzteren recht kurz abgetan werden (c. 31/6), der vermeintliche Atheismus hingegen einläßlich widerlegt wird, u. zw. positiv durch die Darstellung des christl. Monotheismus (c. 4/12) u. negativ durch Polemik gegen die heidnische Vielgötterei in ihren verschiedenen Formen (c. 13/30). Der christliche Gottesbegriff mit seiner Betonung der Geistigkeit u. Welterhabenheit wird hier nachdrücklich herausgestellt. So zB. c. 10 in.: ‚Einen Gott nehmen wir an, den ungewordenen, ewigen, unsichtbaren, unveränderlichen, unbegreiflichen, den kein Raum faßt, der allein durch Vernunft u. Verstand begriffen wird, der von Licht u. Schönheit, Geist u. Macht in unsagbarem Maße umwoben wird, von dem geworden ist das All durch den von ihm ausgehenden Logos u. zum Kosmos gemacht ist u. zusammengehalten wird'; vgl. c. 16: ‚Alles ist ja Gott selbst für sich, unzugängliches Licht, vollkommene Ordnung, Geist, Macht, Verstand'; ferner c. 22 u. passim (über den Gottesbegriff des A. vgl. K. F. Bauer, Die Lehre des A. von Gottes Einheit und Dreieinigkeit [1903] 4ff; L. Richter, Philosophisches in der Gottes- u. Logoslehre des A. [1905] 6ff). Zwar vermag nur die durch die Propheten vermittelte göttliche Offenbarung (c. 7: ‚gläubige Hingabe an den göttlichen Geist, der die Münder der Propheten wie Werkzeuge bewegt hat'; zum Bilde vgl. die Parallelen bei Geffcken 177) untrügliche Gewißheit zu geben (c. 7 u. 9), aber zwischen diesen Ausführungen, die durch die Bibelstellen Exod. 20, 2/3 sowie Is. 66, 6; 43, 10f; 66, 1 beglaubigt werden, steht doch höchst bemerkenswert der erste im christl. Schrifttum nachweisbare Versuch, für Gottes Einheit eine rationell-philosophische Begründung zu geben (c. 8: τὸν λογισμὸν ἡμῶν τῆς πίστεως), das sog. topologische Argument (vgl. Bauer aO. 11/22; über hellenistische Parallelen Geffcken 177). Die Auffassung des Trinitätsdogmas weist

über Justin (bei manchen Berührungspunkten) u. Tatian doch insoweit einen unverkennbaren Fortschritt auf, als die Einheit der göttlichen Wesenheit u. die Unterscheidung der Personen gleich stark betont werden u. auf deren wechselseitige Beziehungen volles Licht fällt. Vgl. c.10: ‚indem nun aber der Sohn im Vater u. der Vater... im Sohn ist durch Einheit u. Macht des Geistes, ist der Sohn Gottes der Nus u. Logos des Vaters... Ersterzeugtes Wesen ist er dem Vater, nicht als sei er geworden, denn von Anfang an hatte Gott als ewiger Nus selbst in sich den Logos .., sondern er ist, um für die gesamte Welt der Hyle .. Idee u. Verwirklichung zu sein, hervorgegangen. .. Indes auch von dem .. Hl. Geist sagen wir, daß er ein Ausfluß Gottes sei, der ausfließt u. wieder zurückkommt wie ein Sonnenstrahl (Analogien bei Philon: Geffcken 181f; vgl. P. Ubaldi: Didascaleion 5 [1916] 47). ..Wir nehmen an einen Gott Vater u. einen Sohn-Gott u. einen Hl. Geist u. zeigen auf ebenso ihre Macht in der Einigung wie ihre Trennung in der Ordnung‘ (s. ferner c. 12. 16. 24; vgl. Puech 186ff). In demselben Zusammenhang erscheint auch noch ‚eine große Zahl von Engeln u. Dienern‘ (λειτουργῶν), die der Schöpfer mit der Aufsicht über die Ordnung im Kosmos betraut hat (c. 10 fin.), während später der Engelfall u. die Rolle der bösen Geister noch eingehender zur Sprache kommen (c. 23/27). Von der christlichen Erwartung des Endgerichts u. des ewigen Lebens ist mehrfach die Rede (c. 12, 31. 32), kurz auch von der Auferstehung der Leiber (c. 36). Die christliche Ethik u. Sittlichkeit erglänzen in leuchtenden Farben (c. 11. 12. 31/5), wohingegen vom historischen Jesus nicht einmal der Name genannt wird.

III. Auseinandersetzung mit dem Heidentum. Wie Justin vor ihm u. Clemens Al., Origenes u. Euseb. nach ihm, aber im vollendeten Gegensatze zu Tatian, hat A. zur antiken Bildung im wesentlichen ein durchaus positives Verhältnis, wenngleich er vom Standpunkt des offenbarungsgläubigen Christen aus sich zu einem gewissen Abstand verpflichtet fühlt. So fällt er über die Bemühungen der griech. Vorzeit um eine zutreffende Gottes- u. Welterkenntnis das grundsätzliche Urteil c. 7: ‚Dichter nämlich u. Philosophen traten, wie an die sonstigen Fragen, so auch an diese mit Mutmaßungen heran. Sie fühlten sich dazu angeregt, u. zw. jeder einzelne selbst von seinem eigenen Innern je nach seiner Empfänglichkeit für die göttliche Inspiration, zu forschen, ob er imstande sei, die Wahrheit zu finden u. zu erkennen; sie vermochten aber nur soviel, in Umrissen das Seiende zu erkennen, nicht es zu finden, weil sie nicht von Gott über Gott sich hatten belehren lassen wollen, sondern jeder nur von sich selbst. Daher stellte auch der eine von ihnen diese, der andere seine Lehre auf, ob es sich nun um Gott oder die Hyle oder die Ideen oder den Kosmos handelt.‘ In der Auseinandersetzung mit dem heidnischen Polytheismus sowie bei der Abwehr des Vorwurfs des christl. Atheismus kommen griechische Dichter, Geschichtsschreiber u. Denker ausgiebig zu Wort. Folgende Zusammenstellung mag die Zitierfreudigkeit des A. beleuchten: es sind nicht weniger als 18 Homerstellen ausgeschrieben, davon allein 11 in dem der Polemik gegen die griech. Göttergeschichten gewidmeten c. 21; 3mal erscheint Hesiod (dazu c. 14 neben Alkman als Zeuge für den Medeakult an textkritisch umstrittener Stelle), 1mal Pindar, 1mal Aischylos (c. 21 = fr. 350, 5/9, aus Platon rep. 2 p. 383b herübergenommen); 1 apokrypher Sophoklesvers (c. 5 = fr. spur. 1025), der den Monotheismus expressis verbis kündet, 7 Euripidesstellen, von denen zwei, fr. 900 (c. 5) u. fr. 901 (c. 25) nur bei A. sich finden, 4 tragische Adespota u. 1 Kallimachoszitat, dazu noch mehrfache Anführungen orphischer Verse (c. 18 fin. über die Titanen neben Il. 14, 246 als angeblich von Orpheus stammend, der schon c. 17 zusammen mit Homer u. Hesiod als Vater der griech. Theologie genannt war; c. 20 über den Mysteriengott Phanes) u. ein Sibyllenzeugnis (c. 30) machen die Liste der namentlich erwähnten Dichter vollständig. — Unter den Prosaikern steht der schon von den griech. Philosophen gern benutzte Herodot (Geffcken 188) an erster Stelle mit 14 ausdrücklichen oder stillschweigenden Zitaten, vor allem in c. 28, wo er die euhemeristische Erklärung des Götterglaubens erhärten soll (vgl. auch c. 14 über die kultische Verehrung des Philippos, Onesilaos u. Hamilkar); ebenda folgen als weitere Eideshelfer Alexander d. Gr. in einem angeblichen Briefe an seine Mutter, d. h. einer auch von Tatian, Clem. Al., Minuc., Tert., Arnob., Aug. genannten rationalistischen Tendenzschrift des Leon v. Pella, ferner Hermes Trismegistos u. endlich Apollodor in seiner Schrift περὶ θεῶν, ‚der Steinbruch, aus dem sich die stoischen u. platonischen Theologen ebenso versorgen wie die grammatischen Kommentarienschreiber‘ (Geffcken 225), auch für die religionsgeschichtl. Angaben des A. anscheinend der Hauptgewährsmann, mag er ihn auch nur durch eine polemische Mittelquelle benutzt haben (ebd. u. passim, besonders 226, 2 zu F. Zucker, Spuren von Apol-

lodoros' περὶ θεῶν bei christl. Schriftst. [1905]). Für den Mythus der Verwandlung der Semiramis in eine Taube wird Ktesias als Zeuge aufgerufen (c. 30 = fr. 5). — Philosophentexte im Wortlaut gibt A., von zwei Empedokleszitaten abgesehen (c. 22 = fr. 6 u. fr. 17 V. 18 20 Diels, dazu noch der Hinweis c. 24: Gleichsetzung der 4 Elemente mit Zeus, Hera, Aidoneus, Nestis, φιλία u. νεῖκος), nur von Platon. Im ganzen bezieht er sich 10mal auf bestimmte Stellen: auf Tim. 28 C (Schöpfer u. Vater des Alls) u. 41 A (die gewordenen Götter) in c. 6, auf ebd. 33 C (die Welt ἐκ τέχνης θεοῦ) in c. 16, auf ebd. 27 C (ὄν u. γενόμενον – νοητόν u. αἰσθητόν) in c. 19, auf ebd. 40 D/E (Dämonen) u. PsPlat. ep. 2 p. 312 C (König des Alls, das Zweite u. Dritte) sowie Phaedr. 246 E (Zeus, der große Führer eines Gefolges aus Göttern u. Dämonen) in c. 23; ferner auf Gorg. 523 C (Minos u. Rhadamanthys als Richter in der Unterwelt) in c. 12, auf politic. 269 D (Körperlichkeit u. Veränderlichkeit von Himmel u. Kosmos) in c. 16 u. endlich auf Phaedr. 244 b (Sibylle) in c. 30; es sind zumeist in heidnischer u. christlicher Literatur oft benutzte Wanderstellen. Platon wird von dem Platoniker A. natürlich christlich-theistisch gedeutet: er erkennt als einen den ungewordenen, ewigen Schöpfer des Alls (c. 6), der νῷ καὶ λόγῳ erfaßt wird (c. 23); er hat als göttliche Wesensattribute (τὰ ἐπισυμβεβηκότα αὐτῷ) klar ausgesagt ‚das wesenhafte Sein, die Einzigkeit, die von ihm ausfließende Güte d.h. Wahrheit'; über die Natur der Dämonen will er sich mit Rücksicht auf den Volksglauben nicht aussprechen (τὰ ἄλλα ἐπέχων), eben weil ihn zeugende u. schwangere Gottheiten eine Unmöglichkeit dünken, er kennt aber, wie für Thales die überweltlichen Mächte in Gott, Dämonen u. Heroen zerfallen, eine ähnliche Dreiteilung: Gott, Planeten u. Fixsterne, Dämonen (c. 23). Platon gilt endlich mit Pythagoras als Bürge für die Möglichkeit, daß die Leiber aus den Bestandteilen, in die sie nach dem Tode sich aufgelöst haben, auch wieder aufgebaut werden (c. 36 fin.). Sonst erscheint der Weise aus Samos nur noch neben Heraklit, Demokrit u. Sokrates als klassisches Paradigma für die uralte Erfahrungstatsache des Kampfes der Bosheit gegen die Tugend (c. 31; vgl. Chrysipp bei Arnim fr. 1178; Puech 195, 2). Dagegen sind die pythagor. Lehre von der Zehnzahl als τετρακτύς, sowie die den Pythagoreern Philolaos, Lysis u. Opsimos zugeschriebenen Aussagen über Gott für A. unzweideutige Bekenntnisse zum Monotheismus (c. 6). Nicht anders steht es mit Aristoteles u. seiner Schule, die Gott als ein aus Leib u. Seele zusammengesetztes Lebewesen auffassen (c. 6 u. 16), sowie der Stoa, indem diese die landläufigen Götternamen mit Hilfe der Etymologie auf die wechselnden Erscheinungsformen (παραλλάξεις) der Hyle deutet, im Grunde aber nur einen Gott anerkennt, das ‚gestaltende Feuer, das seinen Weg wandelt', dessen ‚Pneuma das Weltall durchwaltet' (c. 6. vgl. zu dieser theistischen Deutung Puech 179f). Die stoische Lehre von Weltbrand u. Welterneuerung, von der πρόνοια als dem aktiven u. der ὕλη als dem passiven Prinzip macht A. weiterhin gegen die orphische Theogonie geltend (c. 19), die den Ursprung der Götter aus dem Wasser behauptet, sie also mit der gewordenen Materie ineinssetzt, um schließlich aber die Stoiker selbst mit ihrer physikalischen Mythendeutung und der Etymologie der Götternamen der Vermengung des einen ewigen Gottes u. der veränderlichen, vielgestaltigen Hyle zu zeihen (c. 22). Auch Aristoteles hat sich durch den Wirrwarr auf Erden zur Beschränkung der Vorsehung auf den Himmel verleiten lassen, u. angesehene Denker wollten das All gar zum Tummelplatz sinnlosen Zufalls machen (c. 25), während in Wahrheit die allgemeine Vorsehung Gottes sich auf die ganze Welt erstreckt, eine spezielle aber den Engeln übertragen ist (c. 24f. c. 10) u. hier sowohl dem freien Willen des Menschen wie der Einwirkung dämonischer Wesen Spielraum bleibt (c. 25; vgl. PsPlut. fat. 9 p. 572f über die dreifache Vorsehung u. dazu Schwartz: Ind. 127 ff, Puech 193, 3). — Neben diesen citationes explicitae philosophischer Kronzeugen birgt die Suppl. noch eine Fülle griechischer Denkmotive platonischer (zB. Gottes wesenhafte Güte c. 24, Vorrang des Unkörperlich-Geistigen vor dem Körperlich-Sinnlichen c. 36), stoischer (Harmonie u. Ordnung der Welt als Hinweis auf Gott c. 4. 5. 16; die Tiere als Vorbilder für naturgemäßes Leben c. 3; Geburt u. Ende allen gemeinsam c. 25), neupythagoreischer (Kosmos als von Gott gestimmtes, rhythmisch bewegtes Instrument c. 16) oder auch skeptischer Färbung (Unzahl u. Widersinn der Kulte c. 1. 14; Widersprüche bei der allegor. Deutung c. 22) u. ist überreich an philosophischen Termini verschiedenster Herkunft, in diesem bunten Nebeneinander den Synkretismus u. Eklektizismus der Zeit getreulich widerspiegelnd. — Von der vulgären griechischen Mythologie wie auch von den orphischen Lehren u. den Isis-Osirismysterien offenbart A. ein nicht gewöhnliches Wissen (c. 1. 14. 18. 20ff. 28/30). Die Nachrichten über kultische Verehrung der Helena-Adrasteia in Ilion (c. 1), der Metaneira in Athen, der Niobe in Kilikien

(E. Maaß: NJb 14 [1911] 23ff) stehen nur hier. Die euhemeristische These, derzufolge die Götter nichts anderes als Könige der Urzeit sind, sucht A. zunächst mit den dem Herodot u. a. von den ägyptischen Priestern gemachten Enthüllungen (c. 28) zu stützen, um dann aber auf griech. Götter u. Heroen, Derketo u. Semiramis, Antinoos u. endlich Zeus selbst zu verweisen (c. 29/30). In seiner Engel- u. Dämonenlehre (c. 10. 24/7) steht er grundsätzlich auf biblischem Boden, spricht vom Falle eines Teiles der von Gott samt u. sonders gut geschaffenen Engel mit ‚dem Fürsten der Hyle u. ihrer Erscheinungsformen' (c. 24), nimmt eine Verbindung der gefallenen Engel mit Menschenfrauen nach Gen. 6, 1 bzw. Henoch 6 f (23 Flemm. – Raderm.) an, setzt dann aber deren Nachkommen, die Giganten, mit den heidnischen Dämonen gleich (c. 25) u. führt auf deren gottfeindliche Wirksamkeit alle Unordnung in Welt u. Leben (c. 25), vor allem auch die unsittlichen Riten mancher Kulte sowie die gewissen Bildern zugeschriebenen Wunder u. Orakel (c. 26) zurück, wobei er sich um eine wohl stoisch beeinflußte psychologische Erklärung des Götzendienstes bemüht (c. 27). In diesem Zusammenhang begegnen auch drei Wundertäter des so wundergläubigen u. -süchtigen 2. Jh. nC. selbst, Neryllinos, Alexander u. Proteus (c. 26), von denen die beiden letzteren durch Lukians Dialoge sattsam bekannt sind, ersterer nur bei A. erwähnt wird (vgl. O. Weinreich, Antike Heilungswunder [1909] 140f). So zeigt die Lehre von den bösen Geistern, im ganzen gesehen, eine Einschmelzung heidnischen, von den Platonikern u. Stoikern philosophisch verbrämten Volksglaubens in die überlieferten jüdisch-christlichen Vorstellungen (vgl. F. Andres, Die Engellehre der griech. Apologeten des 2. Jh. [1914] 161ff). — Die kunstgeschichtlichen Nachrichten über die Anfänge der bildenden Künste u. die Meister berühmter Götterbilder (c. 17), die von R. Förster (Progr. Breslau 1868) u. Kalkmann (RhMus NF 42 [1887] 522f) großenteils als unglaubwürdig abgetan wurden, suchte G. Botti (Didascaleion 4 [1915] 395ff) wieder zu Ehren zu bringen.

IV. Quellen u. Nachwirkung. Dieses reiche philosophie-, religions- u. kulturgeschichtl. Material verdankt A. in der Hauptsache Mittelquellen, d. h. *Florilegien, doxographischen Handbüchern u. polemischen Traktaten heidnischer oder jüdisch-hellenistischer (Philon) Herkunft. Daraus macht er selbst kein Hehl (c. 6: ἐπὶ τὰς δόξας ἐτραπόμην; c. 23 über Thales), u. im 2. Jh. nC. war es so allgemeine Übung. Daß der Athener A. aber sich durchweg an gute Quellen gehalten, diese im allg. mit Geschick benutzt u. auch auf den Wortlaut seiner Zitate offensichtlich Mühe verwandt hat, wie ihm das selbst die scharfe philologische Kritik lassen muß, das hebt ihn über seine Vorgänger hinaus. Ein eigentliches Platonstudium wie Clem. Al. hat A. nicht betrieben, aber auf selbständiger Lektüre beruhende Kenntnis einiger platon. Schriften darf man ihm kaum abstreiten, wie er auch Herodot u. Homer selbst gelesen haben mag. In der christl. Gedankenwelt ist er gut zu Hause, wie nicht zuletzt die taktvoll zurückhaltende Verwendung von Schriftworten dartut (zu c. 32 fin. vgl. Resch, Agrapha² nr. 137); bei allem Gebrauch philosophischer Formeln ist der überlieferte Glaubensinhalt im wesentlichen unverfälscht bewahrt. Die Apologie Justins hat A. wohl sicher gekannt u. benutzt; ungewisser sind seine Beziehungen zu Tatian, ganz ungeklärt erscheint das Verhältnis zu Minuc. Felix. Nur ein einziges Mal wird die Suppl. in der patristischen Literatur zitiert: Method. Ol. res. 1, 37, 1 (277f Bonwetsch) = c. 24.

O. Bardenhewer, Geschichte d. altkirchl. Lit. 1² (1913) 289/302. – G. Bareille, Art. A.: DThC 1 (1903) 2210/4. – A. Eberhard, Athenagoras. Progr. Augsburg (1895); Des Athenag. v. Athen Apologie u. Schrift über die Auferstehung aus dem Griech. übersetzt = BKV² 12 (1913), Einleitung 1/11. – J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten (1907) 115/238. – A. Harnack, Art. A.: Herzog-H. 2 (1896) 207ff. – A. Puech, Les apologistes grecs du IIᵉ siècle de notre ère (Paris 1912) 172/206. – Athenagorae libellus pro Christianis, oratio de resurrectione cadaverum rec. E. Schwartz = TU 4, 2 (1891), Indices 80/143. – O. Stählin, Die altchristliche griechische Litteratur: Christ 2, 2⁶ (1924) 1291/3. – Atenag. supplica per i cristiani. Testo critico e commentato di P. Ubaldi (Turin 1920); vgl. auch desselben italien. Übersetzung (Turin 1913).

P. Keseling.

Athenais s. Eudokia.

Athene s. Athena.

Athletik s. Wettkampf.

Atrium bezeichnet den der Kirche vorgelegten rechteckigen oder quadratischen Portikushof mit Kantharus in der Mitte (Aether. peregr. 37, 49; ILCV 2175; Lib. Pont. 1, 262. 348. 455 Duch. u. ö.), oder, falls kein fließendes Wasser vorhanden war, mit Ablutionsbecken an der Westwand (Philippi: BCH 61 [1937] 467; Gerasa: C. H. Kraeling, Gerasa, City of Decapolis [1938] 221 u. Taf. 33). Der Hof diente den Gläubigen als ‚erster Aufenthalt' (Eus. h. e. 10, 4, 40), als Unterstand bei schlechtem Wetter (Choric. Gaz. laud. Marc. 2, 32), als Begräbnisplatz (ILCV

3484, 7), mancherorts auch als Aufenthaltsort der Katechumenen (Eus. h. e. 10, 4, 40). Die Anlage heißt oft einfachhin porticus (ILCV 1755. 2127. 3484). Vorbilder sind unzweifelhaft die antiken Tempeln vorgelagerten Portikushöfe (so z.B. Baalbek) oder Höfe sonstiger öffentliche Gebäude (Säulenhof vor dem Rathaus von Milet, oder in Rom das A. Vestae, Minervae, Libertatis u. a.). Die Griechen nennen diesen Teil αἴθριον (Eus. v. Const. 3, 39); αὐλή (Proc. Caes. aedif. 1, 4, 7; später μέσαυλον: J. Goar, Euchologion [Paris 1647] 449); στοά (Coric. Gaz. laud. Marc. 2, 30); τετράστωον (C. M. Kaufmann, Handbuch d. altchr. Epigraphik [1917] 250). — Während die großen Basiliken konstantinischer Zeit (Tyrus, Jerusalem, Bethlehem, Rom, Konstantinopel) durchweg mit A. versehen sind, ist dieses trotzdem kein unumgänglich nötiger Bestandteil; in Syrien kommt es fast überhaupt nicht vor. Auch die architektonische Gestaltung ist nicht einheitlich. Meist besitzt es Basilikenbreite, nur selten überschreitet es diese, so in Pergamon (Marktbasilika: AM 27 [1902] 32) u. Perge A (Rott, Kleinasiat. Denkmäler [1908] 47). Die Anzahl der Portiken schwankt; wir finden: 4 Portiken u. Narthex (Pergamon aO.; Perge B [Rott aO. 51]); 4 Portiken ohne Narthex (Milet, Asklepieion [Wiegand: AbhB 1908, Anh. 30]; Bethlehem, Geburtskirche [Vincent: RevBibl 45, 1936, 544]; Gerasa, Kathedrale [Kraeling aO. Taf. 31]; ʻabdē [Th. Wiegand, Sinai [1920] 93]); 3 Portiken, die hufeisenförmig an die Narthexwand stoßen (Konstantinopel, Sophienkirche [A. M. Schneider, Die Hagia Sophia zu Kpel., 1939, 36]; Epidauros [Πρακτικὰ Ἀκ. Ἀθηνῶν 4, 1929, 91]; Nicopolis [EphArch 1929, 206]; Theben [ebd. Taf. 2; die Westportikus ist hier halbkreisförmig]); 3 Portiken ohne Narthex (Perge A [Rott aO. 47]); 3 Portiken in Hufeisenform an die Westaußenwand stoßend (Gerasa, Theodor- u. Marktkirche [Kraeling aO. Taf. 33 u. 35]); 2 Portiken in der Richtung der Längsaußenwände (Theben [EphArch 1929, 112]; ʻabdē [Wiegand aO. 88]). — Auch die spätantiken Synagogen waren mit Atrien ausgestattet (C. Watzinger, Denkmäler Palästinas 2 [1935] Taf. 15.

H. Holtzinger, D. altchristl. Architektur (1889) 11 ff. *A. M. Schneider.*

Attis.

A. Nichtchristlich. I. Ursprung u. Verbreitung. A. ist Kultgenosse der Kybele (lydisch: Kybebe), der phrygisch-lydischen Form der kleinasiatischen *Muttergottheit, die unter mancherlei Bezeichnungen (wie Magna mater Deum, Artemis Ephesia, Sipylene, Idäa, Didymene, Agdistis, Mâ von Komana), die gern von den Bergen, in denen sie hauste, genommen wurden, an zahlreichen Orten Kleinasiens verehrt wurde. Auch *Atargatis (d. h. wahrscheinlich *Astarte des Attis) von Hierapolis u. die Stadtgöttin von Qadeš am Orontes werden hierher gehören (vgl. Greßmann §§ 5/6; Meyer, Gesch. 1, 2[5] 729). Ihr Kult reicht bis in hethitische Zeit zurück, wie die Götterprozession von Jazylikaja beweist (Abb. zB. Greßmann 62; Bilderatl. 5, 1/3). Ja der Typus der Muttergöttin läßt sich im vorderen Orient u. seinen Nachbargebieten noch Jahrtausende weiter zurückverfolgen (vgl. Franz). Sie ist die Göttin der Erde u. wohnt auf oder vielmehr ursprünglich in den Bergen. Ihr gehört die Tierwelt, besonders die wilden Tiere, wie Löwen u. Panther, die ihr dienen. Sie ist die Göttin der Fruchtbarkeit u. wird daher in früher Zeit nackt u. unter starker Betonung der Zeichen ihres Geschlechts dargestellt. Besonders aufdringlich u. abstoßend, wenigstens für heutiges Empfinden, ist das bei der vielbrüstigen *Artemis Ephesia der Fall. — Der männliche Partner der Göttin erscheint bald als ihr Gatte, so der Himmelsgott auf der Hochzeitsprozession von Jazylikaja (s. oben), bald als ihr Kind oder ihr Geliebter (Vorstellungen, die ineinander übergehen). Zu dem letzteren Typus gehört Attis, der aber bezeichnenderweise auch als Zeus, Großer Gott, Höchster u. Allerhalter, Hirt der hellen Sterne u. besonders als Papas, Vater tituliert wird (Einzelbelege Hepding 208f). A. ist als der regelmäßige Begleiter der Kybele auch dann mit anwesend zu denken, wenn er nicht ausdrücklich genannt wird. Dies gilt namentlich auch von Rom. Dort wurde der Kult der Großen Göttermutter 204 vC. eingeführt. Von der Verehrung der A. hört man erst etwas gegen Ende der Republik (Varro sat. Menipp. frg. 150; vgl. Hepding 143; Cumont, Attis 2248). Da aber zur Verrichtung des Kultus sogleich bei seiner Einführung phrygische Priester bestellt wurden, natürlich damit der Kultus auch in Rom in der richtigen, d. h. phrygischen Weise fortgesetzt werde, so ist nicht daran zu zweifeln, daß A. im römischen Kultus von Anfang an die gleiche Rolle gespielt hat, wie in dem von Pessinus, dem alten Zentrum des Dienstes, in dem sogar der jeweilige Oberpriester den Namen des Gottes A. selbst führte (inschriftl. Zeugnisse: Hepding 79). Das Schweigen der älteren Zeit wird sich daraus erklären,

daß A. in dem offiziellen römischen Kultus, der jährlich die Erinnerung an die Ankunft der schwarzen Göttin am 4. IV. 204 u. an die Weihung ihres Tempels auf dem Palatin am 10. IV. 191 erneuerte (zwischen beiden Tagen fanden zu ihren Ehren die ludi Megalenses statt), keine Rolle spielte, wohl aber in dem Großen Märzfest, das erst zur Zeit des Claudius in die offiziell anerkannten kultischen Feiern aufgenommen wurde. Auch auf griechischem Boden, wo die Attiszeugnisse dürftig sind, wird Kybele doch kaum irgendwo ohne seine Begleitung gewesen sein. Seine großen Erfolge erlebte der Attiskult erst in der Kaiserzeit, u. zw. nach der Zeit der Antonine. In Alexandrien, dessen hellenistische Dichter sich schon im 3. Jh. gern mit Motiven aus Kultus u. Mythus des A.dienstes befaßt hatten (nach alexandrinischem Vorbild, genauer nach dem Muster des Kallimachos, dichtet Catullus sein Attisgedicht c. 63), ließ Septimius Severus (193/211) einen Kybele-Tempel errichten. Der Kultus breitete sich über Italien u. die westlichen Provinzen des Reiches aus, wo er bis gegen Ende des 4. Jh., gestärkt durch das Geheimnis des seit dem 2. Jh. geübten *Tauroboliums, blühte (vgl. Cumont, Attis 2249; Wissowa, Rel. 325).

II. Kultus. Die Festtage der römischen ludi Megalenses vom 4./10. IV. waren rein lokaler Natur. Das Wesen des Kultus tritt nicht in ihnen, sondern in dem Frühlingsfest vom 22./27. III. hervor. Der Festkalender des Philocalus vJ. 354 notiert: 15. III. Canna intrat; 22. III. Arbor intrat; 24. III. Sanguem, d. h. dies sanguinis; 25. III. Hilaria; 26. III. Requ[i]etio; 27. III. Lavatio. Am 15. III. wurde von dem Verein der Cannophoren Schilf in das Heiligtum der Kybele auf dem Palatin gebracht. Nach Joh. Lyd. mens. 4, 49 wurde an diesem Tage unter Vorantritt des Oberpriesters der Kybele u. der Cannophoren außerdem ein 6jähr. Stier zugunsten ‚der Äcker in den Bergen‘ geopfert. Jetzt (vgl. Graillot 119_1) folgt eine 9tägige Fastenzeit mit Enthaltung von Körnerfrüchten, Wurzelgemüsen, Granatäpfeln, Datteln, Fischen, Schweinefleisch, Wein u. a., vielleicht auch vom Geschlechtsverkehr (vgl. hierzu Strathmann 235f). Am 22. III. wird vom Verein der Dendrophoren eine Fichte zum Tempel auf dem Palatin gebracht. Sie ist in der Frühlingstag- u. -nachtgleiche mitten in der Nacht (intempesta nocte: Firm. Mat. err. 27, 4) gefällt worden, wohl in einem der Göttin geweihten Hain. Über dem Wurzelstock wird ein Bock geopfert (Firm. Mat. aO.). Der Stamm wird mit Wollbinden umwickelt. Veilchen schmücken die Zweige. Ein Bildchen des Gottes u. seine gewöhnlichen Attribute wie Hirtenstab, Flöte, Handtrommel, Zymbeln werden hineingehängt (vgl. Bilderatl. 9/11, 151). In feierlichem Zuge wird die so hergerichtete Fichte zum Tempel gebracht u. dort ausgestellt ‚wie ein gegenwärtiges u. hoch erhabenes numen‘ (Arnob. 5, 17). Laute Totenklage. Sie erreicht am 24. III., dem Tage der Bestattung, in einem sinnbetäubenden lärmenden Orgiasmus, wie er für den phrygischen Kult bezeichnend ist, ihren Höhepunkt. Die Diener des Gottes schütteln u. schwingen in wilden Tanzbewegungen ihre von wirrem Haar umwallten Häupter. Mit Knöchelpeitschen u. Messern zerfleischen sie sich Rücken u. Arme u. besprengen Baum u. Altar mit ihrem Blut (Einzelbelege: Hepding 147/59 u. besonders Graillot 121/8). Der eine oder andere, der sich ganz dem Dienst des Gottes weihen will, greift, im Taumel des Orgiasmus schmerzunempfindlich geworden, zu einer bereitliegenden scharfkantigen Stein- oder Tonscherbe, um sich mit diesem in früheste Zeiten menschlicher Kultur zurückweisenden Instrument selbst zu entmannen, so ‚die hl. unaussprechliche Ernte des Gottes Gallos‘ (Julian. or. 5, 168 D) darzubringen u. als ‚Galle‘ in den priesterlichen Dienst des Gottes einzutreten. Er wird durch eingebrannte Zeichen (Sphragis, Siegel) als dessen Eigentum gezeichnet (Prud. perist. 10, 1065/80; dazu F. J. Dölger, Sphragis [1911] 41f). Zuletzt wird die Fichte, A. selbst, in der Krypta des Tempels ‚bestattet‘, um im nächsten Jahre (bei welcher Gelegenheit, bleibt unbekannt) verbrannt zu werden. Die abgeschnittenen Genitalien werden gewaschen, balsamiert, eingewickelt, in ein Gefäß (Kernos) gelegt u. in dem unterirdischen Adyton des Heiligtums der Göttin, dem ‚Brautgemach‘ (θαλάμη) beigesetzt (vgl. Graillot 297). Auf die qualvolle u. blutige Erregung dieses letzten u. größten Trauertages folgt eine nächtliche Feier mit Fackeltragen, Gebetsrufen u. sakramentalen Zeremonien. Das Einzelne ist nicht bekannt. Doch mag man es sich nach der Schilderung, die Firm. Mat. err. 22, 1, vermutlich vom Isis-Osiriskult, gegeben hat, vorstellen. Diese ‚Pannychis‘ leitete über zu dem Freudentag des 25. III. (Hilaria), der der ausgelassenen Festfreude (mit allerlei Mummereien) über die Rückkehr des Gottes zum Leben gewidmet war, aber zugleich den Sinn eines Hieros Gamos hatte. Macr. sat. 1, 21, 11 hebt hervor, das sei der Tag, an dem zum erstenmal der Tag länger dauert als die Nacht. Nach einem Ruhetag (requietio) folgt

am 27. III. als Schlußakt das Bad (lavatio) des Bildes der Göttin u. der hl. Geräte im Almo-Bach in der Nähe der Porta Capena, wohin sie in feierlicher Prozession (auch das vornehme Rom beteiligte sich, u. zw. barfüßig) auf einem von Kühen gezogenen Karren hinausgebracht wurden (Einzelbelege: Hepding 160/75, Graillot 128/38). — Vom phrygischen Kult sind zwar Einzelheiten nicht bekannt, wohl aber soviel, daß es sich auch dort um eine orgiastische Totenklage mit anschließender Auferstehungsfeier im Frühling handelte (Firm. Mat. err. 3, 1). Man wird annehmen müssen, daß alle wesentlichen Elemente des großen römischen Märzfestes einschließlich Schilfeinbringung, Stieropfer, Selbstentmannung der Gallen, Bad des Götterbildes dort bereits sich vorgefunden haben.

III. Mythus. Der den Kult deutende Mythus tritt uns in verschiedenen Formen entgegen, die hier im einzelnen nicht dargestellt werden können (vgl. Hepding 98/122). Abgesehen von der bei Diod. bibl. 3, 58f vorliegenden Form, die eine sekundäre Umbildung darstellt, finden sich regelmäßig folgende Grundmotive: Es handelt sich um ein Liebesverhältnis zwischen Kybele u. Attis. Dies wird gestört entweder durch Zeus' Eifersucht oder durch Attis' Untreue. In jenem Fall (einer wohl von der *Adonissage beeinflußten Legendenform) wird A. durch einen von Zeus gesandten Eber getötet; in diesem stirbt er gewöhnlich durch Selbstentmannung. Das Motiv des Mangels der Zeugungskraft tritt entweder so auf, daß A. ohne sie geboren ist, oder daß er sie durch Selbstverstummelung (unter einer Pinie) oder durch andere, meistens Kybele, verliert. Auch das Motiv der Befruchtung der Erde, sei es durch Zeus' herabfallenden Samen, sei es durch das in die Erde gesenkte Zeugungsglied des A., sei es durch sein ausströmendes Blut, das Veilchen sprossen läßt, kehrt immer wieder. Ebenso die Trauer der Kybele u. die Einrichtung eines jährlichen Trauerfestes für ihren Geliebten. In der pessinuntischen Sagenform spielen Sangarios u. Gallos eine Rolle, die dann zu Flußnamen werden (am Gallos sei A. ausgesetzt gewesen). Ovid spricht von einer Verwandlung des A. in eine Pinie. Das am stärksten hervortretende Motiv ist das der Entmannung. In der pessinuntischen Form der Kultsage, die auf den Eumolpiden Timotheus zurückgeht (vgl. Hepding aO. 103/10), erscheint dieses Motiv sogar dreimal: das Zwitterwesen Agdistis (d. i. Kybele; so benannt nach dem Berge Agdos) wird auf Befehl der Götter mit List von Bacchos verstümmelt; der angehende Schwiegervater des A. u. dieser vollziehen die Selbstentmannung. So soll die kultische Autokastration der Gallen erklärt werden, die stets als das auffälligste Moment dieser Religion empfunden worden ist. Dementsprechend sind die bildlichen Darstellungen des A. sehr oft so gehalten, daß sie auf seine Entmannung hinweisen. Die entmannten Priester werden schwerlich sekundär in den Kult eingedrungen sein. Ihre Bezeichnung als Gallen hängt irgendwie mit dem Flußnamen Gallos u. den in der ersten Hälfte des 3. Jh. vC. nach Kleinasien eingedrungenen Galliern zusammen (vgl. Greßmann 91). Eine euhemeristische Umformung der Erklärung ist die Erzählung Lukians (dea Syr. 17/22) uber das Liebesverhältnis zwischen Stratonike, der Frau des Syrerkönigs Seleukos I (c. 300) u. Kombabus. Sie bezieht sich auf den Kult von Hierapolis. Aber sowohl der Name der Göttin Atargatis wie der des Kombabus weisen auf Zusammenhänge mit dem phrygischen Kult hin.

IV. Sinn des Kultes. Der Sinn, der auch durch die Mythen durchscheint (wenngleich verhüllt in der Form der Erinnerung an ein Ereignis der Urzeit), ist nicht zweifelhaft u. war auch den Alten durchaus deutlich (vgl. Euseb. praep. ev. 3, 11; Aug. civ. D. 7, 25; Sallust. philos. d. et m. 4 [FPhG 3, 33]; Firm. Mat. err. 3): Es handelt sich um einen in höchst primitiven Naturvorstellungen wurzelnden Vegetationskult. Kybele ist die mythisch geschaute Erde als Mutterschoß der Natur, aus der Jahr um Jahr alles Leben geheimnisvoll hervorgeht. Attis ist die immer wieder absterbende, doch nie völlig vergehende, immer wiederkehrende Vegetation. Alljährlich ist das Absterben der Natur neu zu beklagen, ist darum die Macht der chthonischen Mächte neu zu besänftigen; alljährlich auch gibt das wiederkehrende Leben Anlaß zu neuer Freude, sind die schädigenden Mächte abzuwehren. Doch liegt die Bedeutung der kultischen Handlungen nicht darin, menschliche Gemütsbewegungen auszudrücken. Der Kultus ist Magie. Er bewirkt, was er darstellt u. bedeutet. Die Schilfprozession ist ein magischer Ritus zur Herbeiführung fruchtbaren Regens. Die gefällte Fichte ist der Baumgeist, der Vegetationsgott selbst. Die Fastenregeln haben ganz überwiegend chthonische Beziehungen, wie das Julian in seiner Rede auf die Göttermutter stark hervorhebt (or. 5, 174/7 Hertl.), d. h. es gilt, alles das zu vermeiden, was wegen seiner geheimnisvollen Beziehung zur Unterwelt den Menschen ihrer Gewalt ausliefern würde (vgl. Strathmann 254f). Die Klagerufe u. das Blut der sich Zerfleischen-

den werden auf die Mächte der Toten versöhnend wirken. Die lärmenden Instrumente werden die bösen Geister verscheuchen. Die Feier des 25 III. wird die neue Vegetation nach Überwindung der Tag- u. Nachtgleiche fördern. Ja, der Tag hat die Bedeutung einer hl. Hochzeit, weshalb auch die Göttin am 27. eines reinigenden Bades bedarf; denn nach weit verbreitetem Glauben macht die geschlechtliche Vereinigung kultisch unrein. Die am Tage der lavatio geübten Mummereien u. unanständigen Reden u. Gesten (Aug. civ. D. 2, 4) haben apotropäische Bedeutung u. sind nicht nur Ausdruck ausgelassener Stimmung. In diesem Zusammenhang ist nun auch die kultische Entmannung der Priester (Gallen) zu verstehen. Es handelt sich hier nicht um einen blutigen Sühneritus. Auch nicht darum, die völlige Hingabe an die Göttin zu bestätigen. Auch nicht um radikalste Askese. Auch nicht um ein Lösegeld, etwa zur Ablösung eines ehemaligen Menschenopfers. Das alles würde die Eigentümlichkeit des Aktes nicht verständlich machen. Es ist nicht zu übersehen, was mit dem Zeugungsglied geschieht u. was das ausströmende Blut im Mythus für eine Wirkung hat. Aus diesem sprießen Blumen hervor u. jenes wird in dem Brautgemach der Göttin feierlich geborgen. Der Sinn ist deutlich. Der sich selbst verstümmelnde Priester bringt in Stellvertretung der Stammesgemeinschaft der Göttin seine Mannheit dar, um das neue Leben sicherzustellen. Die Selbstverstümmelung ist ein kultischer Zeugungsakt. Sie ist mithin das Gegenbild zur kultischen Prostitution der Frauen in zahlreichen anderen Kulten des vorderen Orients u. erscheint im Rahmen jener primitiven naturmythischen Denkweise noch folgerichtiger als diese (zur Deutung der einzelnen Riten vgl. Graillot 116/38, der jedoch 293/301 die Entmannung als ‚sacrifice de rachat‘ verstehen will). Daß man später versuchte, die Riten u. Mythen des Kultus vergeistigend umzudeuten (Julians Rede auf die Göttermutter handhabt diese Kunst mit Virtuosität) u. daß die synkretistische Entwicklung A. mit mancherlei Göttern verschmolz u. auch zum Allgott erhob (vgl. zB. Hippol. ref. 5, 9 u. den als Sonnengott gekennzeichneten ruhenden A. im Lateran, Bilderatl. 9/11, 145), kann den ursprünglichen Sinn eines in einer mythischen Naturanschauung u. in einer magischen Kultusauffassung wurzelnden primitiven Vegetationskultus nicht verdunkeln.

V. Fortbildung zum Mysterienkult. Wie in anderen Fällen haben sich auch hier durch Übertragung des Glaubens an die lebenspendende u. -verbürgende Kraft der Riten vom Naturleben auf das persönliche Leben des Menschen Mysterien mit einem besonderen Heilsglauben für die Eingeweihten entwickelt. Auf sie beziehen sich die bei Firm. Mat. err. 18, 1 u. bei Clem. Al. protr. 2, 15 erhaltenen mystischen Bekenntnis- u. Erkenntnisformeln: ‚Ich habe aus der Trommel gegessen, ich habe aus dem Becken getrunken, ich bin Attismyste geworden‘ (Firm.); ‚ich aß aus der Trommel, ich trank aus dem Becken, ich trug das Gefäß (Kernos), ich stieg in das Brautgemach hinab‘ (Clem.). Es fand also eine sakramentale Mahlzeit mit Speise u. Trank statt, merkwürdigerweise aus den Musikgeräten empfangen. Darüber, was genossen wurde, ist nichts überliefert. Diesem Mangel durch Verwertung der Grabschrift des *Aberkios abzuhelfen, ist nicht statthaft. Das Gefäß wird vermutlich das abgetrennte Zeugungsglied eines Gallen enthalten haben. Mit diesem Gefäß begab sich der Myste wohl in das unterirdische Geheimgemach, das ‚Brautgemach‘ der Göttin, u. stellte es dort nieder, eine ‚hl. Vermählung‘ anzudeuten u. durch solche sakramentale Gemeinschaft der Lebensmacht der Göttin teilhaftig zu werden. Nach Firm. Mat. aO. handelte es sich dabei zugleich irgendwie um ein mystisches ‚Sterben‘. Der Myste erleidet den Tod wie der sich entmannende A., um aber alsbald zu neuem Leben zu erstehen, mit Milch nach Weise der Neugeborenen getränkt u. von den Gläubigen mit Jubelrufen begrüßt zu werden (Sallust. philos. d. et m. 4 [FPhG 3, 33]; die Frage, ob die häufige Verwendung von Attisfiguren zum Gräberschmuck mit diesem Erlösungsglauben zusammenhängt, oder nur dem Ausdruck der Trauer und Klage dient, muß wohl offen bleiben; vgl. Hepding 202; *Auferstehung des Kultgottes A VIII). Näheres ist nicht bekannt, besonders auch nicht, ob hierbei schon die Bluttaufe des *taurobolium u. criobolium eine Rolle gespielt hat. Hiermit scheint ursprünglich eine Stier- u. Widderhetze gemeint zu sein, an deren Schluß das Tier geopfert wurde. Solche Opfer waren im phrygischen Kult wohl von jeher in Brauch. Besondere Bedeutung erlangten sie aber erst im 2. Jh. nC. u. behielten sie (in wechselndem Maße) bis zum Ende des 4. Dabei ist aber das offizielle Stier- u. Widderopfer pro salute imperatoris von der privaten zum Zweck der sakramentalen Bluttaufe zu unterscheiden. Eine vollständige Liste der Zeugnisse für jene bietet Graillot 159–60$_2$; sie reicht von Antonin (160) bis Diocletian u. Maximian (c. 300). Bei dem privaten taurobolium ließ sich der in einer mit durchlöcherten

Bohlen bedeckten Grube befindliche Myste von dem Blute des droben geschlachteten Stieres überrieseln (vgl. die genaue Schilderung bei Prud. perist. 10, 1006/50), um so eine mystische Wiedergeburt zur Sicherung ewigen Lebens zu erlangen; vgl. CIL 6, 510: taurobolio crioboliog(ue) in aeter/num renatus. Der Tag galt als ,Geburtstag'; vgl. CIL 2, 5260; 13, 573. Hie u. da wird eine Wiederholung nach 20 Jahren bezeugt, vgl. CIL 6, 512 (vJ. 390). Zur Erinnerung an das geschehene taurobolium pflegte man Altäre zu errichten (vgl. die Liste bei Graillot 167/71). Sie haben sich (aus der Zeit des 4. Jh.) besonders zahlreich auf dem Gebiet des Vaticanus gefunden, wo sich ein für diesen Zweck errichtetes Heiligtum, das sog. Frigianum = Phrygianum befunden hat. Dieses Heiligtum galt als so bezeichnend, daß man anscheinend auch anderwärts seinen ,Vatikan' einrichtete (vgl. CIL 13, 1751. 7281 von Lyon; dazu Graillot 164). Eine besondere Rolle spielten auch bei diesen Opfern wieder die Hoden des geschlachteten Tieres, die in jenes ,Gefäß' (Kernos) gelegt, feierlich bestattet u. also der Großen Mutter übergeben werden u. auf die gelegentlich die Inschriften der Taurobolienaltäre direkt Bezug nehmen (vgl. zB. CIL 13, 573; dazu Graillot 172. 179). Eine deutliche Erinnerung an die ursprüngliche naturalistisch vegetative Bedeutung des ganzen Kultus, dessen Kraft aber nun der menschlichen Seele zugute kommen soll, die sich nach Erlösung aus den Fesseln der Vergänglichkeit sehnt. Freilich konnten immer nur einzelne, wohl in priesterlicher Stellvertretung für die übrigen Gläubigen, dieses Opfer empfangen (nach Prud. perist. 10, 1011, der sichtlich auf Grund persönlicher Beobachtung schildert, ist es der Oberpriester; vgl. Wissowa, Rel. 325_5). Außer in Rom u. Italien war der Brauch besonders in Gallien verbreitet. Seit wann das taurobolium als mystische Bluttaufe im phrygischen Kult geübt worden ist u. weshalb es erst im 4. Jh. seine große Bedeutung gewonnen hat, wissen wir nicht. Der erste tauroboliatus, der mit Namen genannt werden kann, ist Elagabal (218/22). Zur ganzen Mysterien- u. Taurobolienfrage im A.dienst mit ihren vielen ungeklärten Einzelheiten vgl. Hepding Kap. 4; Wissowa 322/6; Gruppe 2, 1540/2. 1552/4; besonders aber Graillot Kap. 4.

B. Christlich. Wo die altkirchlichen Schriftsteller auf A., seine Mythen u. Riten zu sprechen kommen, geschieht es stets im Tone des Hohnes über die verächtliche Minderwertigkeit der Gottesanschauung, des Spottes über die Sinn- u. Nutzlosigkeit der Riten, denen man vergeblich einen tieferen Sinn beizulegen versuche, u. der sittlichen Entrüstung über die widernatürliche Verkommenheit der verstümmelten Attispriester u. ihres skandalösen Treibens. Die Texte sind gesammelt zB. bei Hepding, wo jedoch hinzuzufügen wäre PsAug. quaest. vet. et nov. test. (ed. Souter: CSEL 50) cp. 114, 6/8. 11 u. 115, 18. Da erscheint etwa Kybele als ,häßliche Vettel' (natürlich, denn sie ist ja vieler Götter Mutter), die vergeblich versucht, A. zur Unzucht zu verlocken, u. sich rächt, indem sie ihn verstümmelt, um so einen Gott zum Eunuchen zu machen (Minuc. Fel. 22, 1). Ähnliche Töne werden von Hieronymus angeschlagen, wenn er uber die ,göttliche Buhldirne' (dea meretrix) spottet (in Hos. 1, 4, 14); von Arnobius, der von dem Verlangen der betagten Mutter ,in bubulci unius amplexum' spricht (adv. nat. 4, 35); von PsAug., der qu. vet. et nov. test. 115, 18 von der ,Großen Mutter' sagt: ,re vera magna fuit, sed meretrix'. Besonders riefen natürlich die Mythen von der Verstümmelung des Attis, die Widerwärtigkeit ihrer Wiederholung im Kultus durch die Priester, die oft mit List u. Versprechungen gedrängt sein mögen (ut abscisi in mulieres transformentur, .. quos constat miseros circumveniri et promissis praemiis ad hunc dolorem et dedecus cogi: PsAug. aO.), oder gar ihre öffentliche Vorführung im Theater durch Verbrecher, wie sie Tertullian als Augenzeuge erlebt hat (apol. 15; adv. nat. 1, 10), entrüstete Empörung wach. Dies Thema wird kaum irgendwo übergangen, wo die Kirchenväter auf den Kult des A. zu sprechen kommen. Dazu tritt weiter der Spott über die sinnlose Lächerlichkeit der ,Symbole', d. h. der hl. Formeln u. Bekenntnisworte, der Mysterienfeier (Clem. Alex. protr. 2, 15; Firm. Mat. err. prof. rel. 18, 1f), über die Kläglichkeit der Götterschicksale, die man in feierlichen Zeremonien betrauert (vgl. zB. Minuc Fel. 22, 1), über den Wahnwitz der butigen. Selbstzerfleischung (vgl. etwa Firm. Mat. err. 27f), über die Notwendigkeit, die Göttermutter zu baden (sordescunt enim divi: Arnob. adv. nat. 7, 32), über die Versuche, den A.dienst aus seiner Bedeutung für die Vegetation zu rechtfertigen (Aug. civ. D. 7, 25; Arnob. adv. nat. 5, 16f) oder ihn in eine gnostische Erlösungslehre aufzunehmen (Hippolyt. ref. 5, 7). Ganz besonders aber wird, von Augustin u. dem Verf. der Quaestiones vet. et nov. testamenti, immer wieder die ganze Sphäre sittlicher Verkommenheit gebrandmarkt, welche den Kultus mit seinen

unanständigen Liedern u. Gebärden, dem Schwarm verkommener, in widernatürlicher Unzucht erschlaffter Lüstlinge u. ihrem das Tageslicht mit gutem Grunde scheuenden geheimen Treiben umgibt. Das ganze Bewußtsein der Überlegenheit u. Verachtung der christl. Kirche gegenüber diesem Treiben spricht sich bei PsAug. aO. 114, 11 aus: Den Christen gebietet ihr Gesetz, heilige u. untadelige Personen als antestites et ministros ordinari. E contra autem paganorum traditio antestites et ministros idoneos sibi esse non posse, nisi ex viris transfigurentur in feminas, ut licenter et publice muliebria patiantur et discussis in aqua inhoneste crinibus mollem quassatamque vocem et turpem emittant. Quod si publice facerent, ab omni populo lapidarentur. Den Versuch aber, wegen der blutigen Riten irgendeine verborgene Verwandtschaft zwischen A.-Religion u. Christentum zu entdecken u. zu behaupten (et ipse Pileatus, d. i. der mit der phrygischen Mütze bedeckte A., Christianus est), wie ihn Augustin einmal von einem A.-Priester gehört hat, wird von ihm als teuflische Verführungslist zurückgewiesen (in Joh. tr. 7, 1, 6).

Bilderatl. 9/11 nr. 134/53 (Leipoldt). – C. Clemen, Lukians Schrift über d. Syrische Göttin = AO 37, 3. 4 (1938). – Cumont, Or. Rel. Kap. 3; Art. A.: PW 2, 2247/52. – L. Franz, Die Muttergöttin im vorderen Orient u. in Europa = AO 35, 3 (1938). – Frazer 4, 1³, 261/87. – H. Graillot, Le culte de Cybèle (1912). – H. Gressmann, D. oriental. Religionen im hellenist.-röm. Zeitalter (1930). – Gruppe 2, § 308. – H. Hepding, A., seine Mythen u. sein Kult = RVV 1 (1903). – A. P. Lagrange, A. et le Christianisme: RevBibl 16 (1919) 419/80. – Leonard, Art. Kernos: PW 11, 316/26. – H. Preisker, Ntl. Zeitgeschichte (1937) 150/4. – C. Schneider, Einführung in die ntl. Zeitgesch. (1934) 115/9. – F. Schwenn, Art. Kybele § 4. 5. 15: PW 11, 2255/58. 2274/79. – H. Strathmann, Geschichte d. frühchristl. Askese 1 (1914) 234/60. – Wissowa, Rel². 317/27.

H. Strathmann

Attizismus nennt man das im 1. Jh. vC. im Zusammenhang mit der damaligen Literarästhetik aufkommende Bestreben, das Attische als Literatursprache neu zu beleben u. dadurch den Einfluß der gesprochenen Koine auf die griechische Schriftsprache auszuschalten.

A. Entstehung. Der A. wurde angebahnt durch Caecilius v. Kale Akte u. Dionysius v. Halikarnaß (beide 2. Hälfte des 1. Jh. vC.); seinen Begründern lag aber mehr daran, durch Empfehlung klassischer Stilmuster Anleitung zu einem gepflegten Prosastil zu geben, als gewaltsam die Sprachentwicklung auf einen attischen Purismus zurückzudrängen. Dabei war man sich in der Auswahl der Vorbilder durchaus nicht einig; die Philologen von Rhodos empfahlen den Hyperides als Maßstab, Caecilius u. die sog. römischen Attiker den Lysias, Dionysius den Demosthenes, andere wieder hielten einen eklektischen Stil für das einzig Erstrebenswerte. Sprachliche Reinheit bezeichnete man damals noch als ἑλληνίζειν; die wissenschaftlichen Untersuchungen älterer Grammatiker über den attischen Dialekt (Krates v. Mallos περὶ Ἀττικῆς διαλέκτου, Apollodoros v. Athen Ἀττικαὶ γλῶσσαι, Demetrios Ixion Ἀττικαὶ λέξεις) dienten als Nachschlagewerke, durch die man etwaige Zweifel darüber, was gut attisch sei oder nicht, beheben konnte. So wurde aus einer ursprünglich nur die Stilgattung betreffenden Bewegung eine sprachliche Reaktion, die sich jedoch in der wissenschaftlichen Literatur nur langsam durchsetzte; Plut. zB., der doch vom A. berührt ist, hielt eine klare u. einfache Ausdrucksweise für wahren A. (Πλουτάρχῳ δοκεῖ τὸ σαφὲς καὶ λιτὸν γνήσιον εἶναι Ἀττικισμόν: Isid. Pel. ep. 2, 42). In eine extreme Richtung geriet der A. im 2. Jh. nC. durch die sog. zweite Sophistik; jetzt galt nichts mehr für zulässig, was sich nicht bei Altattikern belegen ließ (so läßt Athen. im Gastmahl einen attizistischen Rhetor Ulpianus bei jedem fraglichen Wort rufen: κεῖται; οὐ κεῖται; u. ihm den Spitznamen Κειτούκειτος geben). Urheber dieses übertriebenen A. ist Herodes Atticus (101/77 nC.), den seine Freunde in überschwenglicher Weise als Ἑλλήνων γλῶττα, λόγων βασιλεύς feierten; sein Schüler Aelius *Aristides bedient sich der reinsten attischen Sprache. Diesen A. mußte man sich erst mühevoll aus Hilfsbüchern (βιβλία ἃ ἐπὶ τῷ ἀττικίζειν ἀνσγιγνώσκομεν: Dio C. 55, 12) aneignen, u. selbst den vorsichtigsten Attizisten unterliefen nicht selten arge Fehler. Wenn nun auch ἀττικίζειν das neue Modewort war, so unterwarf man sich gewissen übersteigerten Forderungen nicht allgemein; ein Mann wie Lukian, der selbst einen gemäßigten A. pflegte, überschüttete die Ausschreitungen der Radikalen mit seinem scharfen Spott, u. so schälte sich aus dem Streit der Geister derjenige A. heraus, der bis Ende des Altertums die griechische Schriftsprache, auch diejenige christlicher Schriftsteller, teils beherrschte, teils beeinflußte.

B. Grundsätze. I. Formenlehre: Ausscheidung alles Vulgären in Deklination u. Konjugation; besonders Wiedereinführung der sog. attischen Deklination u. des attischen Futurums, Wiederbelebung des Duals. — II. Syntax: Unter den syntaktischen Attizismen (ordnungs-

gemäße Verwendung der Präpositionen, Beseitigung des ins Vulgärgriechische eingedrungenen Synkretismus der Kasus, Rückkehr zur scharfen Abgrenzung der Infinitiv- u. Konjunktionalkonstruktionen; auch Wiedereinführung außer Gebrauch gekommener Konstruktionen, zB. des absoluten Infinitivs) ist besonders die Auffrischung des Optativgebrauchs (der sogar an Stellen eindringt, wo er im Attischen unzulässig war) u. die Unterscheidung im Gebrauch der Negationen οὐ u. μή hervorzuheben. — III. In der Wortwahl griff man nicht bloß auf den aus dem Altattischen noch geläufigen u. verständlichen Wortschatz zurück, sondern auch auf manche seltene längst verschollene Ausdrücke (vgl. die Kritik des Plut. bei Isid. Pel. 4, 91: τί τὸ κέρδος ἐκ τοῦ ἀττικίζειν, ὅταν τὰ λεγόμενα ὥσπερ ἐν σκότῳ κρύπτηται καὶ ἄλλων δέηται τῶν εἰς φῶς αὐτὰ ἀξόντων;), andererseits verwarf man im Übereifer manches, was von Kritikern (vgl. den anonymen Ἀντατττικιστής) als attisch erwiesen wurde. — IV. Stilistisch suchte man nicht bloß durch Periodisierung (die langen Perioden des Aristides zB. sind ein Gegenstück zu denen des Isokrates, manche Attizisten allerdings suchten durch kurze Sätze u. Satzglieder ihrem Stil ein altertümelndes Gepräge zu geben), sondern auch durch Ausschmückung mit Tropen u. Figuren (Paronomasie, Litotes, rhetorische Fragen) zu wirken. — V. In der Rhythmisierung herrscht keine Einheit; manche Attizisten verschmähen den Prosarhythmus u. erlauben sich unbedenklich Hiate, weil sie in der älteren attischen Sprache vorkommen, andere gestalten ihn kunstvoll aus u. suchen durch Vermeidung der Häufung kurzer Silben es dem Demosthenes gleichzutun.

C. Kirchliche Schriftsteller. Da es nicht berechtigt ist, den Evangelisten Lukas schon deshalb, weil er sich durch Periodisierung von den anderen Evangelisten abhebt u. im Wortschatz vulgäre Ausdrücke der Parallelüberlieferung durch attische Wendungen ersetzt, unter die Attizisten zu rechnen (vgl. Stählin bei Christ 2, 1169_2), so beginnt die Einwirkung des A. bei den Apologeten. Wiewohl Tatian (coh. ad Gr. 26) die Attizisten verspottet, bedient er sich selbst ihrer Kunstmittel; Athenag. ist ebenfalls Attizist (Geffcken, Apol. 163/7). Wieweit die Gnostiker, die zT. auf gefälligen Stil Wert legten, Attizisten waren, läßt sich nicht bestimmen. Wenn Clemens Al. beteuert, daß er auf ἑλληνίζειν keinen Wert lege (str. 2, 3, 1; 7, 111, 3), so trifft das nicht einmal auf diejenigen seiner Schriften zu, wo er auf kunstvollere Ausstaffierung weniger Wert legt; im Protreptikus strebt er durch Verwendung seltener attischer Formen u. häufige Verwendung des Duals attische Eleganz an. Von den Kappadokiern sind Basilius u. sein Bruder Gregor Nyss. Vertreter eines gemäßigten A. Johannes Chrys. hat durch gewandte Handhabung der attischen Sprache in seinen Reden u. Abhandlungen sich seinen Beinamen verdient. Um die Wende des 4./5. Jh. hat Synesios noch den A. gepflegt, Isidor v. Pelusium durch Demosthenesnachahmung den Stil seiner Briefe aufgeputzt.

W. Kroll, Art. Rhetorik: PW Suppl. 7, 1105ff. – Norden, Kunstpr., Reg. s. v. – W. Schmid, Der A. in seinen namhaftesten Vertretern (1887/97). – Wendland, Kultur 65 u. ö. *L. Früchtel.*

Auctoritas.

A. Vorchristlich. 1. Begriff, Ursprung u. Bedeutung. A. ist die Eigenschaft des auctor. Dieses Subtantiv gehört zu augere; es bedeutet also eigentlich der ‚Mehrer', d. h. wohl ursprünglich denjenigen, der über ein kräftiges ‚Mana' (‚Orenda') verfügt u. das Mana eines andern (zB. eines Menschen, eines Tieres, einer Pflanze usw.) zu mehren u. zu stärken imstande ist (vgl. den Gebrauch von mactare u. dazu F. Pfister: Bursian 229 [1930] 118f). Verwandt sind augur, augurium; augustus; auxilium (Bücheler, Flinck, Muller). Die ursprüngliche Bedeutung von A., ‚Fähigkeit zur Übertragung einer besonders wirksamen inneren Kraft', ist allmählich verblaßt, wenn sie auch hie u. da noch zu spüren ist (zB. bei Verg. georg. 1, 27, wo Oktavian auctor frugum genannt wird; für den Begriff der ‚Stärkung' s. Cic. phil. 6, 18 [an die Quirites]: itaque senatum bene sua sponte firmum firmiorem vestra auctoritate fecistis). Dennoch scheint die Einsicht in den Zusammenhang von auctoritas mit dem antikrömischen Manabegriff nicht ohne Bedeutung. Daraus erklärt es sich, weshalb die auctoritas im Gegensatz zu potestas u. imperium immer ‚aus der eigenen Natur (der) Persönlichkeit geschöpft ist' (Schönbauer 292), weshalb sie ‚eine Macht darstellt, die nicht mit äußeren Mitteln eine Befolgung erzwingt, sondern die einen inneren Zwang schafft, die das Gefühl erzeugt, daß die Befolgung eine selbstgewählte freiwillig übernommene Pflicht ist' (ebd. 290). Richtig auch Heinze 354: ‚Diese auctoritas ist nun dauernd zu eigen, unabhängig davon, ob sie im Augen-

blick ausgeübt wird; es ist die Eignung, maßgeblichen Einfluß auf die Entschließungen der anderen kraft überlegener Einsicht auszuüben.' Für das Verhältnis von auct. u. potestas vgl. Cic. Pis. 8: quos [sc. ludos] Q. Metellus privatus fieri vetuit atque id, quod nondum potestate poterat, obtinuit auctoritate; ferner rep. 2, 57; fam. 13, 26, 2; für Mon. Ancyr. 34 s. u. Für das Verhältnis von auct. u. imperium vgl. Liv. 1, 7, 8: Euander tum ea profugus ex Peloponneso auctoritate magis quam imperio regebat loca; ferner Cic. Verr. 2, 2, 121; phil. 11, 26. U. Kahrstedt: GGA 200 (1938) 5. 16. 18 betont das ,juristisch nicht Faßbare'. L. Wenger: Studi di storia e diritto in onore di E. Besta 1 (1938) 152f: ,A. birgt immer einen geheimnisvollen Inhalt, ein Etwas, das juristischer Formulierung heute widerstrebt, wie es denn auch in Rom keine juristische Definition gefunden hat'. Siber 78: A. ,ein tatsächliches Ansehen, dem man sich freiwillig unterwarf u. das nur dem Grade nach jedes andere übertraf'; dort Anm. 2 weitere Lit. in diesem Sinne.

II. Dauernde Eigenschaft u. einmaliger Akt. Uralt ist wohl privatrechtlich die a. patris (Fürst 12), staatsrechtlich die a. patrum (Fürst 37ff). Der pater verhält sich in dieser Hinsicht zu den liberi (,Kindern') u. zur ganzen familia wie die patres ursprünglich zu den liberi (,Freien', mag nun dieses Wort mit liberi ,Kindern' identisch sein, wie ich annehme, oder nicht) u. zur ganzen Bevölkerung: apex est autem senectutis auctoritas (Cic. Cato M. 60). In historischer Zeit waren natürlich andere Faktoren bestimmend: das Ansehen, die Tüchtigkeit, der Reichtum der einzelnen Mitglieder des Senats usw. Von der a. patrum ist sehr oft die Rede; hier zeigt sich aber deutlich, daß a. nicht nur eine dauernde Eigenschaft, sondern auch die einmalige Betätigung dieser Eigenschaft bezeichnet. Diese Entwicklung hatte sich schon sehr früh vollzogen, was namentlich aus der juristischen Terminologie (a. venditoris, a. tutoris; dazu Heinze 350/2; Fürst 10/3) klar hervorgeht (weshalb Heinze 354 sich den Entwicklungsgang umgekehrt vorstellt [so auch Fürst 8], ist kaum ersichtlich, zumal da dies schlecht stimmt zu seiner Erörterung über die Bedeutung des Suffixes -tat, ebd. 349). So bezeichnet einerseits ,auctor' individuell denjenigen, der durch seine kräftige Initiative seine innere Stärke bewährt u. andere zur Tat bewegt, ,ermächtigt'. Anderseits bedeutet ,patrum a.' nicht nur ,das Ansehen, die Majestät der patres' (zB. Cic. rep. 2, 14), sondern auch das einmalige ,Gutachten' des Senats, technisch besonders, wenn der betreffende Beschluß, im Gegensatz zum perfekt gewordenen senatus consultum, durch Interzession unwirksam geworden ist' (Heinze 353). Zum respondere ex auctoritate principis gewisser privilegierter Juristen der Kaiserzeit s. Heinze 348f; Wenger, Praetor 104/15.

III. Auctoritas des Augustus. Das Wort auctoritas, das in seiner Anwendung auf Staatsbeamte u. Staatspriester den Einfluß bezeichnet, der zwar in ihrer Funktion wurzelt, aber über ihre Befugnisse hinauswächst, erscheint an einer sehr bedeutsamen Stelle in bezug auf Augustus. Bekanntlich hat v. Premerstein durch richtige Einordnung eines neugefundenen Bruchstücks von einem Exemplar der Inschrift richtig geschlossen, daß Augustus Mon. Ancyr. 34 schrieb: post id tempus praestiti omnibus auctoritate, potestatis autem nihilo amplius habui quam qui fuerunt mihi quoque in magistratu conlegae. ,Nicht die legale Macht des Beamten ist im Prinzip gesteigert, mögen noch so viele Magistraturen in seiner Person vereinigt sein, sondern er besitzt etwas, was kein Beamter als solcher hat . ., jene »ebenso eminente und effektive wie unbestimmte u. formell unfundierte Machtstellung« (Mommsen, StR 3, 1033), die sich im Begriffe der auctoritas spiegelt' (Ehrenberg 206). ,Indem die auctoritas, der maßgebende Einfluß des Augustus als höchster auch staatsrechtlich anerkannt wurde, wurde ihm von Senat u. Bürgerschaft die Möglichkeit gegeben, nicht etwa ungehemmt eine Alleinherrschaft aufzurichten, sondern in dem genannten Rahmen des Schutzauftrages als Treuhänder zu wirken, ohne, u. das ist sehr wesentlich, die republikanischen Gefühle der Mitbürger zu verletzen' (Volkmann, Gnom. 191). Hinfort stand die a. des Augustus der senatus a. theoretisch als ebenbürtig zur Seite (Premerstein, Werden 188); praktisch war sie ihr weit überlegen (Weber 165).

B. Christlich. Die griech. Sprache hat kein entsprechendes Wort. Ἀξίωμα, womit auctoritas in den Res gestae divi Augusti übersetzt ist, hat an sich eine andere Bedeutung, das NT kennt es nicht; auctor entspricht ἀρχηγός. Von den lateinischen christlichen Schriftstellern seit Tertullian wird auctoritas dagegen häufig angewandt. A. gehört zu den Begriffen, durch die gerade das Römertum versuchte, sich das Christentum anzueignen. In diesem Prozeß erfuhr auctoritas manche begriffliche Abwandlungen u. Erweiterungen.

I. Auct. Gottes, der Bibel, der Apostel, des Sym-

bolums. 1. Gott. ‚In der nationalen röm. Religion spielt die auctoritas der Götter keine Rolle' (Heinze 359f). Wenn die christl. Literatur von der auctoritas divina, der a. Dei oder Spiritus sancti redet, gibt sie dem Wort also einen neuen Sinn. Sie knüpft dabei an verschiedene ältere Bedeutungen an: wo der göttliche Schöpferwille gemeint ist, wie Tert. paen. 4; adv. Marc. 4, 8; pud. 12; Aug. civ. D. 1, 26; Lact. div. inst. 4, 25 (a. ac virtus homine maior); Sacr. Leon. 423 in. Mur., an die auctoritas des princeps als des auctor des besten Zustandes, allerdings schon in der von provinziellen Vorstellungen u. dem realen staatlichen Zustand beeinflußten Form. Die auctoritas als Ursprung u. Kern der göttlichen Gesetzgebung (besonders der hl. Schriften u. des Glaubensbekenntnisses) hat Beziehungen zum kaiserlichen Gesetzgebungsrecht (ex auctoritate Augusti). Die auctoritas divina als verbindliche u. hl. Lehre ist ihrer Denkform nach verwandt mit der auctoritas der großen Philosophen, Dichter, Pontifices, Augurn, die sogar Cicero (div. 1, 43, 96) schon auf den Apollo Delphicus angewandt hatte. Diese auctoritas steht in enger Beziehung zu veritas (Tert. spect. 4; Aug. civ. D. 1, 26; 8, 1: sicut divina a. veritasque monstravit; 10, 31; ord. 2, 9, 27: divina u. humana a.; Lact. div. inst. 4, 22, 3; vgl. auch Cypr. ep. 73, 2: ecclesiae cath. a. et veritatem). — 2. Bibel. Wie die römische auctoritas schon einen konkreten Niederschlag bedeuten kann als Senatsbeschluß oder kaiserliche Konstitutionen u. Reskripte, so gilt die Bibel, die geformte, schriftliche, von Jesus hinterlassene Offenbarung u. Gesetzgebung, als divina auctoritas. In vielen Wendungen ist die Rede von auctoritas scripturae, scripturarum (Tert. spect. 3; pud. 2; Cypr. ep. 73, 8; Hieron. ep. 51, 9, 2; Sulp. Sev. chron. 2, 43, 2), divinorum librorum (Aug. civ. D. 12, 11), verborum et exemplorum caelestium (Paul. Nol. ep. 13, 10), canonis (Prisc. tr. 3, 60), canonica (Aug. civ. D. 15, 23; 17, 20), canonicae scripturae (Aug. civ. D. 11, 3), prophetiae (Tert. praescr. 20; an. 4), novi testamenti (Hilarius tr. i. Ps. 2, 36), dominica et evangelica (Cypr. ep. 74, 2), evangelica atque apostolica (Cypr. ep. 73, 15; Hilarius tr. i. Ps. 2, 23), apostolica (ebd. 2, 1; 2, 5; 2, 9; Paul. Nol. ep. 2, 28; Greg. M. registr. 11, 51), scripturae veteris et novae (Hieron. ep. 41, 2), tam veteris testamenti quam novi (Bened. reg. mon. 9), utraque (Aug. civ. D. 18, 44). Vgl. besonders noch Aug. cons. ev. 1, 1, 1: inter omnes divinas auctoritates, quae sanctis litteris continentur, evangelium merito excellit. — 3. Apostel. Die auctoritas der Apostel ist charismatisch, eine Gabe des Heilands selbst u. deshalb das unwidersprechliche testimonium der christl. Offenbarung (Tert. praescr. 6: apostolos domini habemus auctores). Apostolica auctoritas wird auch den Schriften der Apostel zugeschrieben (s. o.). — 4. Symbolum. Das Glaubensbekenntnis, die regula fidei, ist die auctoritas principalis (Tert. spect. 4). In ihm ist die auctoritas Gottes selbst lebendig (Joh. Cass. c. Nest. 6, 3/5: ecclesiarum omnium fidem, quae .. ab apostolis tradita non aliud existimanda esset quam vox atque a. dei). Über die Herkunft des Symbols von den Aposteln vgl. Kattenbusch 2, 3/24. Besonders bemerkenswert ist der Gedanke des Joh. Cassianus, daß das Symbol dem Bekennenden auctoritas verleiht (aO. 3, 12: a. est personae meae ipsa confessio).

II. Beziehung zu Tradition u. apostolischer Sukzession (A. der Kirche). Der Jurist Tertullian hat die Vorstellung des röm. Privatrechtes, nach der jeder Rechtsvorgänger für den Inhaber einer Sache als auctor, d. h. als Garant u. Zeuge gilt, in die christl. Lehre eingeführt. Die Apostel, als die ersten Empfänger der Lehre (s. o.), geben diese an die Gemeinden oder ihre Leiter u. diese wiederum ihren Nachfolgern weiter. Damit sind die Apostel u. die früheren Bischöfe die auctores der späteren. Die rechtmäßige Sukzessionsreihe verbürgt den wahren Glauben u. die Fortdauer apostolischer auctoritas. Tradition u. apostolische auctoritas treten in ein festes Verhältnis zueinander (Gmelin 86). — Cyprian formt die Lehre von der Bischofsgemeinde u. der Kirche als Bischofskirche. Diese Kirche ist Trägerin der wahren apostolischen auctoritas u. Tradition (Cypr. ep. 73, 15: ad evangelicam a. atque ad apostolicam traditionem .. revertamur; ep. 74, 4; Vinc. Lerin. comm. 1, 11). Die auctoritas der Kirche beruht aber keineswegs ausschließlich auf der Tradition, sondern hat frische Quellen in charismatischer u. persönlicher auctoritas, zB. in den Taten der Märtyrer (Cypr. ep. 61, 2; Lact. div. inst. 5, 19: ut religionem patientia vel morte defendas, .. et religioni addit a.), den Lehren der Kirchenväter (a. patrum), den Vorschriften der Bischöfe u. Synoden (für viele vgl. die Belege bei Gmelin 100_{116} u. 104_{12}). — Die auctoritas der Kirche ist für den Glauben unbedingt maßgebend, sie ist an u. für sich der abschließende Beweis seiner Reinheit. In diesem Sinn tut Aug. c. epist. qu. voc. fund. 5 die berühmte Äußerung: ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. Früh erhebt sich jedoch die Frage nach dem Verhältnis

von auctoritas u. ratio. Auf anderer Ebene kannte man das Problem auch im röm. Bereich (Cic. rhet. ad Her. 2, 4, 4; ders. Tusc. 1, 21, 49). In der Patristik wird es i. allg. harmonisch gelöst u. hat noch nicht die Schwere, die es im Mittelalter annahm (Hieron. ep. 14, 7; Aug. civ. D. 19, 1; ord. 2, 9, 26; c. acad 3, 20, 43: Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere, non enim reperio valentiorem).

III. A. u. potestas der Bischöfe u. Priester. Römischer auctoritas kann, wie in den Res gestae divi Augusti, potestas klar gegenübergestellt werden. Oft genug stehen sich beide Begriffe jedoch sehr nahe, wie in auctoritas publica, consulis, praetoris u. a. Auch das Verhältnis der christl. auctoritas zu potestas kann sehr verschieden sein u. muß von Fall zu Fall bestimmt werden. Tertullian wendet ‚potestas im Sinne von Amtsgewalt in bezug auf das Kirchenamt der Kleriker niemals' an (Beck 67). Aber auch eine bischöfliche auctoritas ist bei ihm noch eine Ausnahme. Er sagt bapt. 17, Priester u. Diakone besäßen das Recht der Taufe ‚non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est'. Hier ist also die auctoritas mindestens schon ein das Kirchenleben regelnder u. ordnender Faktor. Erst seit Cyprian wird häufiger von auctoritas der Bischöfe oder Priester gesprochen (Cypr. ep. 59, 4 u. 13; 61, 3; 66, 5; 71, 1; 72, 1; 74, 4; Sulp. Sev. dial. 1, 20; Leo M. ep. 6, 2; Sacram. Leon. 423 in. Mur.). Dabei ist zu unterscheiden zwischen der auctoritas, die sich allein von ihrer Stellung in der Kirche herleitet, u. der persönlichkeitsbedingten, die ihnen, wie jedem Menschen zukommen kann (Sulp. Sev. chron. 2, 48: Damasus et Ambrosius, quorum ea tempestate summa a. erat; A. steht häufig Begriffen wie gravitas dignitas, sanctitas nahe; vgl. Cypr. ep. 45, 2; 68, 5). Die potestas, letzten Endes aus der evangelischen potestas ligandi et solvendi stammend, hat die Form der römischen magistratischen potestas weitgehend angenommen. Die Spannweite beider Begriffe ist wiederum sehr verschieden. Neben Stellen, in denen auctoritas unscharf ist u. sich von potestas wenig oder gar nicht unterscheidet (Cypr. ep. 3, 1 u. 2; 43, 3), gibt es solche, an denen jene in gewichtigen Kontrast zu dieser gebracht werden (Cypr. ep. 3, 1 erkennt den Bischöfen eine potestas zu pro episcopatus vigore et cathedrae auctoritate, wobei potestas Amtsgewalt ist, die sich von der cathedrae auctoritas herleitet). Am berühmtesten ist die Gegenüberstellung von auctoritas sacrata pontificum u. regalis potestas in Papst Gelasius' I Brief an Kaiser Anastasius I vJ. 494 (nr. 12, 2 p. 350f Thiel). Hier wird in feiner Dialektik dem nüchternen Begriff der königl. Amtsgewalt die geheiligte, gottbegründete u. im Glauben beruhende auctoritas der Priester gegenübergestellt, deren Kern die potestas ligandi et solvendi ist. Doch muß berücksichtigt werden, daß sich der Begriff einer priesterl. Amtsgewalt längst durchgesetzt hatte, Gelasius selbst an anderer Stelle von den officia utriusque potestatis sprach (tr. 4, 11 [568 Thiel]) u. auch ‚das Mittelalter den terminologischen Unterschied von auctoritas u. potestas nicht mehr gekannt hat' (Caspar 2, 754). Außerdem ist den Christen bewußt, daß der Kaiser von jeher auctoritas besitzt, der christl. Kaiser sogar eine geheiligte (Gmelin 119_{102}). Und diese auctoritas wurde ihrerseits in der Zeit der Reichskirche eine neue Quelle der bischöflichen auctoritas, besonders weil das Bischofsamt mit Aufgaben staatlichen Interesses betraut wurde.

IV. A. der apostolischen Kirchen u. des Papsttums. Nicht nur die Kirche, sondern auch einzelne Kirchen haben auctoritas (vgl. zB. Aug. pecc. mer. et rem. 1, 50: a. ecclesiarum orientalium). Die Lehre der von den Aposteln selbst gegründeten Kirchen besitzt die beste Garantie. Mit ihr müssen die anderen Kirchen übereinstimmen. Das ist der ursprüngl. Inhalt der auctoritas der ecclesiae apostolicae matrices et originales fidei (Tert. praescr. 21). Wenn Tertullian (ebd. 36) sagt: Si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est, so meint er, daß die auctoritas apostolica, die besonders in den Apostelkirchen Korinth, Philippi, Thessalonich, Ephesus, Rom bewahrt werde, seiner Heimat in Rom nahe sei. Besonders Rom wird früh eine höhere auctoritas zuerkannt (Hieron. ep. 88, 2; Aug. ep. 175, 2; 176, 5; Joh. Cass. c. Nest. 3, 13). Seit der 2. Hälfte des 4. Jh.s nehmen die Päpste selbst, auch mit kaiserlichen Ermächtigungen versehen (378/80 Gratian u. Valentinian II: Coll. Avell. 13, 11 u. Cod. Theod. 16, 1, 2; 445 Valentinian III: Nov. Val. III. 16, 3: pro lege sit, quicquid sanxit vel sanxerit apostolicae sedis a.), jurisdiktionelle Akte apostolica auctoritate vor (Jaffé 255: Mansi 3, 359, 7; J. 263: 368, 1: apostolica a. iubet; J. 366: 8, 760; J. 371: 4, 469, 3). Seit Leo d. Gr. wird sehr oft Petrus, als dem ersten Papst, u. seinen Nachfolgern vorzugsweise auctoritas apostolica zugeschrieben. Diese ist also

einerseits die auctoritas des Petrus (Leo M. s. 3, 3: cuius in sede sua vivit potestas et excellit a.; Greg. M. registr. 11, 27 [294, 33]), andererseits ist sie erneut beeinflußt von der Vorstellung der auctoritas der zeitgenössischen Kaiser u. kann den Charakter einer ausgesprochenen herrscherlichen auctoritas erhalten. In späterer Zeit ist auctoritas ein Begriff von schwerem Gewicht geblieben, ein geistiger Grundpfeiler des päpstlichen Primats u. Herrschaftsanspruchs. — Päpstliche Erlasse u. Urkunden werden ebenso wie die kaiserlichen u. königlichen auctoritates genannt. Die auctoritates der mittelalterl. Kirche sind also außer der Bibel die Kirchenväter, gelehrten Theologen, Dekretalen der Päpste u. Synodalcanones.

A. Alföldi, Insignien u. Tracht der röm. Kaiser: RM 50 (1935) 71/8. – A. Beck, Röm. Recht bei Tertullian u. Cyprian = Schriften d. Königsb. gel. Gesellsch., Geschichtswissenschaftl. Kl. 7, 2 (1930). – F. Bücheler: JbklPh 87 (1863) 784f = Kl. Schriften 1 (1915) 416. – E. Caspar, Geschichte des Papsttums 1 (1930); 2 (1933). – V. Ehrenberg, Monumentum Antiochenum: Klio 19 (1925) 200/13. – E. Flinck, Auguralia u. Verwandtes — Ann. Acad. scient. Fenn. Ser. B 11, 10 (1921). – F. Fürst, Die Bedeutung der auctoritas im privaten u. öffentlichen Leben der röm. Republik. Diss. Marb. (1934). – P. F. Girard, L'auctoritas et l'action auctoritatis: Mélanges de droit Romain 2 (1923). – U. Gmelin, Auctoritas, Röm. princeps u. päpstlicher Primat. Diss. Bln. (1936) = Römische Herrscheridee u. päpstliche Autorität (1937). – A. Gwosdz, Der Begriff des röm. Princeps. Diss. Breslau (1933). 20/3. – J. Haller, Das Papsttum 1 (1934). – R. Heinze, Auctoritas: Hermes 60 (1925) 348/66. – F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol 2 (1900). – H. Koch, Cathedra Petri (1930). – Leist, Art. Auctoritas: PW 2, 2274/7. – F. Muller, Augustus: Mededeel. Kon. Akad. v. Wetensch. Amsterdam 63 Ser. A 11 (1927) 20/39. – E. Perels, Pippins Erhebung zum König: ZKG 53 (1934) 400/16. – J. C. Plumpe, Wesen u. Wirkung der Auctoritas Maiorum bei Cicero. Diss. Münst. (1932). – A. v. Premerstein, Die Aufzeichnung der Res gestae Divi Augusti im pisidischen Antiochia: Hermes 59 (1924) 104/6; BPhW 49 (1929) 845/7; Vom Werden u. Wesen des Prinzipats (1937) 176/225. – A. G. Roos, Het ontstaan van het Rom. principaat staatsrechterlijk beschouwd: Tijdschr. v. Geschied. 44 (1929) 13/5. – E. Schönbauer, Wesen u. Ursprung des röm. Prinzipats: SavZRom 47 (1927) 290/1. – H. Siber, Das Führeramt des Augustus: AbhL 44, 2 (1940) 74/9. – K. Sprey, Ad rerum gestarum divi Augusti cap. 34 adnotatio: Mnemos. 3. Ser. 3 (1935) 291/8. – H. Volkmann: FuF 13 (1937) 349f; ders.: Gnomon 14 (1938) 190f. – H. Wagenvoort, Princeps: Philol. 91 (1936) 208/10; 342/5. – W. Weber, Prinzeps 1 (1936). – L. Wenger, Praetor u. Formel: SbM 1926, 3, 104/15.

A: *H. Wagenvoort;* B: *G. Tellenbach.*

Audianer. A. Name. Diese Sekte (griech. Αὐδιανοί, Ὠδιανοί; lat. haeresis Audiana [Audaeana], Vadiani [Valdiani], Basiani; syr. 'Audāje, 'Ōdāje; arab. Audānīja, 'Ubadānīja) wurde nach ihrem Gründer so benannt. Dessen Name wird ebenfalls in schwankender Form überliefert (griech. Αὔδιος, Αὐδαῖος; lat. Audeus [Adaeus]; syr. 'Awd, 'Odi, 'Ūdi, 'Ūdai, 'Ūdā; vgl. Isehn: JbprTh 16 [1890] 298/305; nach ihm wäre der ursprüngliche Name 'Abdai). Die Form Ūdo (Odo?), die Ephr. (haer. 24, 16) gebraucht u. die Harnack (ThLZ 11 [1886] 77) als germanisch (gotisch) ansah, kommt überhaupt nicht in Frage, weil sie um eines Wortspiels ('Ōdā = Nachteule) wegen willkürlich geprägt ist. Die A. dürfen, obwohl sie, entsprechend ihrer Exegese, Gott in menschlicher Gestalt denken (s. u.), nicht mit den Anthropomorphiten verwechselt werden, wie es viele Autoren seit Aug. (haer. 50: nach ‚alii') tun. Es ist jedoch möglich, daß die A. in Ägypten, wo sie nach Aug. in Verbindung mit der Großkirche blieben, im letzten Drittel des 4. Jh. Einfluß auf die Mönche von Pemdjé u. von da aus auf Alexandrien gewonnen haben (vgl. E. Drioton, La discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alex. en l'année 399: RevOrChr 20 [1915/17] 92/100. 113/28).

B. Quellen. Es sind, chronologisch geordnet, folgende: 1. vor 373 Ephraem haer. 22, 4. 20 (2, 485 E. 488 C); 24, 16 (2, 493 F); — 2. iJ. 374 Epiph. ancor. 14, 1/3 (1, 22, 13/27); iJ. 376/7 pan. 70 (3, 232, 17/249, 8) u. anac. (PG 42, 870 B); — 3. c. 380 Hieron. chron. ann. 341 (235, 12/13 Helm); — 4. Gesetz d. Theodosius II v. 30. 5. 428 (Cod. Theod. 16, 5, 65, 878); — 5. iJ. 428 u. nach Epiph., Aug. haer. 50 (1, 212 Oehler); davon abhängig c. 432/40 der Praedestinatus 50 (1, 252) u. in der 2. Hälfte des 5. Jh. Gennad. eccl. dogm. 4 (1, 337); — 6. im 5. Jh. syr. Vita des Rabbula v. Edessa (J. J. Overbeck, S. Ephraemi Syri Rabbulae Edesseni opp. sel. [Oxf. 1865] 194); — 7. iJ. 449/50 Theodrt. h. e. 4, 10, 1/5 (228, 1/229, 3; wiederholt c. 540/75 von Cassiod. hist. trip. 7, 11 [PL 69, 1077 A/C] u. im 14. Jh. von Niceph. Call. h. e. 11, 14 [PG 146, 613 B/D]) u. um 453 ders. haer. fab. comp. 4, 10 (PG 83, 428 B/429 B); — 8. c. 520/2 Philox. v. Mabbūg, Brief an die Mönche im Orient (ed. Lebon: Muséon 43 [1930] 200. 211); — 9. iJ. 548 Facund. Herm. pro def. tr. capp. 8, 7 (PL 67, 735 A); — 10. iJ. 791/2 Theodor bar Kōnai sch. 11 (CSCO Syr. II, 66, 319/20); — 11. c. 942 Agapius v. Menbiğ (von

einer syr. Quelle, wahrscheinlich Theophil. v. Edessa, gest. 785, abhängig) Kitāb al-'Unwān (PO 7, 562/4 = CSCO Ar. III 5, 289/90); — 12. c. 1194/5 Michael d. Syrer chron. (1, 227–278); — 13. im 13. Jh Bar Hebraeus chron. eccl. (nach Michael) 1, 31 (1, 101) u. durch Nau veröffentlichtes Fragment (PO 13, 259/60). — Nicht hierhin gehören die Nachrichten über die A. bei Barḥadbᵉšabbā v. Ḥalwân h. e. (PO 23, 194) u. Abu 'l-Barakāt (Ibn Kabar), Lampe der Finsternis (PO 20, 688), ersterer dem beginnenden 7., letzterer dem beginnenden 14. Jh. angehörig. Ihre Angaben stammen aus dem Häresienkatalog, den c. 400 Marutā v. Maiperqaṭ aufstellte. Hier aber findet sich der Name der A. nur in dem von Rahmani edierten syrischen Text, während in den anderen syrischen oder arabischen Texten an dieser Stelle entweder die Photinianer genannt sind oder überhaupt kein Name erscheint.

C. Geschichte. Audius, der Gründer der Sekte, ist ein Syrer (Theodrt. h. e.; Agap.) aus Mesopotamien (Epiph.; Thdrt. haer. fab.), wahrscheinlich aus Osrhoene. Die syrische Überlieferung (Philox.; Theod. b. Kōn.; Mich.; Bar Hebr.) macht aus ihm einen Archidiakon (Archipresbyter: Agap.) von Edessa. Die Angaben über das Datum seines Auftretens schwanken: Zeit des Arius (Epiph.), 335 (Agap.), 341 (Hieron.), Zeit des Valentinian u. Valens (Thdrt.) oder des Apollinaris u. Eunomius (Bar Hebr.). Sicher ist jedenfalls, daß er mit der Kirche kurz nach dem Nicaenum, dessen Osteredikt er verwirft, bricht (wenn Agap. als Grund die Erfolglosigkeit der Bewerbung des A. um den Bischofssitz von Edessa angibt, so folgt er damit nur einer alten Tradition der Polemik). A. hatte sich vorher als Asket einen großen Namen gemacht; er hatte die Anachoreten gesammelt, Klöster gegründet, wo Handarbeit gefordert wurde, u. hatte die gelockerten Sitten des Klerus (Liebe zum Luxus, Wucher, Konkubinat) bekämpft. Nach dem Bruch leitet er, durch einen seiner Anhänger illegal zum Bischof geweiht, eine schismatische Kirche, deren Mitglieder seinen Namen annehmen. Durch kaiserlichen Befehl nach Skythien verbannt, ging er über die Donau u. predigte bei den Goten am Schwarzen Meer. Für die Bekehrten gründete er Klöster. Es entstand eine unabhängige audianische Kirche mit einem Episkopat, deren bekannteste Vertreter der Mesopotamier Uranius, der spätere Nachfolger des A., u. der Gote Silvanus sind. Nach Audius' Tode zwingt die Verfolgung durch einen heidnischen König (nach L. Duchesne, Histoire ancienne de l'Église 2⁴ [1910] 571 Hermanarich [c. 349]; richtiger Athanarich [c. 371/2]) die A. wie andere christliche Gemeinschaften, das gotische Land zu verlassen. Nach der Rückkehr in den Orient scheint die ehemals bedeutende Sekte schnell eine große Anzahl ihrer Anhänger an die Großkirche verloren u. nur noch eine geringe Rolle gespielt zu haben. Zur Zeit, da Epiph. schreibt (376/7), waren die audianischen Klöster im Taurus, in Palästina u. Arabien schon aufgegeben; es gab solche aber noch in der Gegend von Damaskus, in der Nähe von Chalcis bei Antiochien u. in Mesopotamien am Euphrat. Jedoch hat dieser Verfall zumindest nicht zum sofortigen Verschwinden der Sekte geführt; eine Episode aus der Vita des Rabbula (vJ. 412 nach L. Hallier: TU 9, 1 [1892] 8. 106/7), das Gesetz von 428, die von Hoffmann (124) gesammelten Anhaltspunkte bezeugen ihr Weiterleben, besonders in Edessa, während des 5. Jh. Die späteren Zeugnisse der orientalischen Schriftsteller machen sogar wahrscheinlich, daß die Sekte, sei es in unabhängiger Form, sei es verschmolzen mit anderen häretischen Gruppen, noch lange weiterbestanden hat.

D. Anschauungen. Der A. tritt uns, wenigstens bis zum Anfang des 6. Jh., außer vielleicht bei Ephraem u. Theodrt., als bloßes Schisma entgegen (Epiph.; Aug.; V. des Rabbula; Philox.); in der Folge aber u. in der syrischen Tradition hat er deutlich das Gepräge einer Häresie, die allgemein an die Seite des Bardesanismus gerückt wird (Mich.; Bar Hebr.). Hat etwa diese Zusammenstellung dazu geführt, den A. den Tatsachen zuwider eine häretische Gnosis zuzuschreiben? Wahrscheinlicher ist, daß der Wandel in der Überlieferung einer wirklichen Entwicklung des A. entspricht, der (mag er nun tatsächlich sich mit anderen Sekten verschmolzen haben oder nur von den Häresiologen mit ihnen zusammengeworfen worden sein) sehr wohl aus seinen apokryphen Schriften (s. u.) eine eigene Gnosis schöpfen konnte (Puech 957/62). — I. A. als Schisma. Wenn u. solange der A. nur Schisma ist, also vom Standpunkt des Dogmas, insbesondere der Trinitätslehre, keine Einwendungen gegen ihn zu erheben sind, haften ihm folgende Züge an: Er übt scharfe Kritik an den Sitten des Klerus u. ist der Großkirche, deren Hierarchie er genau nachbildet, durchaus abgeneigt. Er hält trotz des nicaenischen Dekrets, in dem er nur eine Liebedienerei gegenüber Konstantin sieht, an der im Orient traditionellen u. durch eine alte Version der Didasc. Apost. (,Ostern mit den Juden hal-

ten') sanktionierten Osterberechnung fest, d. h. an dem System, demzufolge Ostern an dem Sonntag, der dem von den Juden ohne Rücksicht auf das Äquinoktium des 22. 3. bestimmten 14. Nisan folgt, zu feiern ist (L. Duchesne, La question de la Pâque au concile du Nicée: RevQHist 27 [1880] 29/38; E. Schwartz, Christl. u. jüd. Ostertaf.: AbhG 8, 6 [1905] 104/21). Er huldigt einem betonten Anthropomorphismus. Ausgehend von einer buchstäblichen Auslegung von Gen. 1, 26, von den Wendungen des AT (Ps. 10, 4; 33, 16; Jes. 6, 1; 41, 20; 66, 1. 2), die Gott Glieder oder Bewegungen des menschlichen Körpers beilegen, u. von den Theophanien (Dan. 7, 9), behauptet er, daß das Bild Gottes im Körper des ersten Menschen ausgeprägt sei u. daß auch Gott körperliche Gestalt habe. In dieser Beleuchtung erscheint der A. als ein rigoristisches u. archaisierendes Christentum. — II. A. als Häresie. Wo der A. als Häresie auftritt, wird er mit den Sadduzäern, Photinianern, Messalianern, Manichäern (Theodrt. h. e.) oder Bardesaniten (Mich.; Bar Hebr.) zusammengestellt. Aber wenn auch tatsächlich bestimmte Züge in seinen Mythen dem Bardesanismus verwandt zu sein scheinen, so ergibt sich doch aus anderen Tatsachen, daß er den Sethianern u. Archontikern nahesteht (s. für das folgende: Puech 935/62). Das dunkle System erscheint in seiner Gesamtheit als eine Gnosis astrologischer Richtung, die durch die Idee des Schicksals beherrscht wird u. aus einem bestimmten kosmologischen u. anthropologischen Dualismus enkratitische Folgerungen zieht. Der Dualismus (Feuer u. Finsternis: Theodrt. h. e.; Licht u. Finsternis: Theod. bar Kōn.; Finsternis, Licht u. Wasser: Theodrt. haer. fab.; diese Elemente auf jeden Fall unerschaffen) führt zu einer Theorie der unerzeugten Elemente u. zur Aufstellung eines Gegensatzes zwischen dem Höchsten Gott u. einem Widersacher, der mit der Finsternis identisch oder von ihr erzeugt ist. Die göttliche Welt wird beherrscht durch die Gestalten des Vaters u. der Mutter des Lebens, die eine zahlreiche Nachkommenschaft erzeugen, in der ein Engel, Schöpfer der anderen Engel, u. die Sieben planetarischen Archonten (mit teils abstrakten, teils konkreten Namen) die Hauptrolle spielen. Es gibt 360 Firmamente. Der Körper der Menschen ist schlecht; er stammt von den ,Mächten' u. wird in jedem seiner Teile durch einen dieser 7 ,Schöpfer' beherrscht. Infolgedessen wird die Ehe verworfen u. die körperliche Auferstehung geleugnet. Die A. legen den auf die Ursprünge der Menschheit bezüglichen Mythen besonderes Gewicht bei: diese erzählen von einem unzüchtigen Verkehr der Engel mit den Menschen u. vor allem von geschlechtlichen Beziehungen Evas zu Gott u. den Archonten; daraus stammt eine doppelte Menschenrasse, die Pneumatiker u. die Fleischlichen (vgl. die ,fremde' Geburt Seths im Gegensatz zu der Abels u. Kains bei den Archontikern). Die Christologie der A. bleibt rätselhaft. Man kann jedoch ihren doketischen Charakter feststellen.

E. Schrifttum. I. Die Quellen legen den A. einmütig eine reiche apokryphe Literatur bei (Epiph.; Rabbula; Philox.; Theod. bar Kōn.; Mich.; Bar Hebr.), die vor allem in Offenbarungen oder Visionen (nach Bar Hebr. 94) u. Akten bestehe. Hier sind zu nennen (die Zuweisung des Test. dom. an die A. ist nur eine Hypothese: E. Nestle: ZNW 3 [1902] 166): a. Διάταξις τῶν Ἀποστόλων (Epiph. pan. 70, 10/2), eine ältere u. etwas abweichende Redaktion der Didasc. (Schwartz: AbhG 8, 6 [1905] 105/10). b. Eine Reihe von Apokalypsen, von denen Titel u. Fragmente bei Theod. bar Kōn. erhalten sind: Apc. Abr.; Apc. Joh.; Buch der Bitten; Buch oder Apc. der Fremden (davon andere Fragmente bei Agap. u. Bar Hebr.), vielleicht identisch mit der Ἀποκάλυψις Ἀλλογενοῦς der von Plotin bekämpften Gnostiker (Porphyr. v. Plot. 16) u. mit den den Sethianern u. Archontikern gehörigen Βίβλοι Ἀλλογενεῖς (Epiph. pan. 39, 5, 1; 40, 2, 1. 2).

F. Riten. Theodrt. (haer. fab. 4, 10) berichtet über einen merkwürdigen Ritus, den die A. mit ihren Büchern (kanonische Bibel u. Apokryphen) übten: Sie verteilten sie auf zwei Reihen u. ließen die Pönitenten hindurchgehen; diese mußten während des Durchgangs ihre Fehler bekennen. Die Sünden wurden so getilgt, nicht durch eine Reue von irgendwelcher Dauer, sondern durch einen augenblicklichen Akt der ,Macht'. In diesem Brauch lebt wahrscheinlich der alte magische Ritus weiter, bei dem derjenige, der gereinigt werden soll, zwischen den Stücken eines entzweigeschnittenen Schlachtopfers durchgehen muß.

Baumstark, Syr. Lit. 15/16. – F. Haase, Altchristl. Kirchengeschichte nach orient. Quellen (1925) 339/40. 365. – Hefele-Leclercq 1. 479/88. – G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer (1880) 122/8. – L. E. Iselin, Audios u. die Audianer: JbprTh 16 (1890) 298/305. – J. G. Krafft, De haeresi Audianorum. Diss. Marburg (1716). – G. Krüger, Art. Audianer: Herzog-H. 2, 217. – H.-Ch. Puech, Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène: Mélanges Fr. Cumont (Brux. 1936) 935/62. – A. Regnier, Art. Audée: DHGE 5, 299f. – K. H.

Schmidt, Die Bekehrung der Germanen (1936) 228/30. – S. de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 6 (Par. 1699) 691/6. 825/6. – W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der Ketzereien 3 (1766) 300/21. *H.-Ch. Puech.**

Audientia episcopalis gilt in Hinblick auf Cod. Iust. 1, 4 als die technische Bezeichnung der richterlichen Funktion des Bischofs in zivilen Streitsachen. Der Ausdruck ist aber an sich neutral, stellt nur auf die in geordneten Formen vor sich gehende mündliche Verhandlung ab u. kann ebenso wie episcopalis definitio (Cod. Theod. 1, 27) u. episcopale iudicium (Nov. Val. 35) auch für kirchliche Disziplinar- u. Strafsachen der Kleriker verwendet werden (Sulpic. chron. 2, 49, 9; Prisc. tract. 2).

A. Innerkirchliche a. e. in Zivilsachen. Sie nimmt ihren Ausgang vom Apostelwort 1 Cor. 6, 1, das in Einklang mit jüdischen Anschauungen den Christen verbot, Prozesse vor die Richter des heidnischen Staates zu bringen. Dem Apostel schwebte dabei nur ein formloses Schlichten der Streitigkeiten durch einen verständigen Mitbruder vor, an ein förmliches Rechtsverfahren kann nicht gedacht werden. Mit der Ausbildung des monarchischen Episkopates ist die versöhnende Tätigkeit auf den Bischof übergegangen u. Didasc. 2, 47 zeigt, daß sich im Osten bereits im 3. Jh. feste Formen für die bischöfliche Streitbeilegung eingebürgert haben. Eine eigentliche Gerichtsbarkeit in Zivilsachen konnte er mangels weltlicher Zwangsmittel nicht entfalten; er vermag nur Privatrechtsstreitigkeiten unter den eigenen Diözesanen durch Schiedsspruch, Vergleich oder friedensrichterliche Entscheidung aus der Welt zu schaffen. Selbst nach der staatlichen Anerkennung der a. e. bleibt es Pflicht des Bischofs, lieber zu versöhnen als zu richten (Stat. eccl. ant. 26; Greg. Nyss. v. Greg. Th.: PG 46, 925; Ambr. ep. 2, 82; Rufin. hist. mon. 16. Weitere Quellen bei Loening 300; de Francisci 26; A. Beck, Christentum u. nachklass. Rechtsentwicklung: Atti Congresso di diritto Rom. Roma [1935] 2, 121).

B. Staatliche a. e. Es entsprach der Reichskirchenpolitik Konstantins u. seiner Hochachtung vor der geistlichen Gerichtsbarkeit (ep. Const.: CSEL 26, 209), auch die zivile a. e. in den Organismus des Staates einzugliedern. Die Einzelheiten dieses Vorganges sind aber wegen der mangelhaften u. teilweise entstellten Quellenüberlieferung nur unvollständig bekannt. Mag auch vielleicht die autonome Gerichtsbarkeit der jüdischen Gemeinden als Vorbild gedient haben (Loening 296), prozessual scheint das Recht, befangene Richter abzulehnen (provocatio, παραίτησις) den Ausgangspunkt für den Einbau der a. e. in den röm. Zivilprozeß gebildet zu haben; denn das erste einschlägige Gesetz Konstantins (Cod. Theod. 1, 27, 1 vJ. 318) behandelt nur die Provokation vom staatlichen an das bischöfliche Gericht. Der Bischof richtet jetzt nicht nur kraft seiner geistlichen, sondern auch kraft kaiserlicher Autorität, so daß seinem Erkenntnis das Ansehen der Entscheidung eines außerordentlichen kaiserlichen Richters zukommt; daher ist seine Sentenz inappellabel u. wird von Staats wegen vollstreckt. Durch die Const. Sirm. 1 (333) wird die Provokation sogar wider den Willen des Prozeßgegners zugelassen. Soll ein Verfahren von allem Anfange an beim Bischof anhängig gemacht werden, so ist immer Einverständnis beider Teile notwendig. Dies wird zwar erst in 2 Gesetzen vJ. 398 (Cod. Just. 1, 4, 7) u. 408 (Cod. Theod. 1, 27, 2) gesagt, muß aber doch wohl schon früher gegolten haben. Der eigentliche Zweck der beiden Gesetze lag vielleicht darin, die einseitige Provokation zu verhindern u. die Exekution von einer vorangehenden oder nachfolgenden, ausdrücklichen oder stillschweigenden Unterwerfung unter den bischöflichen Spruch abhängig zu machen. Vgl. auch Aug. enarr. 2 in Ps. 25, 13; 118 s. 24 u. die bei Steinwenter 664f zitierten Papyri. Eine weitere Verschärfung bedeutet es, wenn die für das Westreich erlassene Nov. Val. 35 (452) verlangt, daß die Unterwerfung durch ein vorhergehendes compromissum erfolgen muß. Im Osten hat Justinian durch Nov. 79 u. 83 Kleriker u. Mönche in Zivilsachen ausschließlich dem forum episcopale unterstellt; ferner soll bei Ablehnung des staatlichen Richters der Bischof zusammen mit dem Abgelehnten den Prozeß entscheiden (Nov. 86, 2). Endlich kann die mit dem bischöflichen Spruche unzufriedene Partei durch eine ἀντίρρησις die Kompetenz des staatlichen Richters wieder herstellen (Nov. 123, 21).

C. Beeinflussungen. Ungeklärt ist die Frage, inwieweit a. e. u. staatliches Recht sich gegenseitig beeinflußt haben. Im Prozessualen war das staatliche Recht sicher der gebende Teil, wenn auch eine Reihe von lästigen Normen in dem vereinfachten u. sportelfreien Verfahren vor dem Bischofe keine Anwendung fanden (const. Sirm. 1; Nov. Just. 83). Materiell war die Entscheidungsgrundlage in der a. e. die lex christiana (Cod. Theod. 1, 27, 1); d. h. wohl, daß der Streit im Sinne christlicher Milde beizulegen war. Sollte die im spätrömischen Rechte auftretende Nei-

gung zur Humanisierung u. Ethisierung des Privatrechtes, wie Riccobono u. seine Schule will, von der a. e. ihren Ausgang genommen haben, so müßte der noch fehlende Beweis erbracht werden, daß die lex christiana eine autonome christliche Privatrechtsordnung bedeutete u. daß der äußere Umfang der a. e. gegenüber der staatlichen Gerichtsbarkeit ein ausschlaggebender war.

H. I. Bell, The e. a. in byz. Egypt: Byzantion 1 (1924) 139f. – F. v. Bossowski, Quomodo usu forensi a. e. nonnulla praecepta in jure romano recepta sint: Acta congr. jur. intern. 1 (1935) 359f. – V. Bušek, Církevní soudnictví ve věcech civilních (Preßburg 1925); SavZKan 28 (1939) 453/92. – G. Ferrari, Immunità ecclesiastiche: Atti Ist. Venet. 99, 2 (1940) 214f. – P. de Francisci, Per la storia dell'e. a.: Annali Università Perugia 30 (1915). – U. Gmelin, Auctoritas (1937) 103f. – O. Gradenwitz, Die Unstimmigkeiten der Nov. Val. 35: Festgabe f. Gierke (1911) 1069f. – J. Lammeyer, Die e. a. in Zivilsachen der Laien: Aegyptus 13 (1933) 193f. – G. Lardé, Le tribunal du clerc (Moulins 1920). – E. Loening, Gesch. d. deutschen Kirchenrechts 1 (1878) 289f. – F. Martroye, St. Augustin et la juridiction ecclesiastique: Mémoires de la soc. nat. des antiqu. de France 10 (1910) 1f; Une sentence arbitrale: Rev. hist. de droit 8 (1929) 300f. – G. Masi, L'udienza vescovile nelle cause laiche: Archivio Giur. 72 (1939); vgl. ByzZ 40 (1940) 345f. – S. Mochi-Onory, Vescovi e città: Riv. di stor. del dir. ital. 4 (1931) 299f. – S. Riccobono, Corso di diritto Romano 2 (Rom 1934) 594. – G. Rouillard, L'administration civile de l'Égypte (Paris 1928) 157. 231. – A. Steinwenter, Zur Lehre v. d. e. a.: ByzZ 30 (1929/30) 660/8. – G. Vismara, E. a. (Mail. 1937). – L. Wenger, Institutionen des röm. Zivilprozeßrechts (1925) 331/4 bzw. Istituzioni di proc. civ. rom. (Mail. 1938) 341f. *A. Steinwenter.*

Auditorium ist ein Wort, das etwa dieselbe Geschichte hat wie audientia, audire u. auditio. Diese Worte wurden ursprünglich, wie zu erwarten, alle ohne technische Bedeutung gebraucht, um den Akt des Hörens auszudrücken; vgl. zB. Plaut. Poen. 11 (audientia); Dessau 18, 5 (de Bacchanalibus). Auf dieser Stufe kennzeichneten die Worte eine Situation, bei der mehrere Personen einer zuhören (vgl. zB. CIL 6, 32323, 14 [acta ludorum saec. V.]). Dieser Wortsinn ging nie ganz verloren (vgl. zB. Plin. ep. 4, 7, 2; Cod. Theod. 6, 21, 1 [vJ. 425 nC.]). Im Laufe der Zeit fing man an, diese Worte speziell für das Hören im Gerichtswesen zu gebrauchen; in diesem Zusammenhang handelt es sich um das Zuhören des Gerichtshofs, der den Klägern oder Angeklagten, deren Anwälten u. Zeugen lauscht (vgl. zB. Ulpian. in Dig. 1, 12, 1, 1). Zwar wurde Wert auf die Öffentlichkeit des Verfahrens gelegt (vgl. zB. Cod. Theod. 1, 12, 1 [Constant.]; 1, 16, 9 [Valentinian, Valens]). Aber nichts deutet darauf hin, daß man unter dem richterlichen auditorium den Ort verstand, wo das Volk den Verhören lauschte. Nach dem Wortgebrauch, den man in den Act. mart. Scill. (112 Rob.) findet, scheint Konstantin die Wörter secretarium u. auditorium im gleichen Sinne gebraucht u. als Gegensatz zu tribunalia verstanden zu haben. Bei den letzteren konnte das Volk ungehindert assistieren (Cod. Theod. 1, 16, 6). — Die neue Bedeutung dieser Wörter, bei denen das Hören speziell das Aufmerken der Gerichtsbehörde auf vorgetragene Fälle ist, dürfte im 2. Jh. aufgekommen sein. Was genau genommen mit ἀκροατήριον Act. 25, 23 gemeint ist, bleibt ungewiß. Aber während audire noch bei dem jüngeren Seneca (apocol. 10, 4) selbst in juristischem Kontext ohne technische Bedeutung gebraucht wurde u. auditorium vielleicht ähnlich bei Tac. dial. 39, 3, hat audire wenigstens schon einen halbtechnischen Sinn Tac. ann. 2, 34, 8, u. es ist möglich, daß es auch so von Trajan gebraucht wurde (Dig. 49, 16, 4, 5). Diese Bedeutung scheint sich zur Zeit des Marcus durchgesetzt zu haben, dessen Hof Scaevola in einem von Ulpian zitierten u. in Dig. 36, 1, 23 erhaltenen Abschnitt auditorium genannt zu haben scheint. Auditio hat bei Tert. ap. 9, 15 den engen Sinn des richterlichen Hörens; audientia wird im Sinn eines richterlichen Erkenntnisses in einer Constitutio vJ. 214 (Cod. Iust. 3, 13, 1 pr.) gebraucht; u. audire findet sich bei Ulpian in dem Sinn: die Streitfälle der Prozeßführenden anhören (vgl. zB. Dig. 1, 12, 1, 1f. 5f. 8). So war es natürlich, daß auditorium schließlich zu der Bedeutung ‚Gerichtsraum' (so vielleicht Dig. 4, 4, 18, 1 [Ulpian]) oder häufiger ‚Gerichtshof', der im Gerichtsraum Sitzung hält (vgl. zB. Dig. 12, 1, 40 pr. [Paulus, der hier Papinian anzieht]), kam. Von da aus gelangte man dann schließlich zu der Praxis, das Wort auditorium zur Bezeichnung höherer Gerichtshöfe zu verwenden. Der kaiserliche Gerichtshof oder der Gerichtshof, der an seiner Stelle die kaiserlichen Vorrechte ausübt, wird später als auditorium sacrum näher gekennzeichnet (vgl. Cod. Theod. 11, 13, 30 [Konstant.]; die Phrase ‚auditoria sacra' begegnet schon bei Censorinus [die nat. 15, 6]) oder als auditorium maius (Paul. in Dig. 42, 1, 54, 2) von anderen Auditorien wie dem des praefectus praetorio (vgl. zB. Dig. 12, 1, 40 pr.; dazu Mommsen, StrR 266, n. 1) unterschieden. Tert. scorp. 15 (regum auditoria et proconsulum tri.

bunalia) ist vielleicht ein Beweis dafür, daß die Einbürgerung des Wortes auditorium u. der verwandten Wörter zur Bezeichnung eines Gerichtshofes u. der damit zusammenhängenden Institutionen auf die wachsende monarchische Ausrichtung der Justizverwaltung zurückgeht.

A. Checchini, Studi sull'ordinamento processuale Romano e Germanico I: Il Processo Romano (Padova 1925). – L. Wenger, Istituzioni 62. 72.

*H. Last.**

Auferstehung I (des Kultgottes).

Der Glaube an die A. Jesu steht nach eigenem Anspruch des Christentums jenseits des Problems Antike u. Christentum. Die Menschenworte aber, mit denen dieses Ereignis als geschichtliche Tatsache u. als Grundlage christlichen Glaubens erfaßt wurde, sind Worte ihrer Zeit, die in eine bestimmte religionsgeschichtliche Sphäre hineinführen.

A. Nichtchristlich. I. Einführendes. In dem religiösen Synkretismus der ersten Jahrhunderte der christl. Zeitrechnung hat der Glaube an sterbende u. auferstehende Götter eine weite Verbreitung erfahren. Er liegt den Mysterienkulten zugrunde u. bildet die Voraussetzung des Erlösungsglaubens u. der eschatologischen Hoffnung der Mysten. — Die hellenistischen Mysterienreligionen gehen nicht auf geschichtliche Stiftung zurück, sondern sind Umbildungen von Naturkulten, deren Geschichte sich im Dunkel der Vorzeit verliert. Die in Frage kommenden Götter verkörpern ursprünglich wohl alle die Vegetation in ihrem Vergehen u. Wiedererstehen. Meist sind diese Götter aber zu Sonnengöttern geworden u. der neue Charakter hat vielfach schon früh den alten verdeckt oder sogar verdrängt, wenn nicht überhaupt Licht- u. Sonnengötter die Stelle der alten Vegetationsdämonen eingenommen haben. — Die Vegetationskulte beziehen sich zunächst auf das Vergehen in der Natur; sie begehen den Tod des Gottes, u. deshalb geben Riten u. Liturgien vor allem der Trauer Ausdruck. Aber schon, daß die Feiern sich als Jahresfeiern wiederholen, die offenbar nicht nur Erinnerungsfeiern sind, sondern den Tod des Gottes immer neu voraussetzen, muß einschließen, daß der Gott auch immer wieder zum Leben kommt. Auch enthalten Kultus u. Mythus mannigfache Züge ursprünglicher Fruchtbarkeitsriten, die die im Tode des Gottes entbundene Zeugungskraft dem Wachstum des neuen Jahres zuwenden wollten. Das Bild von dem Begrabenwerden der Saat u. dem Aufsprossen neuen Wachstums für Tod u. Auferstehung ist nicht nur in der Kornmumie des Osiris u. in den Adonisgärtchen vorgebildet, sondern wohl auch in Ps. 126, 6 u. Joh. 12, 24 angedeutet. Aber im Kult trat nur die Klage über den Tod des Gottes hervor u. eine Auferstehungsfeier fehlte ursprünglich überhaupt. — Erst als die vermenschlichende Motivierung kultischer Begehungen aus den ursprünglichen Vegetationskulten Jenseitsmysterien machte (A. Bertholet, Über kultische Motivverschiebungen: SbB 1938, 18, 177), wurden die Götter zu sterbenden u. auferstehenden Heilanden, deren Schicksal für das ihrer Gläubigen, auf die es durch sakramentale Weihehandlungen übertragen wurde, vorbildliche u. urbildliche Bedeutung hatte. Dabei entspricht die Gottesvorstellung dieser Kulte dem dynamischen Gottesbegriff, wie er auch im AT zutage tritt. In den hellenistischen Mysterienreligionen, besonders im Mithraskult u. schließlich entscheidend u. endgültig im Christentum verdrängt er die Vorstellung der Griechen von dem mehr statischen Wesen der Gottheit mit ihrer Neigung zum Deismus. Marduk, Esmun, Asklepios u. auch Jahwe sind Heilgötter, die ‚Tote lebendig machen', weil sie selber, ohne eigentliche Auferstehungsgötter sein zu müssen, nicht ἀθάνατοι im griechischen Sinne, sondern ἀνίκητοι, Götter, die immer wieder den Tod bekämpfen u. besiegen, sind (Baudissin, A. u. E. 501). Daher wird die Sonne, die täglich das Dunkel überwindet u. Licht u. Leben erneuert, das eigentliche Symbol dieser Gottheiten, u. die hellenistische Religionsgeschichte läuft in einen solaren Monotheismus aus, dem auch der Kaiserkult sich einordnet u. dessen Bildsprache sich selbst das Christentum nicht verschließt. — Es entspricht dem Wesen der Mysterienreligionen, daß wir im einzelnen über Sinn u. Inhalt der Kulte nur schlecht unterrichtet sind. Die unmittelbaren Zeugnisse archäologischer u. literarischer Art, Tempelanlagen, Liturgien u. Mythen, hat die christliche Kirche meist völlig zerstört. Die Nachrichten, die sie selbst übermittelt, leiden oft an Verallgemeinerung, Vermischung u. Verwechslung, so daß es oft nicht leicht ist, Götter u. Kulte in ihrer Besonderheit zu fassen. Denn trotz der gleichen oder ähnlichen Naturgrundlage sind die verschiedenen Kulte doch nicht aus einer Wurzel abzuleiten, sondern vielmehr in verschiedenen Gegenden, in Ägypten, Babylonien, Phönizien, Kleinasien, selbständig entstanden zu denken. Allerdings haben sie sich zT. wohl schon in vorgeschichtlicher Zeit gegen

seitig beeinflußt. So greifen ägyptische Einflüsse nach Phönizien u. Kleinasien hinüber. Die dem babylonischen u. phönizischen Kreis gemeinsamen Vorstellungen von der auferstehenden u. krankenheilenden Gottheit haben ihre Wurzel wohl in Babylon. Die Gestalt des jugendlichen Gottes u. sein Verhältnis zur Muttergöttin scheint von Kleinasien her auf phönizische u. babylonische Kulte eingewirkt zu haben. In der Zeit der Mysterienkulte geht die Angleichung noch weiter. Vor allem wird sich der Auferstehungsgedanke u. damit die Feier der A. erst damals in den verschiedenen Prägungen der hellenistischen Mysterienreligion durchgesetzt haben.

II. Osiris. In der ägypt. Religion ist Osiris König der Ewigkeit im Totenreich. Den Mythus, wie er etwa dem Osirismysterium zugrunde liegt, erzählt Plutarch (Is. et Os. 13ff). Daneben finden sich allerlei Varianten. Die Teile des von Seth zerstückelten Leichnams des Osiris hat Isis je, wo sie sie fand, begraben. Osiris' Sohn Horus aber hat den Vater gerächt. Von Horus berichtet die sog. Metternichstele 48ff eine Auferweckungsgeschichte (A. Erman u. H. Ranke, Ägypten [1923] 306ff). Vgl. auch Diod. 1, 25, 6, 30; danach hat Isis, die τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον (*Antidoton B II) gefunden hatte, den ebenfalls von den Titanen ermordeten Horus, der im Wasser gefunden wurde, nicht nur auferstehen lassen (ἀναστῆσαι), sondern ihm dadurch auch Anteil an der Unsterblichkeit verschafft. Schließlich wird Horus Herrscher der Menschen, Osiris aber Herrscher u. Richter im Totenreich. Von A. ist da nicht die Rede. Auch das Osirismysterium verwendet diesen Begriff nicht, sondern feiert die Auffindung des Leichnams des Osiris (Seneca apocol. 13, 4; vgl. Aug. civ. D. 6, 10; Athenag. suppl. 22, 6; Firm. Mat. err. 2, 9 usw.: εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν). Das Osirisfest trug in Rom den Namen ‚Inventio'. Im Mythus wird die Wiederbelebung des Osiris verschieden erzählt. Sein Sohn Horus habe ein Auge geopfert, durch dessen Genuß Osiris wieder das Leben gewinnt. Vielleicht ist auch an einen ἱερὸς γάμος zu denken, in dem Isis den toten Gatten zum Leben erweckt (Plut. Is. et Os. 17; A. Erman, Ägypt. Religion[2] [1909] 40; K. Kerényi, Die griech.-oriental. Romanliteratur [1927] 38; Bilderatl. 2/4, 150). Ebenso deutet bereits die Aufrichtung des Dedpfeilers, der auf den Charakter des Osiris als Baumgott hinweist u. im späteren Kult sein Rückgrat darstellt, zum Abschluß des Osirisfestes im Monat Choiak auf die Rückkehr des erschlagnen Osiris ins Leben. Auch im Totenkult gilt Osiris als ins Leben zurückgekehrt. Sein Schicksal wird in der Kornmumie dargestellt (Greßmann, T. u. A. Abb. 5; Erman-Ranke aO. 308). Wie das Korn aus dem dunklen Schoß der Erde zum Leben erblüht, so kehrt der Gott ins Leben zurück. Er hat die Lebenskraft, die den Tod überwindet, ja er ist die Lebenskraft selbst. Darauf weist auch ein Klagelied auf Osiris, das in den Rahmen eines Vegetationskultes gehört u. bei einem Sühnefest beim Aufreißen des Bodens für die Saat angestimmt wurde. Tod u. A. des Osiris werden ja im Oktober/November, zwischen Ernte u. Aussaat begangen (Plutarch Is. et Os. 70, Firm. Mat. error. profan. rel. 2, 7; Greßmann T. u. A. 20f). Die Umbildung des Osiris zum sterbenden u. auferstehenden Heiland u. Erlösergott knüpft an seinen Charakter als Herrscher des Totenreiches an. Er ist es, der Tote wieder lebendig macht. Das ist im Isismysterium bezeugt. Da nimmt in der Weihe der Gläubige das Todesschicksal des Osiris auf sich (Apul. met. 11, 23: accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; vgl. Greßmann, Rel. 43). Er tritt in die Spuren des Gottes ein u. erlangt so selber die strahlende Herrlichkeit des Gottes. In solchem Mysterium findet der Glaube an den Auferstehungsgott seine Erfüllung.

III. Marduk. In der babylon. Religionsgeschichte ist wohl zunächst Marduk, der Stadtgott von Babylon, als Auferstehungsgott zu betrachten. In ihm sind Züge eines Vegetationsgottes u. einer Sonnengottheit bereits verbunden. Nach dem Mythus wird Marduk-Bel gefangengenommen, im finsteren Weltberg festgehalten u. von Beltis zum Leben zurückgeführt, also wohl wiederbelebt (Text bei Greßmann, Texte 320ff; vgl. R. Kittel, Die hellenist. Mysterienreligionen u. das AT [1924] 81). Dieser Mythus bildet nach H. Zimmern: ZDMG NF 1 (1922) 53 die ‚Grundlage einer kultischen Feier, verbunden offenbar mit mimischen Darstellungen'. Marduk ist Bekämpfer u. Besieger der Tiamat, des Chaosdrachens. Das ist ein Zug in der Vorstellung von dem sterbenden u. auferstehenden Heiland, der besonders bei Mithras u. in der Höllenfahrt Christi hervortritt. Als ein Gott, ‚der Tote lebendig macht', erscheint Marduk wohl auch zunächst als Vegetationsgott u. dann als krankenheilender Gott (Baudissin, A. u. E. 376ff). Die in seinem eigenen Schicksal erwiesene Lebenskraft zeigt sich auch in seinem Wirken.

IV. Esmun. Hinter dem phöniz. Gott Esmun steht wohl eine den Nordsemiten gemeinsame

Gottheit, die mit vorgefundenen kanaanäischen Lokalgottheiten verschmolzen wurde (ebd. 209f). Durch die phönizischen Kolonien wurde der Kult des Gottes im Mittelmeergebiet verbreitet; in Karthago ist er Stadt- u. Volksgott geworden. An vielen Orten wurde er mit Asklepios gleichgesetzt. Er ist Heilgott wie dieser. Er erneuert das Leben u. überwindet den Tod. Seinem Wesen nach ist er eng verwandt mit dem Auferstehungsgott Melqart in Tyrus, der seinerseits mit Herakles identifiziert wird u. mit ihm den Charakter des Helden u. Kämpfers gemein hat (vgl. Joseph. ant. 8, 5, 3; dazu Baudissin, A. u. E. 135). Von Herakles' Auferweckung berichtet Eudoxos bei Athen. 9, 47, 392d, daß er von Typhon getötet u. von Iolaos durch den Geruch von Wachteln wieder zum Leben erweckt sei. Ähnlich findet sich die Erzählung bei Zenob. 5, 56 (1, 143 L.-S.; Baudissin, A. u. E. 301ff).

V. Sandan v. Tarsos. Mit Herakles wurden auch andere vorderasiatische Götter gleichgesetzt, so Sandan von Tarsos, ursprünglich ein Vegetationsgott u. Baumgott. Was ihn mit Herakles verbindet, ist die Verbrennung als Voraussetzung der Wiederbelebung in der Apotheose, die durch einen vom Scheiterhaufen aufsteigenden Adler dargestellt wird (vgl. die Sandanmünzen, zB. Bilderatl. 9/11, 124; dazu Dio Chrys. or. 47, 310). Die kultische Feier bezieht sich in Tarsos auf das Sterben der Natur im Hochsommer; das entsprechende Scheiterhaufenfest in Hierapolis dagegen ist eine Lebensfeier der A. des Vegetationsdämons (H. Böhlig, Geisteskultur von Tarsos [1913] 32. 36. 41. 44). Wie weit sich mit diesen Kulten im hellenist.-röm. Zeitalter Mysteriengedanken verknüpften, ist nicht festzustellen. Immerhin ist bei der Ähnlichkeit der Voraussetzungen auch für Sandan-Herakles die gleiche Entwicklung wahrscheinlich, wie bei den andern Auferstehungsgöttern.

VI. Tammuz. Typisch für die Entfaltung des Wesens der vorderasiatischen Auferstehungsgötter ist der babylon. Tammuz, der in der babylonischen, vielleicht schon der assyrischen Zeit auch in Israel Eingang fand. Er ist ursprünglich ebenfalls Baumgott u. Repräsentant der Frühlingsvegetation, die in der Sommerhitze stirbt (Baudissin, Tamm.). Eine Auferstehungsfeier ist bei ihm bis jetzt nicht nachgewiesen. Doch ist sein Emporsteigen aus der Unterwelt in der Höllenfahrt Ištars bezeugt (Greßmann, Texte 210, 56). Ištar hat ihn aus Grab u. Unterwelt befreit, so daß er nun wieder Leben u. Fruchtbarkeit hervorbringen kann (Kittel aO. 81). Dabei ist den Babyloniern das Bewußtsein von der Beziehung von Mythus u. Ritus auf den jährlich wiederkehrenden Naturvorgang wohl entschwunden. Sie feierten die Erinnerung an eine einmalige Tatsache der Vergangenheit (Baudissin, A. u. E. 373).

VII. Adonis. In der phönizischen Sphäre entspricht dem Tammuz Adonis; er ist namentlich in der späteren Überlieferung mit ihm zusammengeflossen. Adonis ist Baal von Byblos u. schon früh im Westen bekannt. Er ist ursprünglich ein Baumgott; darauf weist der Brauch der Adonisgärten (Jes. 1, 29ff; 17, 10f; Bilderatl. 9/11, 105. 108). Mit diesem Brauch ist auch der Gedanke des Sterbens u. Wiederauflebens gegeben, wenn auch im Kult eine Auferstehungsfeier ursprünglich fehlte u. jedenfalls bei dem Adonisfest die Klage im Vordergrund stand. Auch der Termin des Festes im Hochsommer als der Zeit der unter der Sonnenhitze absterbenden Natur, weist darauf hin. Über die Feier berichtet Luc. dea Syr. 6: ‚Wenn sie aber genug geklagt u. geweint haben, bringen sie zuerst dem Adonis ein Totenopfer dar als einem Gestorbenen; hernach aber am folgenden Tage bezeichnen sie ihn als einen Lebenden u. geleiten ihn (aus der Unterwelt) ans Tageslicht' (vgl. Baudissin, A. u. E. 73. 131ff). Auch Theokrit aus Syrakus beschreibt (idyll. 15) das Adonisfest von Alexandrien, wo er 274/72 weilte, ohne eine Auferstehungsfeier zu erwähnen; nur die Hoffnung auf die Wiederkehr des Gottes bezeugt er. Der Mythus vom Tode des Adonis wird verschieden berichtet. Dahinter steht vielleicht eine ältere phönizische Überlieferung von dem Ende des Uranos u. seiner Vergöttlichung (Ras Schamra-Frg. 2, 22; O. Eißfeldt, Ras Schamra und Sanchunjaton [1939] 114f. 149ff). Nach der griech. Sage gehört Adonis nach dem Urteil des Zeus, der den Streit zwischen Aphrodite u. der Göttin der Unterwelt, Persephone, um den schönen Adonis schlichtete, 2 Drittel des Jahres der Unterwelt; 1 Drittel darf er auf der Erde weilen, bis er auf der Eberjagd umkommt. Der phönizische Mythus berichtet von seinem Tode durch Verschneidung. Die häufige Darstellung des Adonis oder des Toten als Adonis auf Sarkophagen weist auf den Glauben an seine Auferstehung hin (Bilderatl. 9/11, 104). Auch die christlichen Schriftsteller bezeugen diesen Glauben (so Orig. in Ez. 8 [PG 13, 800] wohl mit Bezug auf phönizischen Adonisdienst: χαίρουσι ἐπ' αὐτῷ ὡς ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντι; Hieron. in Ez. 8, 13f [PL 25, 85f]: revixisse narratur; Cyrill. Al. in Jes. 18, 1f [PG 70, 440f]; Procop. Gaz. in Jes. 18 [PG 87, 2, 2140]; vgl. dazu W. Neuß, Das Buch Ezechiel in Theologie

und Kunst [1912] 221f; Baudissin, A. u. E. 134). — Als Zeugnisse für babylonisch-phönizische Auferstehungsgötter müssen übrigens auch Eigennamen gelten wie Aḥiḳam (Ahi-i-kamu), Adoni-kam, mein Bruder, mein Herr ist auferstanden, sowie die Verbindung des Begriffes Leben mit Götternamen in phönizischen Inschriften (D. Nielsen, Der Dreieinige Gott [1922] 259. 280; M. Lidzbarski, Ginza [1925] VIII; W. Graf Baudissin, Kyrios[3] [1929] 180).

VIII. Attis. Neben Adonis steht der phrygische Attis. Auch von ihm wird neben dem Tod durch Verschneidung die Tötung bei einem Jagdunfall berichtet (Paus. 7, 17; Arnob. adv. nat. 5, 5/7; Luc. dea Syr. 15). Sein Tod wird in einer Trauerfeier vom 22./24. III. mit dem Bluttag der Verschneidung u. Selbstzerfleischung am 23. kultisch begangen. So soll die Muttergöttin Kybele veranlaßt werden, den Attis wieder ins Leben zurückzurufen. Der 25. III. ist als Auferstehungstag Freudenfest, Hilaria, mit der Botschaft, die allerdings auch in den Isis-Osiris-Kult gehören könnte: θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία (Firm. Mat. err. 22; vgl. Macrob. sat. 1, 21, 10: simulationeque luctus peracta celebratur laetitiae exordium). Neben anderen überlieferten Formeln zeugen vor allem die Gräber um die Attis-Kybele-Heiligtümer mit Inschriften u. Attisfiguren als Beigaben u. auf Grabsteinen von der Hoffnung der ‚renati' des Kultes auf die ewige Seligkeit, die sich auf die A. des Attis gründete (Greßmann, Rel. 101. Abb. 42; Bilderatl. 9/11, 138. 139 zeigt Münzen mit der Triumphfahrt des Attis nach seiner Auferstehung mit Kybele auf dem Löwenviergespann). Die Auferstehung des Attis erwähnt auch Hippol. ref. 5, 8, 22. 24: ‚denn er wird Gott, wenn er von den Toten auferstehen u. durch dieses Tor in den Himmel eingehen wird' (vgl. Dölger, Ichthys 2, 497).

IX. Dionysos. Dionysos, ein thrak.-griech. Gott, der wohl aus Asien (Phrygien) stammt oder doch dorther Einflüsse erfahren hat, ist Vegetations- u. Baumgott, der wie Attis die im Winter absterbende u. im Frühling neuerblühende Natur darstellt. Wie die anderen Auferstehungsgötter hat auch er solare Beziehungen. So wird er bei Macrob. sat. 1, 18 mit Helios identifiziert. Nach dem Mythus in der griech. Prägung ist Dionysos von den Titanen zerrissen worden. Sein Herz hat Athene gerettet: sie hat es in eine Statue des Dionysos gelegt, die dadurch lebendig wurde; oder sie hat das Herz Zeus zu essen gegeben, der darauf den Dionysos zum zweiten Male gezeugt haben soll (vgl. Plut. es. carn. 1, 7; Is. et Os. 35; Nonn. Dionys. 174f; G. M. N. Davis, The Asiatic Dionysos [1914] 212.). Macrob. somn. Scip. 1, 12, 12: In illorum sacris traditur (Liber) Titanio furore in membra discerptus et frustis sepultis unus et integer emersisse. Noch anders erzählt Diodor. 3, 62: Demeter habe die zerrissenen Glieder des Dionysos wieder zusammengefügt, so daß er von neuem geboren wurde. Auch hier liegt ein Naturkult vor; so wird die Zerreißung des Stieres im Dionysoskult noch bei Alex. Lyc. (Chr. A. Lobeck, Aglaophamus 2 [1829] 710ff) auf die Mitteilung der göttlichen Lebenskraft an die Hyle gedeutet. Die im Anschluß an Mythus u. Kultus des Dionysos entwickelte Sterbens- u. Auferstehensmystik entspricht der in den anderen Mysterien entfalteten (Preisker 162). Als Auferstehungsgott wird auch Dionysos auf Gräbern abgebildet. Die Bacchusgläubigen haben besondere Friedhöfe; die Bilder der Toten erhalten Dionysosattribute (Apul. met. 8; vgl. Schneider 124).

X. Mithras. Daß Mithras ein Auferstehungsgott ist, tritt in Mythus u. Kultus, jedenfalls in der Form, in der wir sie kennen, nicht mehr hervor. Aber auch Mithras hat dieselbe Entwicklung vom Vegetationsgott zum Sonnengott durchgemacht wie die meisten der genannten Götter. Ursprünglich ist er selbst der Stier, durch dessen Opfertod alles Leben entsteht, so wie in den Darstellungen des Mithrasopfers Ähren aus dem Schwanz des Stieres sprießen. Für die Gläubigen ist Mithras Bringer des Lebens, ruft auf zur allgemeinen Totenauferstehung u. ist Richter über die Bösen u. über die Guten. Kautes u. Kautopates, die beiden Nebenfiguren der mithrischen Dreiheit, stellen die Sonne dar, entweder als Tagesgestirn in Aufgang u. Untergang oder in ihrem Jahreslauf im Frühlings- (Stier) u. Herbstpunkt (Skorpion; vgl. Bilderatl. 13/20, 33. 34; Cumont, Or. Rel. 117ff). Mithras ist Sieger in den Kämpfen des Guten gegen das Böse, des Lebens wider den Tod; ihm vor allem kommt das Prädikat ἀνίκητος zu (Cumont, Or. Rel. 120f. 127f). Er selbst hat nach allen siegreichen Kämpfen auf Erden das Meer überschritten u. ist auf der Sonnenquadriga gen Himmel gefahren (ebd. 124).

B. Christlich. I. Neues Test. In der christl. Überlieferung ist von Jesus bzw. Christus als dem Sterbenden u. Auferstehenden nur 1 Thess. 4, 14 u. in einer wohl sekundären Variante zu Rom. 14, 9 ausdrücklich die Rede. Daneben ist natürlich seine Auferstehung oder Auferweckung meist auch im Zusammenhang von Leiden u. Tod häufig genug erwähnt. Eine Schilderung der

A. enthalten die Evangelien nicht, dagegen verschiedene Visionsberichte u. die Geschichte von der Auffindung des leeren Grabes am Ostermorgen. Als grundlegend ist neben Lc. 21, 34 der Bericht des Paulus in 1 Cor. 15 anzusehen. An einigen Stellen scheint die A. Jesu ursprünglich als Anfang der allgemeinen Totenauferweckung verstanden zu sein; so bei Mt. 27, 52 (vgl. 28, 2 Erdbeben) u. da, wo Christus als Erstgeborener der Entschlafenen bezeichnet wird: 1 Cor. 15, 20; Col. 1, 18; Apc. 1, 5; Act. 26, 13; vgl. auch Rom. 8, 29; Act. 3, 15; 2 Clem. 20, 5 (ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς, ἀφθαρσίας). Neben den Begriffen A. u. Auferweckung sind im NT vielfach auch andere Ausdrücke wie Aufnahme, Erhöhung, Sitzen zur Rechten Gottes, Verklärung, Entrückung, Hinaufgehen, Gehen zum Vater für den Sieg des Herrn über Tod u. Vergänglichkeit gebraucht (G. Bertram, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus u. der Glaube an seine Auferstehung: Festgabe A. Deißmann [1927] 192ff). Es fehlen dagegen Begriffe wie Wiederbelebung, Unsterblichwerden, Wiedergeburt (doch vgl. Act. 13, 33 u. die Bezeichnung als πρωτότοκος). Dagegen sind zahlreiche Aussagen des AT mit mannigfachem Inhalt schon im NT selbst u. erst recht in der entstehenden christl. Theologie als Zeugnisse für die A. des Herrn verstanden worden.

II. Apologetik. Schon früh ist in der christlichen Polemik u. Apologetik die A. Jesu zu den Mythen in Beziehung gesetzt worden, die im Mittelpunkt der Mysterienkulte stehen. Die Ähnlichkeit wird dabei jedenfalls nicht nur in dem Geschick der verschiedenen göttlichen Heilande gesehen, sondern vor allem in der Entsprechung, die der Kult in Weihe u. Sakrament zwischen dem Geschick der Gläubigen u. dem der Gottheit herstellt, wobei in erster Linie an den Inhalt der eschatologischen Verheißungen zu denken ist. In den hellenistischen Mysterienreligionen ist der Ausgangspunkt des Glaubens Gehalt u. Verheißung des Kultes für den Gläubigen. So erfahren die Mythen, wie immer sie auch erzählt werden mögen, ihre einheitliche Ausdeutung u. religiöse Anwendung im Sinne des allgemein aufgenommenen eschatologischen Erlösungsgedankens. Da auch das Christentum die Ausdrucksformen der hellenistischen Erlösungsreligion sich zu eigen macht, so tritt nun auch der Mythus der ursprünglichen Vegetationsgötter, der zum Ausdruck des hellenistischen Erlösungsmysteriums geworden war, in Analogie zu der Geschichte Jesu, ohne die es einen christlichen Erlösungsglauben nicht gäbe. Im hellenist. Mythus werden Naturvorgänge in menschliche Geschichte umgesetzt. Im Christentum steht die Geschichte am Anfang, u. Saat u. Wachstum, Sonnenaufgang u. Untergang sind nur Bilder, die dem Geschehen von Golgatha die Bedeutung des kosmischen Heilsdramas sichern wollen. Sie sind sachlich u. auch zeitlich sekundär im Urchristentum. Umgekehrt scheinen erst die Apologeten ihrerseits auf die hellenistischen Mysteriengottheiten die klaren christlich-biblischen Begriffe von Tod u. Auferstehung angewendet zu haben. So findet sich der Terminus der Auferstehung in der polemischen Gegenüberstellung von Christus mit den Mysteriengöttern (Justin. dial. 69, 2; weitere Stellen oben 924f). Auf die durch die verschiedenen Mythen geschilderten Vorgänge trifft der Begriff A. kaum zu, tatsächlich finden sich dort verschiedene, meist sehr andersartige Ausdrücke angewendet, wie ja auch die eschatologische Erwartung der Gläubigen sich nicht auf Auferstehung richtet, sondern auf Unsterblichkeit u. ewiges Leben. Denn es ist ja im hellenist. Mysterium der Wunschtraum der Menschen, der den Mythus des Gottes deutet; im Christentum dagegen ist es das geschichtliche Ereignis, das dem Glauben u. dem Leben der Menschen grundsätzlich eine neue Richtung gibt. — Die Zurückhaltung des NT gegenüber dem Vorgang der A. bleibt auch in späteren Zeugnissen erhalten. Nur an wenigen Stellen findet sich eine Beschreibung davon: Ev. Petr. 8, 35ff; Ascens. Jes. 3, 14ff; Hebr.-Ev. bei Hieron. vir. ill. 2; Mc. 16, 3. 4 nach Cod. Bobb. (k). Das Interesse dieser Berichte scheint wenigstens zT. auf die Erlösertätigkeit Christi im Totenreich gerichtet zu sein. Eine Beziehung etwa motivgeschichtlicher Art zu den hellenistischen Mythen ist auch bei diesen Schilderungen nicht festzustellen. Im übrigen wird in der christl. Überlieferung an der Unanschaulichkeit des Ereignisses festgehalten. So bleiben die Siegel, die das Grab verschließen, nach einer Bemerkung bei Ephraem serm. 7 (1, 524ff Lamy) bei der A. unverletzt (vgl. auch die Darstellung der A. Christi noch bei A. Dürer, Holzschnitt aus der Großen Passion, 1510: der Auferstandene erscheint aus dem verschlossenen u. versiegelten Grabe durch die Verschlußplatte hindurch). Dabei ist die A. in einem (verklärten) Leib die Voraussetzung der leiblichen Himmelfahrt (Ign. ad Smyrn. 3, 1; Orig. c. Cels 2, 16; Tert. carn. Chr. 5; Irenaeus 1, 31, 3; 2 praef., 19, 8, dazu Harnack, DG 1^4, 363). Die A. Christi ist teils für sich, teils im Zusammenhang mit Menschwerdung u. Leiden Grundlage unseres Heils (Barn. ep. 5, 5f; 12, 5; Ign. ad Trall. 9, 2; ad Eph. 20, 1; ad Magn. 11, 1 usw.; auch sonst

viele Stellen, vgl. noch etwa Iren. 5, 3/16; Gelas. h. e. 2, 24, 28; Harnack, DG 1[4], 617f). Bei Justin findet sich neben der A. öfter die ausdrückliche Hervorhebung des Aufstiegs in den Himmel. So scheint er ap. 1, 21, 1 durch diesen Begriff die von ihm festgestellte Parallele zwischen Jesus u. Asklepios, Dionysos, Perseus, Bellerophontes (vgl. 54, 7f), den Kaisern unterstreichen zu wollen. Tatsächlich paßt der Begriff des In-den-Himmel-Gehens auch besser als gleicher Nenner für Christentum u. Mysterien als der spezifisch biblische der A. (s. oben 928); vgl. noch Just. ap. 1, 26, 1; 1, 31, 7 usw.; dial. 17, 1; 32, 3; 34, 2; 39, 7 u. ö.

III. Kunst u. Symbolik. Knüpft Justin mit diesem Neben- u. Ineinander von A. u. Himmelfahrt an alte christliche Überlieferung an (Stellen bei Bertram aO. 197ff), so ist auch die älteste Darstellung der A. in der christl. Kunst auf der Münchener Elfenbeintafel, die wohl nicht aus dem 3., sondern aus dem 4. Jh. stammt, gleichzeitig die einer Himmelfahrt. Der Grabbau mit den Wächtern weist dabei deutlich auf die A. (Künstle, Ikonographie 501. 505; Kaufmann, Archäologie 338. 393). In der christlichen Vorstellung von der A. des Herrn zeigt sich die Auseinandersetzung mit der Antike vor allem in der Siegertypologie u. in der symbolischen Erfassung der A. Für beides bietet eine Gruppe von etwa 20 gallischen u. italischen Sarkophagen Beispiele, die neben u. vor der Münchener Elfenbeintafel überhaupt die ältesten Darstellungen der A. in der christl. Kunst sind (Wilpert, Sark., Testo 2, 320/31). Sie zeigen die crux nuda mit Christusmonogramm u. Siegerkranz, darunter die Grabeswächter des Evangeliums. Auch die Fischsymbolik kann auf die Auferstehung weisen. Der Fisch aus Mt. 17 u. der aus der Tobiasgeschichte ist der von den Toten aufsteigende Christus. ‚Wenn Christus nicht Fisch gewesen wäre, wäre er nie von den Toten auferstanden' (Sermo s. Severiani episc. des Cod. Vat. 276 nach Dölger, Ichth. 2, 28f. 240). Auch auf dem Weg über das Sonnengleichnis hat die Antike die Form des Glaubens an die A. Christi beeinflußt. Christus ist die Sonne der A. (Ign. ad Magn. 9, 1; Clem. Al. protr. 8, 84, 1. 2). Der kultischen Auferstehungsfeier eines nicht mit Namen genannten Sonnengottes stellt Firm. Mat. err. 24, 4 die A. Christi gegenüber: omnipotens deus Christus splendidioribus solis radiis ador<n>atur. Auch von currus triumphales Christi ist in diesem Zusammenhang die Rede; damit ist auf die Auffahrt des Sonnengottes aus der Unterwelt mit dem Viergespann angespielt (Dölger, Sol sal. 372ff). Im NT selbst bieten sich mancherlei Möglichkeiten der Anknüpfung für die Sonnensymbolik, vgl. zB. Mt. 4, 15. 16 (Jes. 9, 1. 2). Andere Auferstehungssymbole sind in der Deutung unsicher oder archäologisch nicht belegbar, so *Adler, *Löwe, *Pfau, *Phönix. Bei diesen Symbolen handelt es sich um meist wohl unbewußte Übernahme aus der Sphäre des Kaiserkultes u. des heidnischen Mythus oder doch um Weiterbildung von dort gegebenen Motiven. Sachlich droht mit all dem die Gefahr, daß das Symbol der Antike die Wirklichkeit der christlichen Geschichte verdeckt. Ein sachlich zureichendes Ausdrucksmittel für die A. Christi hat die Antike auch in der Sphäre der Mysterien nicht geprägt u. nicht prägen können.

W. W. Graf Baudissin, Adonis u. Esmun (1911); Art. Tammuz: Herzog-H. 19, 334/77. – J. H. Bernhard, Art. Assumption and Ascension: ERE 2, 151/7. – M. Brückner, Der sterbende u. auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen (1908). – L. Brun, Die A. Christi in der urchristl. Überlieferung (1925). – H. v. Campenhausen, Die Passionssarkophage: Marburger Jahrbuch f. Kunstwiss. 5 (1929) 39/85. – Cumont, Or. Rel.[3] (1931); Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains (Par. 1942), Register. – E. Fascher, Die A. Jesu u. ihr Verhältnis z. urchristl. Verkündigung: ZNW 26 (1927) 1/26. – F. Gerke, Die Zeitbestimmung der Passionssarkophage = Sonderabdr. aus: Archaeologiai Ertesitö 52 (1940) 73/5 u. ö. – H. Gressmann, Texte[2] (1926); Bilder[2] (1927); Tod u. A. des Osiris (1923); Die orientalischen Religionen im hellenist.-röm. Zeitalter (1930). – J. Kroll, Gott u. Hölle (1932), Register s. v. A. – H. Preisker, Ntliche Zeitgeschichte (1937). – C. Schneider, Einführung in die ntliche Zeitgeschichte (1934). – O. Schoenewolf, Die Darstellung der A. Christi (1909). *G. Bertram.*

Auferstehung II (des Menschen).

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. Die hochentwickelte vorhellenische Kultur des ägäischen Kreises hat recht positive Vorstellungen vom Jenseits. Die Vorstellung vom lebenden Leichnam steht neben derjenigen von der leiblos fortlebenden Seele (Totenhaus u. Leichenbrand; s. Wiesner). Die homerische Schattenvorstellung (Od. 11, 29/327) ist in ihrer durch die Trennung der Ionier von den Gräbern der Väter bedingten, durch die Diesseitsfreudigkeit des homerischen Menschen verstärkten Negativität episodisch, verwertet aber verbreitetere primitive Rückstände (Seelentier, Hades). In Hellas hält der Heroenkult die dauernde Verbindung mit

den Toten aufrecht. Auch der römische Festkalender ordnet die Fürsorge für die (zu gewissen Zeiten wieder die Oberwelt heimsuchenden) Toten (Parentalia 13/21. II.: Lemuria 9. 11. 13. V. mit Opfer von schwarzen Bohnen; vgl. Wissowa, Rel. 235). Die römischen Anschauungen behalten aber etwas sehr Unbestimmtes, soweit sie nicht griech. Vorbildern folgen. — Die A., manchen alten Völkern bekannt, liegt griech.-röm. Denken im ganzen fern. Sie wird oft bestritten (Aesch. Eum. 648: ἅπαξ θανόντος οὔτις ἔστ' ἀνάστασις; ähnlich Il. 24, 551. 736 vgl. 21, 56; Herodot. 3, 62; Aesch. Ag. 1360f; Soph. El. 137/9; Kaibel, Epigr. 646a, 5). Auf mancherlei Umwegen kommt man ihr aber wieder näher. Tote erscheinen leibhaftig im *Traum (2 Beispiele: Cic. divin. 1, 56f; Wendland 39). Den Realismus bestätigen u. befördern Spukgeschichten. Plin. d. J. erzählt, daß in Athen ein Greis mit Fußeisen umging. Nachgrabend fand man ein Gerippe in Fesseln (ep. 7, 27, 4/11; vgl. Luc. philops. 31). Perianders verstorbene Frau fordert Kleider (Herodot. 5, 92), eine andere einen goldenen Pantoffel (Luc. philops. 27). In den gleichen Zusammenhang gehört die Vorlage für Goethes ‚Braut v. Korinth' (Phlegon mirab. 1 Westerm.; kürzer auch Procl. in Plat. rem publ. 116 Kroll). Man erwartet geradezu, daß ein auf ungewöhnliche Weise Verstorbener als nächtlicher Schutzgeist erscheint u. Heilungen verrichtet, so daß man ihm eine Kapelle baut (Luc. mort. Peregr. 28). Lukian findet für seine ersonnene Erzählung von der Apotheose des Peregrinus solchen Glauben, daß wenig später ein seriös aussehender Alter beschwört, den Toten in der Säulenhalle weißgekleidet u. mit Oliven gekrönt gesehen zu haben (aO. 40). Romulus soll nach seinem Verschwinden (Tod bzw. Entrückung) in vergöttlichter Gestalt gesehen worden sein (Plut. Romul. 27/9, dort mehrere verwandte Legenden u. charakteristische Abgrenzung Plut.s gegen Verklärung des Leibes). Entsprechende griechische Anekdoten (Herodot. 4, 14f, Plin. n. h. 7, 52, 174) benutzt Kelsos zur Bestreitung der Gottheit des auferstehenden Christus (Orig. c. Cels. 3, 26. 32). Die Rückkehr aus dem Hades kommt nicht bloß in der Mythologie (Eurydike, Alkestis; ohne Tod Herakles, Theseus u. Peirithoos) vor, sondern auch in der paradoxographischen Anekdote (Kleonymos vor dem Begräbnis, Rufus 3 Tage, Polykritos sogar 9 Monate nach dem Tode; Procl. aO. 114f.: ἀνα- bzw. ἐπιβιῶναι; vgl. Phlegon aO. 2) u. sogar bei Philosophen (Menedemos, 3. Jh. vC., bei Diog. L. 6, 9, 102; ursprgl. Menippos, 2. Jh. nC.). Bei Aristoph. wird die A. travestiert (eccl. 1073 von einem alten Weibe: γραῦς ἀνεστηκυῖα παρὰ τῶν πλειόνων). Totenerweckungen werden den Göttern zugeschrieben (Eur. Herc. fur. 719: οὐκ, εἴ γε μή τις θεῶν ἀναστήσειέ νιν; vgl. Plato symp. 179 c), vor allem dem Asklepios (Luc. salt. 45; PsXen cyneg. 1, 6: ἀνιστάναι τοὺς τεθνεῶτας), diesem schon als Kind (Paus. 2, 26, 5. 27, 4), aber auch Menschen (Apollonios v. Tyana: Philostr. v. Apoll. 4, 45). Im Zauber wird die A. immerhin angedeutet (PGM IV, 177. 195). — Völlig fremd bleibt aber dem Griechen die A. als allgemeines Ereignis am Ende der Tage. Ob u. aus welchen Gründen eine phrygische Grabinschrift (οἱ δὴ δείλαιοι πάντες εἰς ἀνάστασιν [βλέποντες?]: W. Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia [1895ff] nr. 232) gegen sie polemisiert, ist nicht völlig ersichtlich. Elemente makrokosmischer Eschatologie finden sich, namentlich in der älteren Stoa, vielleicht unter orientalischem Einfluß (Schubert 73/92). Hier wird die Postexistenz der Seelen im Sinn der Ekpyrosis gelehrt: quod plenus aër sit immortalium animorum (aO. 83). Die ontologisch u. meist individualistisch verstandene *Unsterblichkeit ist überhaupt das, woran das Interesse der Antike hängt. Von ihr reden nicht selten die Grabinschriften (zB. CIL 3, 686). Die Mysterien versprechen sie. Für A. ist daneben kein Platz. Sie würde dem orphisch-platonischen Satz σῶμα – σῆμα von Grund aus widersprechen. Das Befremden der athenischen Philosophen Act. 17, 18, die möglicherweise die Anastasis für eine von Paulus verkündigte Göttin halten, ist, ob buchstäblich historisch oder nicht, gut beobachtet. Die A.leugner in Korinth stoßen sich wahrscheinlich vor allem an dem vermeintlichen Materialismus der Vorstellung (1 Cor. 15, 35/54). Sie streifen aber dabei wohl an Nihilismus (15, 19. 32/4). Das ist verständlich. Selbst Seneca schwankt in seinen Trostschriften merkwürdig zwischen Unsterblichkeitshoffnung (ad Marc. de cons. 24, 5: aeternus meliorisque nunc status est; 25, 1: ad excelsa sublatus inter felices currit animas; 2: gaudentem .. iuvat ex alto relicta respicere) u. radikaler Lebensverneinung (22, 3: si felicissimum est non nasci, proximum est, puto, brevi aetate defunctos cito in integrum restitui; 19, 5 vom Tode: quod ipsum nihil est et omnia in nihilum redigit, nulli nos fortunae tradit). Der Trostbrief einer ägyptischen Bäuerin schließt mit den resignierten Worten: ἀλλ' ὅμως οὐδὲν δύναταί τις πρὸς τὰ τοιαῦτα (POxy 1, 115, 9f, 2. Jh. nC.), eine eindrucksvolle Illustration zu 1 Thess. 4, 13!

II. Orientalisch. Durch das AT bis tief ins Judentum hinein zieht sich zunächst ebenfalls eine primitive Linie. Das Grab ist unheimlicher, unreiner Ort der Toten, die unter der Erde weiterleben (bBer. 18, dazu R. Meyer, Hellenistisches in der rabbin. Anthropologie [1937] 2/10). Anderseits sind die Toten in der Scheol, wo Gott (nach der ältesten Vorstellung; anders schon Ps. 139, 8) nicht ist u. man ihm nicht dankt (Ps. 6, 6; vgl. Sir. 17, 27; Bar. 2, 17). Der Tod ist das Ende für Leib u. Seele (die Scheidung beider bahnt sich erst an: Eccl. 12, 7). Das Schattendasein ist keine Unsterblichkeit. Totenbeschwörung ist möglich, aber verboten. Von A. im späteren Sinn ist in dem weitaus größten Teil des AT keine Rede. Die atlichen u. jüd. Totenerweckungen (1 Reg. 17, 17/24; 2 Reg. 4, 18/37; 13, 20f; Strack-B. 1, 560; 2, 545) bilden nur scheinbar eine Ausnahme, sie haben nur die Rückkehr in das irdische Leben im Auge. Der spätere A.gedanke bereitet sich aber in tiefen Ahnungen vor (Ez. 37, 1/14; Jes. 53, 10; Hiob 19, 25/7 mit fast ‚platonisierender' Anthropologie; Ps. 73, 26). Zum Durchbruch kommt er unter persischem Einfluß (Literatur: ThWb 1, 369). — In der persischen Religion werden, dem Dualismus entsprechend, Leib u. Seele zwar schärfer geschieden als im AT. Zu einer ontologischen Unsterblichkeitslehre kommt es aber nicht vor den gnostisch-manichäischen Ausläufern. Im echten Parsismus geht es um Scheidung. Gleich die abgeschiedenen Seelen werden mittels der Cinvatbrücke geschieden. Vor allem aber handelt es sich im Avesta um erheblich mehr als nur um die Vollendung des einzelnen, um die gänzliche Vernichtung des Bösen, die Herstellung der absoluten Herrschaft Ahura Mazdas, an der die Gerechten ewig teilhaben sollen, u. zw. unter Einschluß des Leibes. Alle Toten werden aus den Gräbern aufstehen. Es folgen die letzten Läuterungen u. Entscheidungen. Dann ist die Welt vollkommen rein u. von Mazdas Wesen erfüllt (ausführliche Schilderungen auf Grund älterer Vorlagen Bundehesh 30 [Bertholet, Lesebuch 356/9]). — Diese zunächst einzigartige Eschatologie findet dann (wie, ist schwer festzustellen) im Judentum ihre Fortbildung. Erst in Jes. 26, 19 u. Dan. 12, 2 wird die A. faßbar. Das treibende Interesse führt zunächst auf die A. der Gerechten, speziell der Märtyrer, die vom messianischen Reich nicht ausgeschlossen sein können. Ihr Teilhaben wird ganz realistisch u. undualistisch verstanden, hat daher mit Unsterblichkeit nichts zu tun. Der Gerichtsgedanke bewirkt die Ausdehnung der A. auf alle Toten. Die Unterscheidung einer A. der Gerechten vor dem Millenium von der allgemeinen ist in der Synagoge erst zu Anfang des 3. Jh. nC. durchgedrungen (Strack-B. 3, 827f), ist aber älter (Lc. 14, 14; Apc. 20, 5). Die A. wird durchweg sinnlich-materialistisch verstanden (Näheres: ThWb 2, 336). Vergeistigung ist selten (Strack-B. 1, 889f). Apc. Bar. syr. 50f ist Kompromiß. Von Sadduzäern u. Samaritern, d. h. den Konservativen, verworfen (Mc. 12, 18; Act. 23, 8; Joseph. bell. 2, 165; ant. 18, 16; Strack-B. 1, 551), wird die A. unter pharisäischem Einfluß Dogma (Schemone Esre 2; TBer. 7, 5), wenn auch die Leugnung immer wieder bedroht werden muß (Ber. 9, 5; Sanh. 10, 1). Das hellenistische Judentum spiritualisiert. Joseph. deutet seine Unsterblichkeitslehre in die pharisäische Auffassung hinein (bell. 2, 165). Philo versteht die Unsterblichkeit mystisch als Befreiung von der Eigenheit u. neue Geburt (qu. in Ex. 2, 46 Harris). Von A. schweigen beide.

B. Christlich. I. Einzelne Totenerweckungen. Die einschlägigen Erzählungen aus dem Leben Jesu (Mk. 5, 21/43 u. Par.; Lc. 7, 11/7; Joh. 11, 1/44) u. seiner Jünger (Act. 9, 36/42) fallen ihrer Topik nach aus dem Rahmen der Umwelt (vgl. Mc. 6, 14; Hebr. 11, 35) zunächst nicht heraus, reizen auch in ihrer Steigerung vielleicht zu historischer Kritik, wiewohl wir gelegentlich erstaunlicher Nüchternheit begegnen (Act. 14, 19f; 20, 10). Der christl. Gehalt liegt neben der einzigartigen Keuschheit u. Wucht in der Verknüpfung des einzelnen Vorgangs mit der messianischen Zeit, d. h. mit dem Eschaton (Mt. 11, 5f; 10, 7f). Diese ist weder griechisch noch jüdisch, vielmehr völlig neu (vgl. auch Joh. 11, 25f; 5, 20/9 u. Mt. 27, 53). Diese feinen Beziehungen gehen aber bald verloren. Die Totenerweckungen der Apostelromane sind nur noch einfache Mirakel (Act. Pt. Verc. 27f; vgl. Eus. h. e. 5, 18, 14; Act. Pl. bei Hennecke 197; Act. Pt. Verc. 4). Entsprechendes gilt von den Entrückungsgeschichten hl. Leichname (Act. Joh. p. 164. 250 Zahn; Transitus Mariae A 16 [119 Tischend.], Leontius Neap. v. Symeon. Sali 62 [PG 93, 1745]). Hier strömt Antike ins Christentum ein. Im hellenistischen Roman finden sich Parallelen (freilich rationalisiert, Chariton 3, 3). Sogar Einzelheiten der volkstümlichen Legende werden übernommen (die stehengebliebenen Sandalen des Empedokles: Diog. L. 8, 69).

II. Die allgemeine A. a. Jesus. Der boshaften, aber von pharisäischen Voraussetzungen aus

immerhin sinnvollen Sadduzäerfrage stellt Jesus die geistige Wirklichkeit der A. entgegen (Mt. 22, 23/33 u. Par.). Der Schriftbeweis scheint sich der Unsterblichkeitslehre zu nähern, ist aber schwerlich so gemeint. Besser wird man von einer Überhöhung des jüd.-hellen. Gegensatzes mit Hilfe des modifiziert übernommenen A.gedankens reden. Der Geschlechtsverkehr ist für das A.leben bestimmt ausgeschlossen. Am Mahl der Seligen scheint Jesus dagegen festzuhalten (Mt. 26, 29 u. Par.; bes. Lc. 22, 15/8). Von einer sinnlichen Auffassung (vgl. Apc. Bar. syr. 29; Strack-B. 4, 1154/65) ist er jedoch bei allem Realismus weit entfernt. Entsprechendes gilt für die Qual der Verdammten (Mt. 5, 25f; 8, 12; 10, 28; 13, 42; 22, 13; 25, 41 u. ö.). Das letztlich Auschlaggebende ist die ewige Scheidung von Gott u. seinem Heil (Mt. 25, 12). — b. Die ntliche Gemeinde. Sinnlich-chiliastische Züge brechen vor allem in der judaisierenden Apc. durch (20, 13/22, 5). Auch sie wollen aber als massive Ausdrucksmittel für geistig-sittliche Hintergründe gewertet sein. Und sie bilden keinesfalls im NT die Regel. Paulus rückt von jüdischem Materialismus bewußt ab (1 Cor. 15, 35-54; 6, 13f). Dem hellenistischen Spiritualismus u. Nihilismus gegenüber hält er aber ebenso bestimmt an der A. fest. Das Neue u. Einzigartige der ntlichen A.lehre liegt vor allem in der engen Verknüpfung mit der A. Jesu Christi (1 Cor. 15, 20/2; Col. 1, 18; Act. 26, 23). Hier drängt daher vollends die innere Logik des Glaubens zunächst auf die A. zum Leben hin (Rom. 8, 11; Joh. 6, 39f. 44f u. ö.). Trotzdem bleiben allgemeine A. u. Weltgericht vorherrschend (Rom. 2, 16; 2 Cor. 5, 10; Joh. 5, 29; Act. 17, 31; vgl. Rom. 14, 9). Doch nicht ohne Einschränkung. Wenn in 1 Cor. 15, 23f τὸ τέλος nicht das Weltende, sondern den Rest der Toten meint, so ist auch hier (s. oben) die A. auf zwei Akte verteilt. Dementsprechend scheint sich 1 Thess. 4, 16f die Vereinigung mit dem Herrn ohne Gericht zu vollziehen. Die Vorstellungen sind fließend. Paulus eigentümlich ist der Hinweis, daß die Getauften mit Christus auferweckt sind (Rom. 6, 5. 8 nicht Fut. resurrectionis, sondern logicum; Col. 2, 12; 3, 1; Eph. 2, 5; vgl. Gal. 2, 20; 2 Cor. 4, 10/2; 1 Petr. 1, 3). Mag hier hellenistische Mystik terminologisch eingewirkt haben (*A. des Kultgottes), so weisen doch die Objektivität u. sittliche Abzweckung der Gedanken u. a. m. bei Paulus in andere Richtung. Es kommt auch nicht zu ‚mystischer' Verinnerlichung in dem Sinne, daß die makrokosmisch-eschatologische A. verdrängt oder entwertet würde (nach 2 Tim. 2, 18 u. Iren. 1, 23, 5 häretisch): Phil. 3, 10f u. ö. Der mehr bildliche Gebrauch in Eph. 5, 14, durch gnostische Gegenströmungen angeregt, ist für die Gesamtanschauung nicht maßgebend. Die Eschatologie bleibt in Kraft. Sogar die Lehre vom Zwischenzustand rückt erst spät nach (1 Thess. 4, 13/8; 1 Cor. 15 noch nicht; wohl aber Phil. 1, 23; zu 2 Cor. 5, 1/5 vgl. ThWb 1, 774; 2, 318/20). Entsprechendes gilt für die zunächst ebenso hellenistisch anmutende Verknüpfung von Kyrios-Pneuma u. A., sie fällt aus dem sonstigen Rahmen nicht heraus (2 Cor. 3, 6. 18; 4, 12/6; Rom. 8, 11; vgl. Deißner, A.hoffnung). Bei Joh. ist die Gegenwartsbetontheit der Frömmigkeit zwar noch stärker (11, 25 u. ö.). Zu völliger Auflösung der Eschatologie kommt es jedoch auch hier nicht (5, 28f; 6, 39f. 44; vgl. Stählin). Die Deutung der A. als jüdischen Restes innerhalb einer wesentlich hellenistischen Unsterblichkeits- u. Persönlichkeitsmystik ist selbst bei Joh. unzutreffend. — c. Die spätere Kirche. Der Artikel [εἰς] σαρκὸς ἀνάστασιν findet sich bereits in den ältesten Formen des Taufbekenntnisses (ägypt. Liturgie: KlT 17/8² [1914] 26; römisches Symbol: ebd. 10) u. zw. ohne einen Zusatz vom ewigen Leben. Alles Interesse konzentrierte sich also auf die A. Wenn auch im Ausdruck abweichend, wollte man damit wohl nur die paulinische A.-lehre bekennen (vgl. Kattenbusch). Der Sinn ist ursprünglich nicht antignostisch, sondern gemeinchristlich. Denn die gleiche Anschauung findet sich unabhängig vom Symbol schon bei den ältesten, noch vorgnostischen Vätern (1 Clem. 26, 3; Ign. Smyrn. 2f; Barn. ep. 5, 6; 2 Clem. 9, 2/5; Herm. s. 5, 7, 2; Justin. dial. 80f in Verbindung mit Chiliasmus). Später freilich hat die an sich notwendige antidualistische Tendenz den volkstümlichen Materialismus bedrohlich verstärkt. Athenag. resurr. spricht allerdings nur von ἀνάστασις σωμάτων, aber so realistisch wie möglich (7). Tatian betont zunächst nur gegen die stoische Kreislauflehre die Einmaligkeit der A. zum Gericht, dann aber die Wiederherstellung der irdischen Seinsweise (6, 1. 2). Und in den gleichnamigen Schriften des PsJustin. u. Tert. wird die Richtung völlig deutlich. Iren. stellt bereits der falschen Paulusauslegung der Gnostiker eine ebenso bedenkliche gegenüber (5, 9, 1) u. kommt über Papias zur Apc. Bar. syr. (5, 33, 3). 1 Cor. 15, 50 verstehen nur noch die Alexandriner (Orig. princ. 2, 10; c. Cels. 5, 14/24), um es auch ihrerseits platonisierend mißzuverstehen. Werden die urchristlichen Zusammenhänge auch nicht ganz vergessen, so sucht man die A. doch vor allem gegenüber den

nicht endenden Bedenken (Porphyr. frg. 92/4) durch spekulative Analogien zu stützen (schon 1 Clem. 25: Phönix; vgl. Aug. civ. D. 22, 4: weiteres Material bei J. H. Waszink, Carmen ad Flav. Felicem de resurr. mort. = FlP [1937] 67/73). In den gnostisierenden Apostelromanen schließen A. u. Enkratie ein enges Bündnis (Hennecke 197/200). Obwohl man also die A. festhält, wirkt hier u. sonst antiker Dualismus nach. Selbst nach Iren. ist der Geist von Natur unsterblich (5, 7, 1; 5, 9, 1 dagegen: der von Gottes Geist erneuerte). Die späteren Symbolformen fügen die vita aeterna zur resurrectio carnis noch hinzu (zuerst Afrika [4. Jh. ?], KlT 17/8², 13). Die A. allein genügt nicht mehr. Dem Zwischenzustand, der nun mit Hilfe der Unsterblichkeitslehre ausgemalt wird, wendet sich immer mehr das eigentliche Interesse zu. So ergibt sich für das Mittelalter gewissermaßen ein labiles Gleichgewicht von Antike u. Christentum. Erst Luther hat das hier liegende Problem wieder empfunden, ist aber mit seiner Meinung nicht durchgedrungen (vgl. Althaus u. die dort genannte Literatur).

E. A. Albert, Die israel.-jüd. A.hoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus (1910). – P. Althaus, Die letzten Dinge⁴ (1933) 80/152; Unsterblichkeit u. ewiges Leben bei Luther (1930). – E. Benz, Das Todesproblem in d. stoischen Philosophie (1929). – J. H. Bernhard, Art. Assumption and Ascension: ERE 2, 151/7. – A. Bertholet, Art. A.: RGG 1, 624/7. – Bousset, Rel. 269/74. 478/83. – Chantepie 2, 248/55. 296/9. – R. H. Charles, A critical history of the doctrine of a future life (1899). – Cumont, Or. Rel., Register; Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains (Paris 1942), Register. – K. Deissner, Art. A. im NT: RGG 1, 629/31; Paulus u. die Mystik seiner Zeit² (1921); A.hoffnung u. Pneumagedanke bei Paulus (1912). – E. Ebeling, Tod u. Leben nach den Vorstellungen der Babylonier 1 (19[illegible]). – W. Haller, Die Lehre von der A. des Fleisches bis auf Tertullian: ZThK 2 (1892) 274/342. – F. Hünermann, Art. A. des Fleisches: LThK 1, 791 f. – F. Kattenbusch, Das Apostol. Symbol 2 (1897) 718/28. – G. F. Moore, Judaism (1927) 2, 279/395. – F. Nötscher, Altoriental. u. atl. Auferstehungsglaube (1926). – A. Oepke, Art. ἀνίστημι κτλ.: ThWb 1, 368/72 (hier weitere Lit.); Art. ἐγείρω κτλ.: ebd. 2, 332/7. – O. Procksch, Art. A. im AT: RGG 1, 627/9. – G. Quell, Die Auffassung des Todes in Israel (1925). – Rohde, Psyche. – E. Schaeder, Art. A. der Toten; Herzog-H. 2, 219/24. – P. Schubert, Die Eschatologie des Posidonius (1927). – A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus (1930). – E. Sellin, Die atl. Hoffnung auf A. u. ewiges Leben: NKirchlZ 30 (1919) 232 ff. – N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdaisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions (Paris 1901). – G. Stählin, Zum Problem der johanneischen Eschatologie: ZNW 33 (1934) 225/59. – Strack-B. passim, vor allem 4, 1166/98. – P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde (1934). – H. E. Weber, ‚Eschatologie' u. ‚Mystik' im NT (1930). – O. Weinreich, Antike Heilungswunder (1909) 171/4 – P. Wendland, Antike Geister- u. Gespenstergeschichten: Festschrift f. d. Universität Breslau (1911) 33/55. – J. Wiesner, Grab u. Jenseits .. im ägäischen Raum (1938). E. Fascher, Anastasis-Resurrectio-Auferstehung: ZNW 40 (1941) 166/229. *A. Oepke.*

Aufklärung.

A. Griechen u. Römer. Unter Aufklärung verstehen wir die bei jedem Kulturvolk auf der Höhe geistiger Reife mit Notwendigkeit einsetzende allmähliche Verdrängung der mythischen Vorstellungsweise durch rationales Denken u. Forschen, den Versuch, das Weltgeschehen natürlich, ohne die Eingriffe von Göttern oder Dämonen zu erklären. Dieses Sichklarwerden über die wirkliche Beschaffenheit der Dinge u. ihren Kausalzusammenhang vollzieht sich auf 3 Gebieten: dem religiös-philosophischen oder metaphysischen, dem naturwissenschaftlichen u. dem kulturgeschichtlichen (Gottheit, Welt, Recht u. Sitte), die aber vielfach ineinander übergreifen. Eigentümlich ist der Aufklärung die Polemik gegen das Hergebrachte u. der Trieb zur Verbreitung der neuen Erkenntnisse. Bei den Griechen vollzieht sich diese Entwicklung mit erstaunlicher Schnelligkeit im wesentlichen in knapp 2 Jahrhunderten. Ihr Schöpfer u. Träger ist der ionische Stamm, der auch das heroische Epos geschaffen hatte. Doch eben gegen die im homerischen Epos, der ‚griechischen Bibel', herrschende mythische Weltansicht wendet sich der neue Geist der Aufklärung.

I. Vorsokratiker. 1. Thales, Anaximander. Das Signal zum Beginn dieser Bewegung gab die Vorausberechnung der Sonnenfinsternis vom 28. V. 585 vC. mit Hilfe der babylonischen Sarosperiode durch Thales v. Milet (Herod. 1, 74). Die Berechenbarkeit dieses Vorgangs, der noch 150 Jahre vorher einen Archilochos (fr. 74 Diehl) in Staunen u. Schrecken versetzt hatte, zeigte, daß es sich bei den Gestirnen nicht um willkür-

liche, sondern um notwendige Bewegungen handelte. Anaximander ließ schon die tamburinförmig gedachte Erde frei im Raume schweben (A 10. 11, 3 Diels). — 2. Hylozoismos. Da die Griechen nie an eine Schöpfung aus dem Nichts glaubten, sondern sich die Weltbildung nur als einen Übergang aus einem chaotischen Zustand in die bestehende Weltordnung (κόσμος) denken konnten, so war die erste Frage, die sie aufwarfen, die nach dem Urstoff (ἀρχή), dessen Wesen aber immer als alles Leben keimhaft enthaltend gedacht wurde, mochte er nun als Wasser, Luft, Feuer oder als qualitäts- u. grenzenloser Urgrund (ἄπειρον) gedacht werden. Aus dieser Grundfrage erwuchsen mit innerer Notwendigkeit die weiteren Probleme der Veränderung, des Verhältnisses von Sein u. Werden, bzw. Vergehen, der Ruhe u. Bewegung, der Ursache u. des Zwecks, während die Entstehung der Organismen u. des beseelten Lebens diesem Hylozoismus keine Schwierigkeiten machte. — 3. Xenophanes. Wie aber verhielten sich die olympischen Götter zu dieser automatischen Weltbildung? Diese Frage bewegte erstmals den Xenophanes von Kolophon. Er erkannte, daß diese Götter, denen Homer u. Hesiod ‚alles aufbürdeten, was bei den Menschen als Schimpf u. Schande gilt' (fr. 11), nur Gebilde der menschlichen Phantasie seien, die jedes Volk nach seinem eigenen Bilde formte (fr. 14/6), u. nahm so Schillers Wort vorweg: ‚in seinen Göttern malt sich der Mensch.' Er fügte hinzu, daß es einem göttlichen Wesen nicht zukomme, sich von einem andern beherrschen zu lassen oder irgendwelcher Bedürftigkeit unterworfen zu sein (A 32). Die Kämpfe der Götter u. Giganten erklärte er für Fabeln der Urzeit (fr. 1, 21ff) u. verwarf auch die Mantik gänzlich (A 52). Damit waren dem Polytheismus die Wurzeln durchschnitten u. X. stellte ihm den Einen Gott gegenüber ‚weder an Gestalt noch an Gedanken den Menschen vergleichbar' (fr. 23), der ‚ohne Mühe mit seines Geistes Kraft das All im Schwunge hält' (fr. 25). Und da er diesen Gott auch als kugelförmig (σφαιροειδής, A 28, 7) bezeichnet, so kann kein Zweifel sein, daß er für ihn mit der in dem sichtbaren Kosmos waltenden Kraft zusammenfiel: er war der erste Pantheist. Versteinerte Seemuscheln im Gebirge bewiesen ihm, daß da, wo jetzt Land war, einst Meer gewesen war (A 33, 5). Daher schien ihm alles Lebendige aus Wasser u. Erde hervorgegangen (fr. 29). Iris war ihm keine Göttin mehr, sondern eine farbige Wolke am Himmel (fr. 32), u. auch die kulturfördernden Gottheiten waren überflüssig; denn die Menschen suchten u. fanden im Lauf der Zeit selbst das Bessere (fr. 18). Diese Gedanken trug er in dichterischer Form auf seinen weiten Wanderfahrten vor vielen Zuhörern, zT. wohl auch bei Symposien, vor. In Elea in Unteritalien fand er schließlich eine neue Heimstätte, wo er auch Schüler um sich sammelte. — 4. Heraklit. Hatte Xenophanes den Anthropomorphismus der Götter erklärt u. bestritten, so ging dem Heraklit von Ephesus, dem das vernunftbegabte Feuer (πῦρ–λόγος) den Kern u. die Einheit alles Seins bildete, der symbolische Charakter der Religion auf. In ‚Zeus' sah er das Lebendige (ζῆν) u. allein Weise, das mit diesem Namen genannt sein will u. auch wieder nicht will (fr. 32), d. h. je nachdem man ihn versteht. Er bekämpft die Verehrung der Götterbilder, zu denen die Leute beten, ‚wie wenn jemand mit Häusern Zwiesprache halten wollte', u. die Sühnbräuche, mit denen man sich von einer Befleckung reinigen zu können glaubte, als ob man ‚Schmutz mit Schmutz abwaschen könnte' (fr. 5). Auch die phallische Dionysosprozession wäre etwas ganz Schamloses, wenn sie nicht dem mit Hades identischen Gott gälte, dessen Verehrung den symbolischen Sinn hat, daß Tod u. Leben Eines sind (fr. 15). Ebenso sind ihm die Erinyen die symbolischen Hüterinnen der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit des Naturverlaufs (fr. 94; vgl. Il. 19, 418). Das Volk aber glaubt fahrenden Sängern wie Homer u. Hesiod, die es verdienten, ‚aus den Festversammlungen hinausgepeitscht zu werden' (fr. 104. 42). — 5. Theagenes, allegorische Mythendeutung (*Allegorese), Orphik. Gegen solche Angriffe hatte schon nach dem Auftreten des Xenophanes Theagenes v. Rhegion im letzten Drittel des 6. Jh. die homerische Religion zu retten gesucht. Er bediente sich dazu der allegorischen Mythendeutung (Theag. 1/2 Diels). Die besonders anstößige Götterschlacht erklärte er als einen Kampf zwischen dem durch Apollo, Helios u. Hephaistos repräsentierten Feuer u. dem in Poseidon u. Skamander personifizierten Wasser. Ferner deutete er Artemis als den Mond, Hera als die Luft, Athene als den Verstand (φρόνησις), Ares als den Unverstand (ἀφροσύνη), Aphrodite als die Sinnlichkeit (ἐπιθυμία) u. Hermes als die Sprache (λόγος). — Diese Mythendeutung, die in den Göttern Personifikationen physikalischer, physiologischer u. ethischer Begriffe sah, fand einen Bundesgenossen in der im Lauf des 6. Jh. aus Thrakien nach Griechenland eingedrungenen Orphik, die auch in Großgriechenland weite Verbreitung fand. Neben ihrer dualistischen Seelenmystik huldigte

diese Sekte einer weitgehenden Göttervermischung, die sie bis dicht an die Schwelle des Pantheismus heranführte u. bei der es gleichfalls nicht ohne symbolische Deutung der Götternamen mittelst mehr oder minder richtiger Etymologien abging (fr. 1/16 Diels). Aber auch Heraklits an sich richtige symbolische Auffassung der Religion bot der allegorischen Mythendeutung eine Handhabe, die Platon im Kratylos ironisiert, die aber, gerade in Anknüpfung an Heraklit, später die Stoa wieder aufnahm u. die sich nun über den Neupythagoreismus zum Neuplatonismus fortsetzt, durch Philo v. Alexandria auch auf das AT übertragen wurde u. auf christlichem Boden über Paulus bei Origenes (s. d.) schließlich zur Lehre vom dreifachen Schriftsinn führte. — 6. Pythagoreismus. Inzwischen war auch Pythagoras von Samos nach Kroton in Unteritalien ausgewandert, von wo aus sich der von ihm gegründete aristokratische Orden in zahlreichen Städten der politischen Leitung bemächtigt hatte. Neben der Seelenwanderungslehre u. der damit verbundenen asketischen Ethik, die sie von den Orphikern übernommen hatten, pflegten die Pythagoreer auch die Wissenschaft, u. zw. vor allem Mathematik, Astronomie u. Medizin. Aus der Beobachtung, daß die Höhe der Töne von der Länge der Saiten eines Musikinstruments abhängt, folgerten sie, daß das Wesen der Dinge die Zahl sei, womit erstmals ein unsinnliches, abstraktes Prinzip in die Philosophie eingeführt wurde (Aristot. metaph. 1, 5. 985b. 23ff). Daraus ergab sich ihnen zwar einerseits eine abstruse Zahlensymbolik, andererseits fand aber auch die Mathematik bei ihnen ernsthafte Pflege, wie schon die Entdeckung des nach Pythagoras benannten Lehrsatzes beweist. Bei ihrer Beschäftigung mit den geometrischen und stereometrischen Figuren gelangten sie zu der Ansicht, daß die Kugel die vollkommenste Form sei; diese sprachen sie daher der Erde u. den übrigen Weltkörpern zu. Nach der Überlieferung war es Philolaos (A 16. 17), wahrscheinlich aber erst das Haupt der jüngeren Pythagoreerschule, Archytas v. Tarent, der Zeitgenosse u. Freund Platons, der in der Astronomie den wichtigen Schritt tat, die Erde aus ihrer Stellung im Mittelpunkt des Weltalls zu entfernen u. sie samt Sonne u. Mond, den 5 weiteren Planeten, der (um die Zehnzahl vollzumachen, von den Pythagoreern postulierten) ‚Gegenerde‘ (ἀντίχθων) u. dem Fixsternhimmel um ein Zentralfeuer kreisen zu lassen u. damit erstmals ein dem Augenschein widersprechendes Weltsystem aufzustellen. In der Medizin war es der Pythagoreer Alkmaion v. Kroton (um 500), der, gestützt auf Tiersektionen, im Gehirn das Zentralorgan der seelischen u. geistigen Funktionen der animalischen Wesen erkannte u. der sich in der Chirurgie zuerst an die Operation, ein Auge auszunehmen, wagte (A 8. 10. 11). Daß sich der Pythagoreismus auch zur Religion kritisch stellte, beweist die Überlieferung in einer ‚Hadesfahrt‘ des Pythagoras, dieser habe den Homer u. Hesiod in der Unterwelt Strafen erleiden sehen für das, was sie ‚über die Götter gesagt hatten‘ (Diog. L. 8, 21). — 7. Empedokles. Noch enger als im Pythagoreismus verwuchsen die seit dem 6. Jh. in Fluß gekommene mystische u. intellektualistische Strömung des griechischen Geisteslebens in der faustischen Persönlichkeit des Empedokles v. Agrigent (um 460). Als Physiker Begründer der Lehre von den 4 Elementen (fr. 6: Luft, Wasser, Erde, Feuer) strebte er als begeisterter Verkünder der orphischen Seelenwanderungslehre in seinen Καθαρμοί (fr. 112ff) eine Reform der Religion an, die vor allem auf die blutigen Opfer von Tieren verzichten sollte, da der Tierkörper ebenso wie der menschliche die Behausung einer ihrem Wesen nach ewigen Seele bildet u. nur eine Durchgangsstation auf ihrem langen Wanderwege ist. Die alte Religion ist ihm ein ‚finsterer Wahn‘ (σκοτόεσσα δόξα). Er selbst will ‚gute Gedanken‘ (ἀγαθὸν λόγον) über die seligen Götter offenbaren u. preist den selig, der den Reichtum dieser neuen Lehre erfaßt (fr. 131. 132). Seine Gottheit ist, wie die des Xenophanes, in keiner Weise menschenähnlich, sondern ‚heiliger u. unaussprechlicher Geist (φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος), der mit schnellen Gedanken den ganzen Weltenbau durchfliegt‘ (fr. 133. 134). Das Ideal wäre ein Reich der Liebe mit frommer Gottesverehrung (fr. 128. 130). Aber zur Ruhe kommt die Seele der ‚Eintagswesen‘ (fr. 3. 131) erst, wenn sie zurückkehrt in das Reich der unsterblichen Geister (fr. 146. 147). — 8. Anaxagoras. Etwa zur gleichen Zeit hielt die ionische Aufklärung ihren Einzug in Athen, wohin Anaxagoras aus Klazomenai übersiedelte. Er setzte dem Stoff den Geist (νοῦς) entgegen, das ‚Feinste und Reinste‘, was sich denken läßt (fr. 12). Er bedeutete für ihn zugleich die Gottheit u. war ihm der erste Beweger, der das Weltall in Schwung setzt und ‚alles ordnete‘ (πάντα διεκόσμησε). Ein im Jahr 467 bei Aigospotamoi niedergegangenes Meteor besichtigte er an Ort u. Stelle u. zog aus seiner Zusammensetzung den Schluß, daß die Weltkörper aus denselben Stoffen bestehen wie die Erde. Er nannte daher die Sonne eine glühende Steinmasse (μύδρος διά-

πυρος) u. erklärte den Mond, den er auch für bewohnt hielt, für eine zweite Erde mit Bergen u. Tälern (Diog. L. 2, 8. 10. 12). Obwohl er die Kugelgestalt der Erde nicht erkannte, erklärte er doch die Finsternisse richtig (A 42). Zur Mantik verhielt er sich mindestens skeptisch u. die Volksgötter deutete er allegorisch um, indem er Zeus mit seinem νοῦς, Athene mit der Handfertigkeit (τέχνη) gleichsetzte; denn in der Hand sah er die Überlegenheit des Menschen über die Tiere begründet (χειρῶν ὀλλυμένων ἔρρει πολύμητις Ἀθήνη [Georg. Sync. chron. 140C]). Auch im Homer waren ihm die ethischen Gedanken (περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης) am wichtigsten (Diog. L. 2, 11). Er ist der bewußte Begründer der vita contemplativa, des ‚theoretischen', ausschließlich der wissenschaftlichen Forschung gewidmeten Lebens (Diog. L. 2, 10). Auf Perikles, mit dem er in vertrautem Umgang lebte, übte er einen tiefgehenden Einfluß aus (Plut. Per. 6. 8. 16. 35). Sein Schüler Archelaos, der erste athenische Philosoph, war mit Sophokles befreundet (A 5a). Ein anderer, Metrodor v. Lampsakos, trieb die allegorische Homer-Erklärung ins Groteske (A 3. 4). Um 430 verließ Anaxagoras unfreiwillig Athen (*Asebieprozesse). — 9. Leukipp, Demokrit. Eine Korrektur des anaxagoreischen Systems bildete die von Leukippos aus Abdera begründete u. von Demokrit ausgebaute Atomistik, die das Prinzip der Bewegung in den Stoff selbst, den ewigen ‚Wirbel' (δῖνος) der Atome, verlegte u. daher des metaphysischen ‚Geistes' entraten zu können glaubte (Diog. L. 9, 31; Simpl. phys. 327, 14). Aber selbst dieser Materialismus, der die ausnahmslose Durchführung des Kausalgesetzes forderte (Leukipp. fr. 2: ‚Nichts entsteht ohne Ursache, sondern alles Geschehen hat einen notwendigen Grund') u. der folgerichtig jede Einwirkung von Göttern auf den Weltlauf ausschaltete, hielt an deren Existenz doch fest, wenn auch nur in der Form von im Weltraum schwebenden Bildern (εἴδωλα: Dem. A 78; fr. 166). Der Glaube daran wurde hervorgerufen besonders durch schreckende Naturerscheinungen (Gewitter u. dgl.: Dem. A 75). In den Hadesvorstellungen sah Demokrit nur einen Reflex des schlechten Gewissens der Menschen (fr. 297). Demokrit umfaßte in seinen zahlreichen Schriften das gesamte Wissen seiner Zeit, das er selbst entscheidend förderte. In seiner Theorie von der Kulturentwicklung, als deren Hebel er das Bedürfnis oder die Not (χρεία) ansah u. von der wir in den Einleitungskapiteln Diodors (1, 8) eine Skizze haben, zeigt er sich von seinem Landsmann Protagoras abhängig. — 10. Diogenes. Sein Zeitgenosse Diogenes von Apollonia erneuerte die Theorie des Milesiers Anaximenes u. sah in der Luft den Träger alles seelischen u. geistigen Lebens (fr. 5). Dieser leichtverständliche Materialismus erfreute sich so großer Popularität, daß er sogar in das Grabepigramm auf die 432 vor Potidaea gefallenen Athener überging (CIA 1, 442). Aristoph. hat ihn in seinen ‚Wolken' verspottet. Diogenes war zugleich Arzt u. beschäftigte sich mit dem Bau des menschlichen Körpers, wovon ein langes Bruchstück über das Adernsystem (fr. 6) zeugt.

II. Hippokratiker. Denn schon hatte sich durch das Verdienst des Hippokrates von Kos die Medizin als selbständige Wissenschaft von der Naturphilosophie abzuzweigen begonnen. Dokumente seiner im Norden Griechenlands ausgeübten Praxis sind das erste u. dritte, mittelbar auch das sechste Buch der ‚Epidemien'. Von allgemeinerer Bedeutung aber sind die beiden Schriften ‚Über Luft, Wasser, Lage' (Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων) u. ‚Von der hl. Krankheit' (Περὶ ἱρῆς νούσου). In der ersteren wird der Zusammenhang, der zwischen den klimatischen Bedingungen eines Wohnplatzes u. dem Auftreten gewisser Krankheiten besteht, erweitert zu einer Untersuchung über den Einfluß der geographischen u. atmosphärischen Verhältnisse der Länder auf die körperliche u. geistige Beschaffenheit ihrer Bewohner, ihre Lebensweise, Sitten u. Leistungen. Dabei wird u. a. auch die Frage nach der Vererbung erworbener Eigenschaften erörtert u. bejaht (c. 14). Die Schrift Περὶ ἱρῆς νούσου befaßt sich mit Geisteskrankheiten, besonders *Epilepsie, die der Volksglaube (wie auch noch das NT) auf die Wirkung von Dämonen zurückführte. Der Verfasser bestreitet die Unterscheidung von natürlichen u. ‚heiligen' Krankheiten als unberechtigt u. erklärt alle für göttlich u. menschlich zugleich (c. 18). Er rechnet scharf ab mit allem Zauberwesen u., wie er die geistige Störung aus einer Erkrankung des Gehirns ableitet, so zeigt er, daß sie auch auf natürliche, rationale Weise zu heilen sei wie die andern Krankheiten (c. 2. 3. 13. 18). Der Verfasser beider Schriften, wahrscheinlich Hippokrates selbst, sieht in der Natur (φύσις) selbst etwas Göttliches (θεῖον), ohne dessen automatische Tätigkeit auch der Arzt keine Wirkung erzielen könnte; aber er lehnt alles Übernatürliche u. Wunderhafte ab u. sieht streng auf kausal begründetes Verfahren (αἰτιολογία) sowohl bei der Diagnose wie bei der Therapie. Ebenso fordert ein anderer Arzt der hippokratischen Schule, der Verfasser der Schrift ‚Von der alten

Medizin' (Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς), der sich gegen die zunehmende Bevormundung der Medizin durch die spekulative Philosophie wendet, peinlich genaues empirisches Verfahren in der Behandlung der Krankheiten, das allein zur Erkenntnis der Natur führen könne, u. er ist überzeugt, daß auch die ‚Erfindung' der ärztlichen Kunst, wie die anderer τέχναι, aus dem praktischen Bedürfnis der Menschen erwachsen u. nur ihres hohen Wertes wegen einem Gotte (*Asklepios) zugeschrieben worden sei (c. 14).

III. Historischer Rationalismus. Wie die Medizin, so wuchs als ein neuer Zweig am Baum der griech. Erkenntnis die Länder- u. Völkerkunde, die die Brücke vom heroischen Epos zur Geschichte bildet. Der weitgereiste Hekataios von Milet verfaßte in seiner Erdbeschreibung (Γῆς περίοδος) einen Text zu der Weltkarte (πίναξ) seines älteren Landsmannes Anaximander, in der er die Länder u. Völker um das östliche Mittelmeer u. das Schwarze Meer beschrieb u. ihre Lebensweise u. ihre Sitten schilderte (fr. 1ff Müller). Seine ‚Genealogien' aber, in denen er der Herkunft der vornehmen ionischen Familien von den Heroen des Epos nachforschte, eröffnete er mit den stolzen Worten: ‚So spricht Hekataios von Milet: das folgende schreibe ich, wie es mir wahr erscheint; denn die Sagen der Hellenen sind, wie mir klar ist, vielfach lächerlich' (fr. 332 Müller; fr. 1a/b Jacoby). Damit sagt die Kritik der Heroensage den Krieg an. Die Methode, die Hekataios anwendet, ist nun freilich keine historische Kritik in unserem Sinne, sondern jene rationalistische Mythendeutung, die glaubt, wenn sie aus einer mythischen Erzählung das Wunderhafte eliminiert habe, einen geschichtlichen Tatbestand in der Hand zu behalten. Herakles zB. hat nicht den Kerberos aus dem Hades geholt, sondern eine gefährliche Schlange gefangen, die bei Tainaron hauste u. die man den ‚Hund des Hades' nannte, weil sie durch ihren giftigen Biß viele Menschen tötete (fr. 346 M.; 27 J.). Ähnliches findet sich bei andern Logographen, zB. bei Herodoros von Heraklea, der in seiner Heraklesgeschichte auch die Argonauten-, Theseus- u. Prometheussage in dieser Weise behandelte (fr. 4. 7. 8. 13. 14. 19. 21. 28. 30. 57 J.). Auch Herodot verwandelt so im Anfang seines Geschichtswerks (1, 1/5), vielleicht im Anschluß an Hekataios, die Sagen von Io u. Europa in Seeräubergeschichten nach dem Vorbild der Erzählung des Eumaios im 15. Gesang der Odyssee (403ff). Ganz systematisch durchgeführt erscheint aber diese rationalistische Methode an vielen Sagen in dem nicht sicher (um 400?) datierbaren Büchlein des Palaiphatos sowie in dem eines gewissen Heraklit ‚Über unglaubliche Geschichten' (Περὶ ἀπίστων, beide herausg. v. N. Festa: Mythogr. Graeci 3, 2 [1902]). So unzulänglich diese Methode ist, so beweist ihr Auftreten u. ihre weite Verbreitung doch, wie energisch das rationale Denken sich gegen die mythische Vorstellungswelt auflehnte.

IV. Ethisierung des Mythus. Die ethische Paränese blieb, wenn wir von den Pythagoreern absehen, der Spruchweisheit u. den Dichtern überlassen. Bei Hesiod (op. 200. 275ff. 289) finden wir schon Gedanken über Sittlichkeit (αἰδώς), Recht (δίκη) u. Rechtschaffenheit (ἀρετή). Die gnomologische Dichtung eines Solon, Phokylides, Theognis setzt diese Gedanken fort, wobei die ursprünglich sozial zu verstehenden Bezeichnungen ἀγαθός oder χρηστός, κακός oder πονηρός allmählich moralische Bedeutung annehmen. Das vollzieht sich auf dem Boden der alten Religion, von der übrigens die Entwicklung der Ethik kaum beeinflußt wird. — Auf ihrem Boden stehen Pindar u. Aischylos, in deren Dichtung eine Läuterung des Mythus stattfindet, obwohl beide der ionischen Philosophie gänzlich fernstehen u. eher zur Mystik neigen. Pindar zeigt eine deutliche Abneigung gegen Homer u. ist bestrebt, von den Göttern alles Bedenkliche fernzuhalten u. nur Gutes von ihnen zu sagen (Ol. 1, 35ff; 9, 35ff), weshalb er auch eine Reihe von Mythen einer Kritik unterzieht. Dem Aischylos aber erweitert sich Zeus zum Allgott: er ist der ‚allwirksame, alles verursachende' (παναίτιος, πανεργέτας: Ag. 1485), ja: ‚Zeus ist der Äther, Zeus die Erd', der Himmel Zeus. Zeus ist die Welt u. was noch höher als die Welt' (Hel. fr. 70). Dieser hohe Gott ist aber auch der Allgerechte u. die ganze Tragödie des Aischylos mit ihrer tiefsinnigen Problematik von Schicksal u. Schuld des Menschen kann als eine große Theodizee betrachtet werden. — Ein ganz anderer Geist beherrscht die Dichtung des Chorlyrikers Simonides v. Keos, dessen aufgeklärter Verstand u. scharfsinnige Reflexion über sittliche Fragen (fr. 4. 10. 37 Diehl) schon zur Sophistik überleiten, die auch gerne an ihn anknüpft.

V. Sophistik. 1. Träger u. Anschauungen. In der *Sophistik erreicht die Aufklärung ihren Höhepunkt. Zum Erkenntnisproblem steht sie skeptisch (Protagoras fr. 1 Diels; Gorgias fr. 3 D.) u. wendet sich daher von der Naturphilosophie ab, von der sie nur manche Ergebnisse popularisiert. Sie stellt sich auf den Boden der Erfahrung u. verfolgt praktische Zwecke der Erziehung u. politischen Bildung. Die ἀρετή, die sie lehrt, ist die

Kunst, sich durchzusetzen (Plut. Prot. 318 E). Ihr Gegenstand ist der Mensch als Individuum u. als gesellschaftliches Wesen. Sie stellt die ganze Kultur (Religion, Ethik, Familie, Staatsform, soziale Schichtung, Verhältnis der Stämme u. Völker) vor die Frage, ob sie φύσει oder νόμῳ sei. Die Relativität des νόμος (Gesetz u. Brauch) ergibt sich ihr aus der Verschiedenheit der Volkssitten (Dialexeis 2 Diels). Sie stellt ihm, der für sie nicht mehr wie für Pindar (fr. 169) legitimer Herrscher (βασιλεύς), sondern Gewaltherrscher (τύραννος nach Hippias bei Plut. Prot. 337 C, δεσμός nach Antiphon fr. 44 A 4, 5 [2, 349 Diels]) ist, ein Naturrecht gegenüber, das teils als das Recht des Stärkeren gegenüber der Menge der Minderwertigen, die zu ihren Gunsten den Nomos geschaffen hat (Kallikles bei Plat. Gorg. 483 C ff), gegen diesen verfochten, teils aber auch zugunsten der Schwachen (Frauen, Armen, Sklaven) als der durch den Nomos gewaltsam Unterdrückten gewendet wird (Alkidamos bei Schol. zu Aristot. rhet. 1, 13. 1373 b 18) u. das nicht nur die Grenzen der Stadtstaaten, sondern auch den Unterschied zwischen Hellenen u. Barbaren beseitigt (Antiph. fr. 44 B 2, 10ff [2, 353 D.]) u. so hier wie dort das Recht u. den Vorteil (συμφέρον) des Individuums gegenüber der Gemeinschaft ausspielt. Die sophistische Kulturtheorie stellt der pessimistischen Anschauung Hesiods von einer absteigenden Entwicklung der Menschheit vom goldenen zum eisernen Zeitalter die optimistische Lehre von einem allmählichen Aufstieg des Menschen aus tierischer Roheit durch die Erfindung der τέχναι zu fortschreitender Kultur entgegen, u. zwar aus eigener Kraft, ohne göttliche Hilfe (Protag. bei Plat. 320 C ff). Innerhalb dieser Kulturtheorie erfährt auch die Religion eine kritische Betrachtung. Während Protagoras (fr. 4) noch erklärte, er wisse nicht, ob oder wie die Götter seien oder nicht seien, lehrte Prodikos (fr. 5), die Menschen hätten zuerst die ihr Leben fördernden Dinge (τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελοῦντα), also zB. das Getreide u. die Rebe, aber auch Quellen u. Flüsse, wobei er an die Verehrung des Nil in Ägypten erinnerte, Sonne u. Mond, Wasser u. Feuer, göttlich verehrt, alsdann auf einer höheren Stufe die ‚Erfinder' von Nahrungs- u. Schutzmitteln u. allerlei Fertigkeiten (τέχναι): das wäre also ein Fortschritt vom Fetischismus zum Euhemerismus (s. u.) gewesen. Kritias (fr. 25) endlich erklärte die Religion für die Erfindung eines klugen Kopfes zur Beherrschung der Massen u. Unterstützung der Gesetze, die für sich allein dazu nicht ausgereicht hätten. Dabei läßt er diesen klugen Mann die Lehren des Demokrit vom Ursprung der Religion aus der Furcht u. die des Prodikos von ihrer Entstehung aus der Dankbarkeit in geschickter Weise verbinden. — 2. Widerhall. Die Sophisten verbreiteten ihre Lehren teils durch öffentliche Vorträge (ἐπιδείξεις), teils durch den erst von ihnen begründeten systematischen Jugendunterricht, u. Platon (resp. 10, 600 C/D) bezeugt ihren großen Erfolg. Dieser ist auch in der zeitgenössischen Literatur aufs stärkste spürbar teils in der leidenschaftlichen Ablehnung ihrer Lehren durch die Komödie (Aristoph. u. a.), teils in ihrer Propagierung durch die Tragödie des Euripides, der nach Nietzsche (Geburt d. Trag.[3] S. 78) ‚den Zuschauer auf die Bühne gebracht hat' u. den man den Dichter der griech. Aufklärung nennen darf, nicht zum wenigsten wegen der scharfen Kritik, die er anknüpfend an Philosophen (besonders Anaxagoras) u. Sophisten an der Religion, an Mythus u. Kultus, namentlich auch an der Mantik, geübt hat. Und nicht minder hat die Sophistik auf die Geschichtschreibung gewirkt. Herodot hält zwar noch, ähnlich wie Aischylos (Perser), den Glauben an eine sittliche Weltordnung fest, zeigt sich aber doch in vielen Einzelheiten von der Sophistik berührt: so in der Verfassungsdebatte der 7 Perser (3, 80ff), die ein unverkennbares Echo aus den Hörsälen der Sophisten ist. Ganz unter ihrem Einfluß steht Thukydides, der das Walten der Götter vollständig aus dem geschichtlichen Geschehen ausschaltet u. dieses aus sich selbst u. aus der Natur des Menschen zu verstehen sucht u. dem Irrationalen (δαιμόνιον, τύχη) nur einen kleinen Spielraum übrig läßt. Er weiß, daß das Wesen der Politik die Macht ist, die sich nicht um Recht u. Gerechtigkeit kümmert (5, 84ff). In den Reden u. Gegenreden der führenden geschichtlichen Persönlichkeiten erkennt man deutlich die virtuose Handhabung der Kunst, die Dinge von verschiedenen Seiten zu betrachten. Durch die Anregungen der Sophistik entstand eine ausgebreitete Fachliteratur auf den mannigfaltigsten Gebieten, aus der hier nur die beiden ältesten uns bekannten Staatsentwürfe des Hippodamos von Milet und des Phaleas von Chalkedon Erwähnung finden mögen (bei Aristot. pol. 2, 8. 1267 b 22ff; 2, 7. 1266 a 39ff).

VI. Sokratik. 1. Sokrates teilte mit der Sophistik die Abwendung von der Naturforschung u. die Hinwendung zum Menschen (Xen. mem. 1, 1, 11), ebenso die Kritik am Staat u. an der Religion, aber er, der Nichtwissende, strebte nach einem die Subjektivität u. den Individualismus überwindenden Objektiven: er suchte

hinter der herrschenden Sitte die Sittlichkeit, hinter dem geltenden Recht die Gerechtigkeit, hinter den geschichtlich gewordenen Staaten die Grundsätze einer Gesellschaftsordnung, hinter den verschiedenartigen Volksgöttern die Gottheit u. hinter der Wahrscheinlichkeit (εἰκός) die Wahrheit. Während die Sophistik das Alte auflöste, suchte er ein Neues aufzubauen. Er stellte die Frage nach dem Allgemeingültigen; Platon u. Aristoteles haben sie mit ihrer Logik beantwortet. — 2. Platon, Akademie. Platon, der Gott mit der Idee des Guten gleichsetzt, geht in Hinsicht auf die Religion im 2. u. 3. Buch des ‚Staates' ganz in den Spuren des Xenophanes u. tadelt Homer u. die Tragiker wegen der Menschlichkeiten, die sie den Göttern zuschreiben. Daher verbannte er sie aus seinem Staate u. ordnete die strengste Zensur über alle musischen Erzeugnisse an. In den ‚Gesetzen', in denen er genaue Bestimmungen für den religiösen Kultus traf, ging er noch einen Schritt weiter u. verhängte über unbelehrbare Atheisten die Todesstrafe (10, 907 D ff). Von diesem Staat, der mehr einer Kirche gleicht, führt eine direkte Linie zu Augustins ‚civitas Dei' u. der in dieser empfohlenen Inquisition. Dadurch, daß Platon in seiner Physik den ‚Demiurgen', den Weltschöpfer, einführte (Tim. 286ff), ist er von der Linie echt griechischer Denkweise wesentlich abgewichen, so daß *Numenios ihn einen ‚attisch redenden Moses' nennen konnte (Clem. Al. strom. 1, 342 C), hat aber dabei doch die hellenische Vorstellung des Kosmos als eines sich nach immanenten Gesetzen bewegenden Organismus festgehalten. Die Wissenschaften, die in Platons Akademie getrieben wurden, waren vorwiegend Mathematik u. Astronomie. Hier versuchte Eudoxos die von Platon gestellte astronomische Aufgabe durch sein System der homozentrischen Sphären zu lösen u. fand Herakleides Pontikos das in der Neuzeit von Tycho de Brahe aufgestellte Planetensystem, nach dem Merkur u. Venus um die Sonne, die übrigen Planeten um die Erde kreisen (*Astronomie). — 3. Aristoteles. Für Aristoteles, der alles bis dahin erarbeitete natur- u. kulturkundliche Wissen in den gewaltigen Organismus seines philosophischen Systems einordnete, waren die Götter der Volksreligion so völlig überwunden, daß er sie gar keiner Erörterung mehr würdigte. Mit seinem eigenen Gottesbegriff knüpfte er an den Nus des Anaxagoras an, vertiefte aber dessen Lehre, indem er in der Gottheit die absolute Energie sah (metaph. 11, 7. 1072 a 30ff. b 27) u. durch das der Natur immanente Formprinzip eine teleologische Welterklärung ermöglichte. — 4. Kynismus. Unter den sog. kleineren sokratischen Schulen blieb der von Antisthenes begründete Kynismus bis weit in die röm. Kaiserzeit hinein lebendig. Mit seiner Predigt der Rückkehr zur Natur u. seinem Weltbürgertum erweist er sich ebenso als ein Abkömmling der Sophistik, wie mit seiner asketischen Ethik u. seiner Ersetzung der Volksreligion durch den Monotheismus (Philodem. piet. 7 a 29 ff; Theodoret. Graec. aff. cur. 1 p. 713) als ein solcher des Sokrates (*Kyniker).

VII. Hellenismus. 1. Aristarch, Euhemeros. Die Zeit des Hellenismus ließ in Alexandria die Einzelwissenschaften erblühen, wobei weltanschaulich am wichtigsten die Vollendung des astronomischen Weltbilds durch Aristarch von Samos (um 280 vC.) ist, den antiken Vorläufer des Kopernikus, der die Sonne als Mittelpunkt unseres Weltsystems u. die Bewegung der Erde u. der Planeten um diese erkannte (Plut. fac. in orb. lun. 6), aber sich gegen die Autorität des Aristoteles nicht durchsetzen konnte. Eine neue Religionstheorie fügte nur noch *Euhemeros hinzu, der, aus dem hellenistischen Herrscherkult rückwärts schließend, den Ursprung der Religion in der Erhebung mächtiger, weiser u. um ihre Mitwelt verdienter Menschen zum Range von Göttern zu finden glaubte (Diodor. 5, 41ff; 6, 1). — 2. Stoa u. Epikureismus. Von den beiden wichtigsten philosophischen Systemen des hellenistischen Zeitalters knüpfte die Stoa an Heraklit an u. wußte ihren auf dem die Welt durchwaltenden Logos beruhenden Pantheismus durch eine ausgeklügelte allegorische Mythendeutung, von der uns in der ‚Theologie' des Cornutus ein Abriß vorliegt, mit der Volksreligion in Einklang zu bringen. Vom Kynismus aber übernahm sie das etwas verfeinerte Prinzip des ‚naturgemäßen Lebens', in dem immer noch die Sophistik nachwirkt, u. die Idee der Einheit der Menschheit, durch die sie die wichtigste Trägerin des Humanitätsgedankens wurde. Der Epikureismus aber erneuert den Materialismus des Demokrit, huldigt mit seinem Λάθε βιώσας einem idyllischen Individualismus u. wird dadurch, daß er die Götter in Ruhestand versetzt, trotz der Beteiligung am Kultus zum praktischen Atheismus. — 3. Römer. Mit der Philosophengesandtschaft, die 155 vC. von Athen nach Rom ging u. an der sich auch der Skeptiker Karneades, der geniale Bekämpfer aller dogmatischen Philosophie u. besonders auch der von der Stoa aufgestellten Gottesbeweise, beteiligte, hielt die griechische Philosophie ihren Einzug in

die Welthauptstadt, wo nun ihre verschiedenen Richtungen durch Lukrez, Cicero, Seneca u. a. dem gebildeten Römertum vermittelt wurden. Die Philosophie wurde nun für weite Kreise geradezu der Ersatz der Religion. Lukrez (1, 62ff) feierte Epikur förmlich als den Erlöser von dem Wahn der Religion, der die Menschheit in verderblicher Weise irregeführt habe: ‚Tantum religio potuit suadere malorum.' Und die Inschrift des Diogenes von Oinoanda in Lykien (um 200 nC.), die den Nutzen des Epikureismus für die Menschheit preist (herausg. v. J. William [1907]), beweist ebenso wie die Felseninschrift in Pisidien, die den Stoiker Epiktet, den Sohn der Sklavin aus Hierapolis, als ‚Quelle von Segen und Freude' feiert (G. Kaibel: Hermes 23 [1888] 542ff), daß die krampfhaften Versuche eines Augustus u. Hadrian, der absterbenden polytheistischen Religion wieder neues Leben einzuflößen, vergeblich waren, daß aber die Philosophie vielen Menschen dieser Zeit noch einen Halt im Leben u. Sterben bot. Daß freilich auch sie allmählich ermattete, sieht man an der müden Resignation, die aus den Tagebuchblättern Marc Aurels, des Philosophen auf dem Kaiserthron, spricht. Gleichzeitig gießt der Syrer *Lukian seinen beißenden Spott ebenso über die alte Religion wie über die Philosophie aus. Die Kraft des abendländischen Denkens ist erschöpft. Die orientalischen Religionen, die seit Jahrhunderten das Reich überschwemmten, gewinnen mit ihrem Offenbarungsglauben, ihren Jenseitsversicherungen u. ihrer Mystik die Oberhand über das rationale Denken. Im Neuplatonismus, dem letzten Aufflackern antiken, aber doch schon stark orientalisierenden Denkens, unterwirft sich die Mystik die Philosophie, deren letztes Ziel die Vereinigung der Seele mit der Gottheit in der Ekstase, die unio mystica, wird.

B. Die Christen. I. Die Aufklärung im Dienste des Christentums. Die Aufklärungsbewegung war für das Aufkommen des Christentums in der griechisch-römischen Welt in dreifacher Hinsicht von höchster Bedeutung. Denn erstens war ihre Wirkung eine allmähliche innere Aushöhlung des Polytheismus, der dadurch, obwohl äußerlich scheinbar noch intakt, dem Ansturm des neuen monotheistischen Glaubens keinen wirksamen geistigen Widerstand mehr leisten, sondern ihn fast nur noch mit äußerer Gewalt bekämpfen konnte. Zweitens lieferte die A. den Christen selbst die Waffen zur Bekämpfung des Polytheismus, wovon sie reichlichen u. geschickten Gebrauch machten, so daß das Christentum als die von der Philosophie begonnene, aber nicht völlig gewonnene Erkenntnis der Welt erscheinen konnte (Min. Fel. 38, 6). Endlich wurden drittens positive Ideen der griechischen, namentlich stoischen Philosophie zur Begründung der christlichen Gottesanschauung herangezogen u. diese dadurch auch den gebildeten Kreisen annehmbar gemacht, u. weiterhin haben Platon u. Aristoteles wesentlich zur christlichen Dogmenbildung beigetragen, so daß Männer wie *Clemens von Alexandria u. *Origenes eine Versöhnung des christlichen Glaubens mit griechischer Bildung nicht ohne Erfolg anstreben konnten. — Diese Annäherung von Antike u. Christentum beginnt schon im NT mit der dem Paulus in den Mund gelegten Missionspredigt auf dem Areopag in Athen (Act. 17, 16ff), deren stoische Färbung in die Augen springt u. durch das Zitat aus Arat (Phain. 5) noch ausdrücklich bestätigt wird. Die Apologeten, ein Aristides, Athenagoras, Justin (*Apologetik), denen es besonders um die Abwehr des Vorwurfs der ἀθεότης u. um den Erweis der Wahrheit des Monotheismus zu tun ist, bedienen sich immer wieder der schon von Xenophanes aufgebrachten, von Euripides popularisierten u. in der hellenistischen Philosophie längst geläufig gewordenen Argumente gegen die anthropomorphistischen Götter u. für die Annahme einer Gottheit, die das Weltall in Bewegung gesetzt, geordnet hat, erhält u. regiert. Die Gottessohnschaft Christi aber suchen sie dadurch verständlich zu machen, daß sie ihn als ‚Geist u. Vernunft (νοῦς καὶ λόγος) des Vaters' bezeichnen (zB. Athenag. leg. 10), womit ja schon der Prolog des Johannesevangeliums vorangegangen war. Mochten auch Fanatiker wie Tatian u. unter den Lateinern besonders Tertullian die gesamte griechische Bildung verwerfen u. etwa auch einem Sokrates den Auftrag zur Opferung eines Hahns für Asklepios nach seinem Tode nicht verzeihen, so stehen auf der andern Seite Äußerungen wie die des Märtyrers Justin (ap. 1, 46, 3): ‚Alle, die mit dem Logos gelebt haben, die waren Christen, wenn sie auch als Gottesleugner galten, wie unter den Griechen Sokrates'; u.: ‚Unter allen Philosophen ist Sokrates der beste; denn er hat Homer u. die Götter der Dichter verschmäht, dagegen die Menschen angewiesen, den unbekannten Gott mittelst des Logos zu suchen u. zu erkennen; er selbst hat Christus zum Teil erkannt, denn Christus ist die persönliche Erscheinung des Logos, der jedem Menschen innewohnt.' Und noch im 5. Jh. sehen wir in der Gestalt des Bischofs von Ptolemais, *Synesios von Kyrene, des Freundes der Hypa-

tia, eine merkwürdige Verbindung von Neuplatonismus u. Christentum, gegründet auf die Überzeugung von der Einheit des in beiden wirksamen Logos.

II. Aufklärung als Gegnerin des Christentums. Darüber darf freilich nicht übersehen werden, daß in den platonisierenden Gegnern des Christentums, einem Celsus, Porphyrios, Hierokles, Julian, trotz des mystischen Einschlags in ihrer Denkweise u. trotz der weithin gemeinsamen Mentalität beider Parteien (Dämonen- u. Wunderglaube, höchste rein geistige Gottheit, Streben nach der unio mystica) die griechische A. doch noch so wirksam ist, daß sich unüberbrückbare Gegensätze herausstellen. Diese betreffen hauptsächlich das Verhältnis Gottes zur Natur. Für den Griechen ist die Natur göttlich, u. es kann daher nie ein Auseinandertreten von Gott u. Natur stattfinden (Orig. c. Cels. 5, 14; Porph. fr. 94 Harnack; Jul. c. christ. 185, 14ff Neumann); für den Christen ist die Natur durch die Sünde des Menschen von ihrer ursprünglichen Vollkommenheit abgefallen, mangelhaft, vergänglich, fast widergöttlich. Für den Griechen ist die Welt ewig, ohne Anfang u. Ende, für den Christen ist sie von Gott aus dem Nichts geschaffen u. dem Untergang geweiht. An die Stelle der Allwirksamkeit Gottes bei den Griechen setzt der Christ die Allmacht Gottes im Sinn eines das naturgesetzliche Geschehen durchbrechenden oder aufhebenden Allvermögens Gottes. Für den Griechen ist der Mensch ein Teil des Kosmos, für den Christen ist der Kosmos um des Menschen willen geschaffen. Aus diesen Voraussetzungen ergeben sich beiderseits ganz verschiedene Begriffe der Vorsehung u. des Wunders. Für den Griechen richtet sich die Vorsehung (πρόνοια) auf die Erhaltung des Weltganzen u. innerhalb der irdischen Natur auf die Erhaltung der Arten der lebenden Wesen, nicht aber der Individuen, für den Christen ist sie nur auf die Menschen, dabei aber auf jeden einzelnen bedacht. Für den Griechen ist der Tod ein gottgewirkter Naturvorgang, für den Christen ‚der Sünde Sold' (Rom. 6, 23). Für den Griechen offenbart sich Gott in der Natur, für den Christen im Widerspruch zur Natur, im Wunder als der einzigen Form der reinen Wirksamkeit Gottes (so erklärt Tert. carn. Chr. 5 [2, 434 Oe.] den Kreuzestod des Sohnes Gottes für glaubhaft, weil er widersinnig, u. seine Auferstehung für gewiß, weil sie unmöglich sei. Et mortuus est Dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est); von Menschen vollbrachte Wunder beruhen für den Griechen auf einer tieferen Kenntnis der Natur, sie sind also nur scheinbar Wunder. Alle diese Anschauungen sind wesentliche Bestandteile des griechischen Denkens, die die philosophische A. herausgearbeitet hat u. die im schroffsten Gegensatz zu der jüdisch-christlichen Denkweise stehen. Daß die Neuplatoniker sich von den mythischen Göttern nicht trennten, sondern sie in ihr System ein- u. dieses zu einem Pandaemonium ausbauten, schwächt ihre Angriffskraft gegen das Christentum; aber andererseits dient ihnen die Beibehaltung der Götter als untergeordneter Werkzeuge der höchsten rein geistigen Gottheit dazu, um von dieser jede Mangelhaftigkeit u. Menschlichkeit fernzuhalten, die sie an dem jüdisch-christlichen Gott wahrnehmen u. den Christen als dieses einzigen Gottes unwürdig vorhalten. So steht in der Auseinandersetzung zwischen Griechentum u. Christentum vom 2. bis 4. Jh. doch immer noch auf Seiten der Griechen die rationalistische A. der neuen jüdisch-christlichen Mythologie gegenüber.

P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs (1904). – H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker[5] (1934 ff). – J. Geffcken, Die griechische Aufklärung: NJb 51 (1923) 15/31; Zwei griech. Apologeten (1907); Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums[2] (1929). – A. Harnack, DG[3] (1894); Sokrates u. die alte Kirche (1901); Mission. – Kern, Rel. (1926ff). – P. de Labriolle, La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle (Paris 1934). – Wilh. Nestle, Die griech. Philosophen. 1. Vorsokratiker. 2. Sokratiker. 3/4. Nachsokratiker (1908. 1922. 1929); Euripides, der Dichter der griech. Aufklärung (1901); Die Entwicklung der griech. Aufklärung bis auf Sokrates: NJb 4 (1899) 177/203; Griech. Religiosität von Homer bis Proklos 1. 2. 3 (1930. 1933. 1934); Vom Mythos zum Logos (1940); Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum: ARW 37 (1940) 51/100. – E. Peterich, Die Theologie der Hellenen (1938). – Wendland, Kultur. – Wilamowitz, Gl. – F. Wipprecht, Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen 1.2 (1902. 1908). – E. Zeller, Die Philosophie der Griechen 1[6]. 2[5]. 3[4] (1919. 1922. 1909).

Wilh. Nestle.

Aufwärts-abwärts. A. Nichtchristliches. Die kultische Bedeutung der Begriffe aufwärts – abwärts hat in der antiken Welt ihre Stelle in dem Aufstieg zum Kultheiligtum; da dessen Lage meist eine hochgelegene ist, erklärt sie sich auf natürlichste Weise. Man steigt hinauf ins Heiligtum oder zum Altar, zB. Ditt. Syll. 685, 26: ἀναβάντες ἐπὶ τὸν βωμὸν τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Λευκοφρυηνῆς; BCH 11 (1887) 375, 1, 14: τοὺς

ἀνερχομένους εἰς τὸ ἱερὸν. Der Ausdruck ist auch im Judentum geläufig: zB. Joseph. bell. Jud. 2, 40: ἀνέβη . . . εἰς Ἱεροσόλυμα; ebd. 2, 310, εἰς τὸ ἱερόν ἀνέβαινεν, auch schon im AT. Man steigt hinab in die Unterwelt u. zu den Unterweltsgottheiten; vgl. AnthPal 11, 274: πῶς καὶ ἔβαινεν Λολλιανοῦ ψυχὴ δῶμα Περσεφόνης; PGM VIII, 80f u. ö.; PW 10, 2359ff. — Beim Gebet werden je nach der Art der angebeteten Gottheit das Auge u. die Hände aufwärts oder abwärts gerichtet. Das Richten nach aufwärts, das häufigere, findet seine Begründung in dem Aufgerichtetsein des Menschen (vgl. Cic. leg. 1, 9, 26: solum hominem erexit et ad caeli quasi cognationis domicilique pristini conspectum excitavit; auch Sen. ep. 92, 30; 94, 56) u. in der Tatsache, daß die Gottheiten über den Menschen lokalisiert gedacht sind (PsAristot. mund. 6: τὴν ἄνω χώραν ἀποδοὺς θεῷ καὶ γὰρ πάντες οἱ ἄνθρωποι ἀνατείνομεν τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχὰς ποιούμενοι). Schon bei Homer wird die Opferspende von einem Blick zum Himmel begleitet (Il. 2, 231f), u. Tertullian bezeugt, daß die Heiden beim Aussprechen des Wortes Gott zum Himmel aufblicken (apol. 17, 6: non ad Capitolium, sed ad caelum respicit. Novit enim sedem dei vivi; weitere Stellen bei Stengel). Hat man es jedoch mit tellurischen oder Unterweltsgottheiten zu tun, ist der Blick nach abwärts gerichtet (Sen. Oedip. 566/8: fundit et Bacchum manu laeva canitque rursus ac terram intuens graviore Manes voce et attonita citat). Am häufigsten jedoch war beim kultischen Gebet der Blick nach dem Götterbild (vgl. Herod. 1, 31; Vitruv. 4, 11). Der Richtung der Augen entspricht die Richtung der Hände; Macrob. saturn. 3, 9, 12: cum Tellurem dicit, manibus terram tangit; cum Iovem dicit, manus ad coelum tollit (vgl. Stengel). Im Judentum ist das Erheben der Augen zum Himmel Gebetsgestus ebenso wie das Erheben der Hände (vgl. Ps. 122, 1; 62, 5; siehe aber auch den Psalm der Pilger nach Jerusalem Ps. 121, 1). Das Senken des Hauptes ist Zeichen der Trauer u. der Buße (Jer. Klagel. 2, 10; Hiob 22, 26). Aus dem Kultus wächst die Zauberanweisung hervor; zB. PGM IV, 904f: ‚hebe die Hände himmelwärts zu den Strahlen der Sonne u. sprich . .' — Im Kultus der Mysterien spielt das Hinabsteigen ins Totenreich u. das Hinauffahren in die Himmel eine wesentliche Rolle (*Himmelfahrt; *Hadesfahrt).

B. Christliches. Im NT ist die kultische Sprache des zeitgenössischen Judentums mit Wendungen wie ‚hinaufgehen nach Jerusalem' (Joh. 2, 13 u. ö.), ‚hinaufgehen zum Tempel' (Lc. 18, 10, Joh. 7, 14) vertreten. An die Stelle des Zentralortes des Judentums tritt der Sitz der Urgemeinde (vgl. Act. 18, 22). — Der Gebetsgestus Jesu ist mit dem Aufblick zum Himmel verbunden u. wird von den Christen so übernommen (Joh. 11, 41; 17, 1; Act. 7, 55). Der Blick zur Erde ist Zeichen der Buße (Lc. 18, 13). Das spätere Christentum kennt das Neigen des Hauptes beim Beten u. beim Segen als Ausdruck der Demut vor Gott (vgl. Const. Ap. 8, 6, 10: κλινόντων δὲ αὐτῶν τὰς κεφαλὰς εὐλογείτω αὐτοὺς ὁ χειροτονηθεὶς ἐπίσκοπος εὐλογίαν τοιάνδε; auch Aug. s. 285, 1 [PL 39, 2284]). Der übliche Gestus aber war das Aufblicken zum Himmel u. das Erheben der Hände. Origenes redet vom Gebet μετ' ἐκτάσεως τῶν χειρῶν καὶ ἀνατάσεως τῶν ὀφθαλμῶν (orat. 31, 2) u. kennt den Unterschied der Freudenzeiten, wo das Haupt erhoben, u. der Bußzeiten, wo es gesenkt werden soll (comm. in. Joh. 28, 4, 31f [393 Pr.]). Dem christlichen Gebetsgestus legt er eine geistige Deutung bei (c. Cels. 7, 44): ‚er erhebt sich mit seinem Denken unter der Führung des Geistes Gottes zu dem überhimmlischen Ort, u. indem er so gleichsam außerhalb der Welt steht, bringt er seine Gebete Gott dar'. Clem. Al. mahnt die Heiden, die die Götterbilder anblicken u. sich vor ihnen niederwerfen (protr. 10, 106, 2): ‚Richtet euch von der Erde zum Äther empor, blickt zum Himmel hinauf . .!', obwohl der Gebetsgestus selbst gar nicht ursprünglich christlich ist. In den Od. Sal. heißt es (21, 1): Meine Arme hob ich empor zur Höhe . . (vgl. auch 42, 1 u. ö.). Tertullian schildert den christl. Gestus (apol. 30, 4; vgl. Clem. Al. strom. 7, 7, 40, 1; Orig. orat. 31, 2): illuc sursum suspicientes (zum Himmel) christiani manibus expansis, quia innocuis, capite nudo, quia non erubescimus, denique sine monitore, quia de pectore oramus. Über den Himmelsblick Konstantins auf dessen Münzen vgl. Euseb. v. Const. 4, 15 (dazu H. Lietzmann: SbB 29 [1937] 12; H. v. Schoenebeck, Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius u. Constantin [1939] 59. 65f). Nach v. Schoenebeck (aO. 65f) hätten die Darstellungen des betenden u. himmelwärts schauenden Kaisers die Darstellungen zum Himmel blickender Oranten angeregt (Orante in der Priszillakatakombe: Wilpert, Mal. Taf. 42; Sarkophag von Arles: Wilpert, Sark. Taf. 152, 5). Die Haltung der Hände beim Gebet war eine mehr waagrechte, um die Kreuzeshaltung Jesu abzubilden (Tert. orat. 14). Mit der geistigen Deutung des Gestus hängt der liturgische Ruf Sursum corda zu-

sammen, der bereits bei Cypr. dom. orat. 31 begegnet (vgl. Dölger 299,303, dort weitere Belege). — Auch in der Taufe hat das Hinabsteigen u. Heraufsteigen (Mt. 13, 16 u. Mc. 1, 10) seine Bedeutung liturgisch-kultischer Art bekommen; vgl. Barn. 11, 11: ,. . . wir steigen hinab in das Wasser, strotzend von Sünden u. Schmutz, u. steigen herauf fruchtbeladen, da wir im Herzen die Furcht u. die Hoffnung auf Jesus im Geiste besitzen'. In diesen Zusammenhang gehört der Blick zur Erde bei der Abschwörung des Satans (vgl. Dölger, Sol sal. 306). — Weiteres *Himmelfahrt; *Hadesfahrt; *Gebärde; *Gebet.

Dölger, Sol sal.[2] 301/20 u. ö. – J. Schneider, Art. βαίνω: ThWb 1, 516/21. – C. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890) 174/99. – Stengel, Kultusalt. 80. – E. Vouillième, Quomodo veteres adoraverint. Diss. Halle (1887).

W. Grundmann.

Auge.

A. Griech.-römisch. I. Das körperliche A. a) Sehvorgang. Der Mensch ist ein Augenwesen. Das vorzüglichste seiner Sinnesorgane (Plato Phaedr. 250D; Tim. 47A; Arist. sens. 437a 3/9; an. 3, 4 [429a 3]; met. 980a 23/7) scheint den jonischen Naturforschern seine Feuernatur durch sein Leuchten u. durch die Tatsache, daß es auf Druckreiz mit einer Lichtempfindung antwortet, zu verraten (Od. 19, 446; Alcm. frg. 24 A 5 Diels; Pythag. b. Diog. L. 8, 29; Empedocl. A 86; B 84/5 Diels; Plat. Tim. 45B; vgl. Th. Martin, Études sur le Timée de Platon [Paris 1841] 157/71; 291/4; Arist. sens. 437a 22/b 23; Galen. sympt. caus. 1, 6 [378D Kühn]). Man erzählte sich von Menschen, deren A. im Dunkel leuchteten (Suet. Tib. 68; Plin. n. h. 11, 54) u. die, wie bestimmte Tiere, bei Nacht besser sehen als am Tage (Albinos: Empedocl. B 95: Anaxag. A 92; Diog. Apoll. A 19, 42 Diels; Plin. n. h. 7, 2). Anatomische Beobachtung läßt dagegen das Wasser als Substanz des A. erkennen, dessen Durchsichtigkeit es als Medium der Gesichtswahrnehmung geeignet macht (Alcm. aO., Arist. sens. 438b 5/20; Galen. us. part. 10, 1, 760). Um die Anatomie des A. machte sich neben Alkmaion (frg. A 10 Diels) vor allem Herophilos verdient, dessen Beschreibung des Sehnervs Chalkidios erhalten hat (in Plat. Tim. 279d), auch kannte er bereits die fünf Häute (Ruf. 171, Cels. 7, 7, 13; vgl. H. Magnus, Die Anatomie des A. b. d. Griechen u. Römern in ihrer geschichtl. Entwickl. [1878], I. Hirschberg, Geschichte d. A.-Heilkunde im Altert.[2] [1899]; über den Stand der Augenheilkunde vgl. *Augensalbe). Die Gesichtswahrnehmung wurde zunächst als aktives Ergreifen der Umwelt aufgefaßt u. durch Aussenden von Sehstrahlen erklärt, die gewissermaßen den Gegenstand abtasten (Hipparch. b. Parmen. frg. A 48 Diels; Empedocl. A 86; Plat. Tim. 45; Plut. quaest. conv. 1, 8, 4 [626c d]; 2, 866. 869 Arnim). Ganz ähnlich ist die stoische Vorstellung, wonach die zwischen Auge u. Gegenstand eingespannte Luft die Gesichtswahrnehmung vermittelt (διὰ βακτηρίας: 2, 863/4 Arnim; Alex. Aphrod. an. mant. 130, 14/4, 27 Bruns; Galen. plac. Hipp. et Plat. 642, 12 Müll.; L. Stein, Die Psychologie d. Stoa 1 [1886] 127f). Eine andere Auffassung erklärt dagegen mit Anaxagoras das Sehen als passive Spiegelung im A. (ἔμφασις: A 92 Diels; PsHippocr. princ. 606L; Diog. Apoll. A 19; A 40 Diels; zu Alcm. vgl. Beare 12f) oder atomistisch als Einströmen von Bildern in die Poren der A. (Empedocl. A 86; A 91; B 92 Diels; Gorg. 82 B 4 Diels; Plat. Tim. 45; vgl. Taylor z. St.; Poseidon.: Diels, Doxographi 403, 12; Epic. ep. 3, 49, 4). Demokrit verbindet gewissermaßen die aktive u. passive Theorie der Gesichtswahrnehmung u. läßt eine durch Ausflüsse der Gegenstände verursachte Verdichtung der Luft im A. gespiegelt werden (A 135 Diels). Er gewinnt dadurch die Möglichkeit zur Erklärung der Sinnestäuschungen. Auch für Aristoteles ist das Sehen ein passiver Vorgang. Die Farbe, die er als Oberflächenbeschaffenheit eines Körpers bestimmt (über die Farbtheorien vgl. Beare 21/2; 30/7; 40; 42; 48/56; 59/77), verursacht eine Veränderung des lichtdurchfluteten Mediums (Luft, Wasser) u. da auch die Pupille ein solches Medium ist, wird der Eindruck dem Bewußtsein übermittelt (an. 2, 7; 3, 17; sens. 2/3; Alex. Aphrod. an. mant. 141, 30/50, 18 Bruns). Noch stärker betont die Stoa, daß die A. nur Instrument, nicht Subjekt des Sehens sind. Sie sind die Fenster der Seele (Epicharm. frg. 249: νοῦς ὁρῇ; Cic. Tusc. 1, 20, 46; vgl. Pohlenz z. St.; Alcm. A 10 Diels; Cleidem. 62, 2 Diels; Lucr. rer. nat. 3, 359/69; Varr. sat. frg. 290 Buech.; Gronau 167_1). – b) Zuverlässigkeit. Während die älteren Philosophen gerne die Wahrnehmung in ihrer Zuverlässigkeit verdächtigten, sei es wegen ihres Widerspruchs gegen das Denken (Parmen. B 7; Meliss. B 8,

3/5; Empedocl. B 17. 21; Democr. B 11 Diels) oder wegen der Sinnestäuschungen (Doppelsehen, Lichtbrechung, Perspektive, Unterschiedsschwelle: Anaxag. A 21; Antiph. B 1. 4 Diels), unterscheidet man später feiner. So ist nach Aristoteles die Wahrnehmung des eigentümlichen Objekts zuverlässig, u. ebenso erklären die hellenistischen Schulen die Wahrnehmung selbst als objektiv (Epic. b. Diog. L. 10, 50; Sext. Emp. adv. math. 7, 203/10; Lucr. rer. nat. 4, 377/519; ähnl. schon Hippocr. arte: CMG 1, 1, 10, 1; Arnim 2, 78. 105; 3, 229b; Cic. nat. deor. 1, 25, 70). Immer erscheint die Gesichtswahrnehmung als die zuverlässigste (Heracl. B 101a Diels; Herod. 1, 8; Arist. 460b 20; 956a 36; 1011a 33, Hor. art. poet. 180/1; Sen. ep. 6, 5; A. Otto, Die Sprichwörter d. Röm. [1890] 1273/4; zur Wertschätzung der Autopsie bei Xenoph. B 36 vgl. H. Fränkel: Hermes [1925] 191; Heracl. B 55 Diels). Die vermeintlichen Fehlleistungen des Organs finden in objektiven Bedingungen ihre Erklärung (Lucr. rer. nat. 4, 325/468; Sext. Emp. adv. math. 7, 206; PsArist. probl. 3, 9. 20 [872a 18; 874a 5]; vgl. Eurip. Bacch. 918). – c) Schmuck des A. 1. Wert. Eine teleologische Naturbetrachtung würdigt im Preise der Ausstattung des Menschen auch das A. u. seine Einrichtung (Xen. mem. 1, 4, 6; Plat. Tim. 45B; Arist. part. an. 2, 15; an. 2, 9 [421b 28/2a 3]; Cic. nat. deor. 2, 57, 140. 142f; Gell. noct. Att. 5, 16; Philo opif. m. 48; Galen. us. part. 10, 1, 3. 7. 9; Albin. introd. 19; Apul. dogm. Plat. 1, 15 [99, 18f Th.]; Chalcid. Tim. 271, 13; 272, 8; 273, 10; 278, 1 Wr., vgl. Gronau 290_1). Das A. ist kostbarer Besitz (Arist. rhet. 1, 7 [1364a 38], s. Stellen b. A. Otto, Sprichwörter d. Röm. [1890] 1265/6; Terent. Adelph. 5, 7, 5; Cat. 14, 1; Hor. sat. 2, 5, 35; Luc. Tox. 40), weshalb das Wort A. als Kosename verwendet werden kann (Cat. 50, 19; Plaut. trin. 245; curc. 121. 203: ocule; Suet. Cal. 13: pupus; vgl. ‚A. der Meeresküste' für bedeutende Hafenstädte: Cic. nat. deor. 3, 91; Justin. epit. 5, 8, 4). – 2. Schminken. Zu den stark ausgebildeten Toilettekünsten der Griechin u. Römerin gehörte auch das Schminken der Wimpern u. Augenbrauen mit Schwarz (μέλαν, ἄσβολος, fuligo, nigror) oder pulverisiertem Antimon (στίμμις, stibium, καλλιβλέφαρον; vgl. Fest. epit. 84 M; Eubul. b. Athen. 12, 6; Alex. b. Athen. 13, 23; Stob. flor. 74, 61; Poll. 5, 101; Galen. san. tuend. 6, 12 [6, 439 K.] Juv. 2, 93; Varro sat. frg. 370; Ovid. a. am. 3, 201; Luc. Amor. 39; Plin. n. h. 21, 123; 23, 97; 28, 168; 33, 102; 35, 194; ep. 6, 2, 2; Petron. 126, 15; 110, 2; Mart. 9, 37, 6; Apul. met. 8, 27; Marcell. med. 8, 138. 203, 213; Theophan. Nonn. 42; Nicol. Myreps. 37, 83; Artemid. 1, 25; vgl. Hermann-Blümner, Griech. Priv. 201; W. A. Bekker, Charikles 1³ [1876] 263f: ders., Gallus 3² [1882] 165f; Blümner, Röm. Priv. 437; Marquardt, Priv. 2², 786/8). Neben Verlängerung u. elegantem Schwung der Augenbrauen hat man auch die Augenlider u. die Gesichtspartie unter den A. mit fleischfarbenen Tönen bemalt (ὀφθαλμοὺς ὑπογράφειν: Xen. oec. 10, 5; V. S. Eifert, The ancient art of beautification: Natural History 40 [1937] 668/75. 700; O. L. Wilner, Roman beauty culture: Class Journ 27 [1931] 26/38). Die Schriftsteller kämpfen nicht selten gegen diese Unsitte als unnatürlich u. zwecklos, da sie doch niemand zu täuschen vermöge, u. empfehlen natürliche Bewegung, welche das Aussehen verbessere (Xen. oec. 10, 8; Stob. flor. 74, 61). Die Kosmetik lieferte Haaröle gegen das Ausfallen der Brauen u. Wimpern (ὀφρύων τριχοφυὲς καὶ αὐξητικά: Plin. n. h. 28, 163/6; Diosc. fac. par. c. 48. 96/7; Galen. comp. med. 1, 2 [12, 426/34; K.] PsMosch. morb. mul. c. 2; Paul. Aeg. 3, 1; Theoph. Nonn. c. 1. 9; Nicol. Myreps. 18, 13/6; 44, 1; Seren. Sammon. b. Stephan. 2, 416; Marcell. med. 7) oder zur Beförderung des Wachstums (Theophan. Nonn. c. 41; vgl. R. Fuchs zum Parisin. Graec. 2324: Hermes 33 [1898] 343). – 3. Blindheit. Augenkrankheit u. Blindheit gelten ebenso wie andere Leiden als Strafen der Gottheit (Hesiod. frg. 52; Soph. Oed. Col. 868; Herod. 9, 93; 2, 211; vgl. O. Weinreich, Antike Heilungswunder [1909] 190f; F. Steinleitner, Die Beichte im Zusammenhange mit d. sakr. Rechtspflege in d. Antike [1913] 46. 97; Heilung durch Helios: Eurip. Hec. 1068; Artemid. 2, 36; Hesiod. frg. 182 Rzach³). Auch die leibliche Schau der Götter wird mit Blindheit bestraft (Il. 20, 131; Hom. hymn. 4, 180; Callim. hymn. Pall. 70/80). Dem Diomedes verleiht Athene die Gabe, die Götter zu sehen (Il. 5, 127; vgl. K. F. Nägelsbach, Nachhom. Theologie 5 [1857] 138f).

II. Übertragene Bedeutung. a) Spiegel der Seele. Erscheinen einer primitiven Vorstellung die Augen vielfach als der Sitz der Seele (‚Augenpüppchen', vgl. *Böser Blick), die durch sie aus dem Körper austritt (Babr. 95, 35; Plin. n. h. 28, 17; O. Crusius: RhMus 46 [1891] 319; Rhode, Psyche 1⁷, 23_1), so bleiben sie doch immer in besonders enger Beziehung zur Seele. Sie sind ihr Spiegel, der Ausdruck der Gesinnung u. Stimmung (βλέπειν νᾶπυ, κάρδαμα, ὀρίγανον: Aesch. Prom. 356; sept. 354; Eurip. suppl. 322; Aristoph. equit. 631; vesp. 453; eccles. 292; Cic. Verr. 3, 6; 5, 161; id. pro dom. 101; id. Cael. 49;

id. Muren. 49; Aelian. var. hist. 2, 44; Eustath. Iliad. 16, 200). – b) Anreiz zur Begierde. Als vorzüglichstes, der Seele am nächsten stehendes Wahrnehmungsorgan erregen die A. am leichtesten das Begehren (συμπάθεια: Ps-Arist. probl. 886b 9/7a 39; Gorg. frg. B 11 [2, 293/4 Diels]; ἐκ τοῦ γὰρ εἰσορᾶν γίγνετ' ἀνθρώποις ἐρᾶν: Diogen. 4, 49; Agath. frg. 29 N.; Prop. 2, 15, 12; Arnim 3, 719; zu ‚Aus den Augen aus dem Sinn' vgl. A. Otto, Sprichwörter [1890] 1272; Herod. 5, 18; Heliod. Aeth. 3, 7), weshalb schon antike Moralisten gegen obszöne Darstellungen in Bildern u. Tänzen u. gegen übertriebene Putzsucht wettern (Ovid. a. am. 1, 93/100; Prop. 2, 6, 27/34; Sen. controv. 5, 34, 14; Quint. inst. or. 1, 2, 8; Iuv. 11, 162; Plin. n. h. 14, 141; vgl. O. Jahn: SbL 1851, 168; R. Rochette, Peintures antiques [1836] 263f). – c) Geistiges A. Das platonische Bild vom sonnenhaften A. (Tim. 45B; rep. 6, 508B; vgl. Aristoph. Thesm. 17; Pind. frg. 107; Pythag. B 1a, 29 [1, 450, 13/4 Diels]), das Poseidonios dazu diente, um die Fähigkeit der Seele zur Gotteserkenntnis aus ihrer Gottverwandtschaft abzuleiten (Sext. Emp. adv. math. 7, 93; Sen. ep. mor. 90, 28; Zeller 3, 1, 79_3; Chalcid. c. 247; PsArist. mund. 391a 14), hat auch auf den Neuplatonismus stark eingewirkt (Apul. dogm. Plat. 1, 14; Albin. Did. c. 14, 18; Plot. 1, 6, 9; 6, 7, 16; Lit. b. Überweg 1, 96). Sobald man die intelligible Welt nicht mehr bloß als Objekt der Erkenntnis betrachtete, sondern Gott selbst als sich offenbarendes Licht faßte (Pap. Mimaut, vgl. R. Reitzenstein: ARW 7 [1904] 393; ders., Myst. Rel. 286), mußte das A. der Seele (ὄμμα ψυχῆς: Plat. resp. 533D; vgl. Arist. top. 1, 17 [108a 11]; Hippocr. art. 11; ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμός: Corp. Herm. 10, 4; doch wohl unter atl. Einfluß auch τῆς καρδίας ὀφθαλμοί: Corp. Herm. 4, 11; 7, 1/2) zum Ausdruck einer Haltung werden, die sich der göttlichen Offenbarung erschließt (Corp. Herm. 1, 32; 5, 2; 13, 3; Stob. ecl. 1, 21, 9; Orac. Chald. 11, 9 Kroll; E. Preuschen, Antilegomena² [1905] 26; vgl. *Gotteserkenntnis, *Beschauung), wobei das sinnliche Schauen nur hinderlich sein kann (Corp. Herm. 10, 4).

III. Symbolik. a) A. Gottes. Die Sonne, die dem Menschen erst die Möglichkeit zu sehen gibt (Plat. rep. 6, 507D/9B; Pind. frg. 107; Ovid. met. 4, 227; vgl. Sonnenschau des *Adlers [Sp. 87]: Arist. hist. an. 9, 34; Apostol. 12, 32), wird bei allen Völkern selbst als A. bezeichnet (Aesch. Prom. 91; Soph. Ant. 104; 879; Aristoph. nub. 285; Eurip. Iph. Taur. 194; Orph. hymn. 8, 14; Ovid. met. 4, 228; Chalcid. c. 247; Greg. Naz. or. 44, 4 [PG 36, 612A]). Der alles überschauende Helios (παντόπτας: Aesch. frg. 192; choeph. 982; Hom. hymn. 5, 69; weit. Belege b. Jessen 59) ist Schwurzeuge (Il. 3, 277; Od. 11, 109; 12, 323) u. Hüter des Rechts (ὄμμα δικαιοσύνης: Orph. hymn. 8, 16f; Jessen 59; Themis Ichnaia ist seine Tochter: Lycophr. 129 m. Schol.). Für jeden Menschen gilt: ‚Helios sieht dich, der Strahlende, der alles sieht' (CIG 4310, 7; vgl. Ovid. a. am. 2, 573). Dann wird die Sonne jeweils zum A. des höchsten Gottes (Osiris: Diod. Sic. 1, 11; Reitzenstein, Poim. 144/6; Macrob. sat. 1, 12; Plut. Is. et Os. 10, 51; Sarapis: Macrob. sat. 1, 20, 17; Horus: Plut. aO. 52; vgl. Roeder, Art. Ὧρος: PW 8, 2, 2452/7; Zeus-Juppiter: Hesiod. op. 67/8; Macrob. sat. 1, 21, 12; über besondere Beziehungen Athenes zum A. vgl. *Athena VI). – Das A. der Götter ist stets offen; sie blinzeln nicht (Heliod. Aeth. 3, 13 [90, 23 Bekk.]; vgl. Ps. 121, 4; Act. Joh. 89 [194, 27/8 Bonnet]; Chr. Lobeck, Aglaophamus [1829] 894), daher die spätere Symbolisierung des göttlichen A. durch das A. des Fisches (R. Eisler, Der Fisch als Symbol Gottes: ARW 17 [1914] 665f; F. J. Dölger, Ichthys 2 [1922] 542_4. 559_4). – Die Philosophen kämpften gegen den *Anthropomorphismus, der unbefangen die Götter hören u. sehen läßt (Hesiod. op. 267; Soph. Oed. Col. 704; Arnim 2, 1057/60; zum Irrtum des Clem. Al. über die Stoiker vgl. Zeller 3, 1^4, 323_5; Sext. Emp. adv. math. 9, 139/47). Als Ausdruck der großen Spannweite göttlicher Erkenntnis wiederholen sie gern das Wort des Xenophanes, daß Gott ganz A. sei (B 24 Diels; vgl. Poet. phil. 42; Plin. n. h. 2, 7; Arnim 2, 863; vgl. CIL 6, 34635a: Deus magnum oculum habet; Orph. frg. 245, 10 Kern). – b) Mantik. Mit der Wachsamkeit des A. erklärt sich seine apotropäische Wirkung u. seine bannende Kraft (vgl. *Böser Blick). Es ist Sympathiename für mannigfache Gegenstände: das Kraut ‚Chariton Blepharon' dient dem Liebeszauber (Plin. n. h. 13, 143), der Tamariskensame heißt Augenblut (Hopfner, OZ 1, 125 § 493), u. ein Stein geht unter dem Sympathienamen: ‚das A. des syrischen Sonnengottes Adad' (Plin. n. h. 37, 186). – Auch in der Mantik spielt das A. eine große Rolle. Das unwillkürliche Zucken der Lider gilt als günstiges Zeichen (Theocr. 3, 37; Antiph. B 81 Diels; Plaut. pseud. 1, 1, 105; Eustath. Iliad.

7, 184; Melamp.: Script. Physiogn. 461f; W. A. Bekker, Charikles 1[3] [1876] 314; H. Diels, Beiträge z. Zuckungslehre: AbhB 1907). Bei der Lekanomantie dringen die Götter in die offenen A. des Wahrsagenden ein (vgl. Hopfner, OZ 2, 125 § 255/6). Bei der ‚Lampenbefragung' reibt man die A. mit einer aus Bohnenblüten u. anderen Pflanzen hergestellten Salbe ein (ebd. 1, 135 § 530; vgl. 2, 127 § 260; 125 § 252), während die A. bei der Katoptromantie verbunden werden (ebd. 2, 132 § 272; A. Delatte, Catoptromancie [Liége 1932]). Über die Bedeutung des A. in der Oneiromantik vgl. Artemidor 1, 26 u. die in Herchers Register s. v. *ὀφθαλμός* angegebenen Stellen.

B. Judentum. I. Das leibliche A. Wie allen Orientalen galt den Juden ein großes, glänzendes A. als besondere Schönheit (Gen. 29, 17; Cant. 4, 1. 9; 5, 12), dessen Eindruck die Frauen durch Schminken zu steigern suchten (4 Reg. 9, 30; Jer. 4, 30; Ez. 23, 40; Prov. 6, 25; 4, 25; als Zeichen von Lüsternheit gewertet Sir. 26, 14; vgl. S. Krauß, Talmudische Archäologie 1 [1910] 239). Wie bei den Griechen ist das A. Sinnbild des Kostbaren, das man hütet, wie Gott die Israeliten (Dtn. 32, 10; Zach. 2, 8; Sir. 17, 18; Ps. 17, 8; vgl. Prov. 7, 2; Sir. 22, 24). – Blindheit erscheint als Strafe Gottes für die Sünde (Ex. 4, 11; Jer. 31, 7; Dtn. 28, 28; Zach. 14, 4). – Das A. ist das Fenster der Seele, leicht weckt es unerlaubte Wünsche u. muß deshalb bewacht werden (Prov. 4, 25; 23, 26; Sir. 9, 5. 7/9; Ps. 118, 37; Job 31, 1; 2 Sam. 11, 1), ebenso spiegelt es die Regungen des Herzens wider (Neid: Eccl. 14, 8/10; 31, 14; Habgier: Prov. 27, 20; Sir. 14, 9; Lüsternheit: Sir. 26, 14). Das Blinzeln bedeutet Verschlagenheit u. böse Absicht (Ps. 34, 19; Prov. 6, 13f; 10, 10; Sir. 27, 25; vgl. *Böser Blick). – Gottes A. ist Symbol seiner Allwissenheit (2 Chron. 16, 9; Ps. 10, 5; 33, 18; 5, 6; 121, 4; Stein mit 7 Augen: Zach. 3, 9; Esr. 5, 3), Allgegenwart (Prov. 15, 3), Majestät (Is. 3, 8), Erbarmung (3 Reg. 8, 29; Is. 37, 17), das er vor dem Sünder verhüllt (Is. 1, 15).

II. Das innere A. Die Vernunft ist gewissermaßen das A. des Herzens (Sir. 17, 7; vgl. 2 Chron. 16, 9), das der Verstockte gegenüber der Gotteserkenntnis verschließt (Is. 6, 10). Auf platonisch-poseidonianischen Einfluß geht das bei Philo häufige Bild von den A. der Seele zurück (Stellen b. Reitzenstein, Myst. Rel. 318; Geffcken, Ausg. 259_{21}; Philo v. Moys. 3, 39). Die *φιλοθεάμονες* oder *ὁρατικοὶ ἄνδρες* erkennen Gott nicht erst aus den Werken, sondern in unmittelbarer Schau (Philo somn. 2, 41 [271 C.-W.], leg. all. 3, 32).

C. Christentum. I. Das körperliche A. a) Sehvorgang. Dem Eklektizismus der Zeit entsprechend finden sich bei den Kirchenvätern die Sehtheorien der antiken Schulen (Lact. opif. D. 8, 10/1; Melet. nat. hom. 2 [PG 64, 1175/7]; Nemes. Em. 178/80M.; Aug. ep. 118, 3, 28/9) in mannigfachen Überschneidungen. Neben der Lichtnatur des A., aus der die Aktivität der Gesichtswahrnehmung folgt (Sehstrahl: Isid. etym. 11, 1, 36; Lact. opif. D. 8, 16; Basil. parad. 3, 14 [PG 30, 59AB]; Greg. Nyss. fac. hom. 2 [PG 44, 296D]; op. hom. 10 [PG 44, 152C]; infant. [PG 46, 173D. 176A]; Greg. Naz. or. 28, 22; Melet. nat. hom. 2 [PG 64, 1165D. 1169A]; Aug. quant. an. 23, 43; in Ps. 16, 8; ep. 147, 17, 41; id. Gen. ad. litt. 16, 31; doch vgl. die Skepsis bei Basil. contr. Sab. 7 [PG 31, 616A]; adv. Eun. 3, 6; Greg. Naz. or. 32, 27; abwägend Aug. trin. 11, 2, 2; in der Apk. leuchten die A. Christi *ὡς φλὸξ πυρός*: 1, 14; 2, 18; 19, 12), ist das äußere Licht Voraussetzung des Sehens (cibus oculorum: Aug. serm. 28, 3; 4, 5; i. Joann. tr. 13 c. 3, 5; civ. D. 8, 8; Clem. Al. strom. 6, 17, 152, 1). Im einzelnen folgt man vielfach der platonisch-poseidonianischen Theorie, die man auch bei dem angesehenen Physiologen Galen fand (Lact. opif. D. 8, 10/1; vgl. S. Brandt: Wiener Studien 13 [1891] 284; Melet. nat. hom. 2 [PG 64, 1177]; Aug. Gen. litt. 16, 31; Nem. Em. 180M. vgl. B. Domanski, Die Psychologie d. Nem. = Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. MA 3, 1 [1900] 101/2), doch zeigen sich auch epikureische Einflüsse (Basil. reg. fus. tract. 6 [PG 31, 925B]; Greg. Nyss. i. Cant. 4 [PG 44, 833D/6A]; 7 [920CD]; Isidor. Hisp. diff. rer. 17, 53; selbständig: Aug. trin. 11, 2, 2/4). – b) Zuverlässigkeit. Der schon bei antiken Kompilatoren übliche Kanon der Sinnestäuschungen wird übereinstimmend als objektiv bedingtes Phänomen hingenommen, das zu keinem Mißtrauen gegen das Zeugnis des A. Anlaß gibt (Clem. paed. 2, 24, 1/2; Tert. an. 17; Lact. opif. D. 9; Basil. hex. 6, 9; 2, 7; Melet. nat. hom. 2 [PG 64, 1177CD]). Das A. ist ja nur Organ der Wahrnehmung, deren Träger die Seele ist (fenestrae mentis: Aug. serm. 126, 2; 241, 2; i. Ps. 41, 7; Philo leg. all. 2, 7; 3, 50; quaest. i. Gen. 2, 34, 113; cherub. 57; post. Cain. 126; Lact. opif. D. 8, 12; Greg. Nyss. an. et res. [PG 46, 32A]; hom.

opif. 6 [PG 44, 140A); 10 [152C]; Greg. M. dial. 4, 6 [PL 77, 329AB]; Gronau, Poseidonios [1914] 166_2). An Sicherheit u. Wert steht das Sehen an der Spitze der Wahrnehmungsvermögen (1 Cor. 12, 16. 21; Clem. Al. exc. ex Theod. 5, 1; Joh. Chrys. i. Mt. 20, 3 [PG 57, 290/1]; Hieron. i. Jer. 4, 18, 1. 19, 1 [PL 24, 796A. 800A]; Ambr. serm. 76; Isidor. Hisp. orig. 1, 41, 1). Die Grundlagen der Verkündigung sind geschichtliche Tatsachen, welche die Jünger mit eigenen Augen sahen (1 Joh. 1, 1; Lc. 1, 2; 2 Petr. 1, 16; Joh. 19, 35; 21, 24; Act. 1, 9). – c) Wert des A. So sind die A. Symbol besonderer Kostbarkeit (Barn. 19, 9; Gal. 4, 15; Greg. Nyss. i. Cant. 7 [PG 44, 917D]. 13 [1057C]; Joh. Chrys. exp. i. Ps. 6, 5 [PG 55, 78]; pop. Ant. 33, 3 [PG 49, 123]; Hieron. ep. 60, 11; i. Mt. 1, 6, 29/30; Ambr. arc. Noe 7, 18; ep. 22, 1; Aug. trin. 11, 1, 1; serm. 112, 6, 7; conf. 10, 35, 54; mor. eccl. cath. 20, 37; serm. Dom. 1, 37; Schwur beim A.: Aug. serm. 4, 5, 6). Im Lobpreis der Schöpfung werden auch die A. u. ihre Einrichtung nicht vergessen, wobei man antikes Überlieferungsgut verwertet. Schon ihr Ort weist den Menschen nach oben (Lact. opif. D. 8, 6/17; 10, 1/5; vgl. S. Brandt: Wiener Studien 13 [1891] 259f; Basil. parad. 3, 14/7; Greg. Nyss. fac. hom. 2 [PG 44, 293D/7A]; c. Eun. 1 [PG 45, 296B]; Joh. Chrys. pop. Ant. 11, 3 [PG 49, 123]; Ambr. hex. 6, 9, 58/61; arc. Noe 7, 17; Isidor. etym. 11, 1, 35; diff. rer. 17, 53/6). — Wie gegen das Schminken überhaupt führen die Kirchenväter auch gegen das Bemalen der A. einen heftigen Kampf. Es erscheint ihnen als unnatürlich u. als Teufelswerk (Clem. Al. paed. 2, 10, 104, 1. 3; 3, 2, 5, 1; 3, 2, 6, 2; Cypr. hab. virg. 14; Tert. cult. fem. 1, 2; 2, 5. 10; virg. vel. 12; Greg. Nyss. hom. op. 5 [PG 44, 137B]; Joh. Chrys. Dav. et Saul. 3, 1 [PG 53, 696]; Hieron. ep. 54, 7; 107, 5; 130, 7). Ihrem jüdischen Empfinden entsprechend fragen die Jünger sofort nach der Schuld des Blindgeborenen oder seiner Eltern (Joh. 9, 1), während die Patristik für eine Auffassung der Blindheit als Strafe Gottes kein Verständnis mehr hatte (Joh. Chrys. i. Joh. 56 [PG 59, 305/7]; Ammon. Alex. frg. i. Joh. [PG 85, 1457A]).

II. Übertragene Bedeutung. a) Fenster u. Spiegel der Seele. Von allen Sinnen stehen die A. der Seele am nächsten (Hieron. i. Jer. 4, 18, 1 [PL 24, 796A]; 19, 1 [800A]; Basil. i. Is. 1, 8; 2, 93; Aug. trin. 11, 1, 1). Da die Aufmerksamkeit (intentio: Aug. trin. 11, 2, 5) ohnehin ein Willensakt ist, erweckt das an sich neutrale A. (Joh. Chrys. i. Gen. 22, 3 [PG 53, 189]: Aug. serm. 159, 2, 2] leicht die Begierde u. muß deshalb gehütet werden (Kampf gegen d. Augenlust: Mt. 5, 28; 1 Joh. 2, 16; 2 Petr. 2, 14; Clem. Al. paed. 3, 11, 70, 2. 77, 1. 69, 3; protr. 4, 61, 3; mit Abwandlung des zenonischen Bildes von der Zunge [Diog. L. 7, 26] paed. 2, 6, 49, 2; 3, 11, 69, 3; vgl. Gnomol. Palat. 108: Satura philol. Sauppio obl. [1869] 29; Basil. reg. fus. tract. 6 [PG 31, 925B]; Greg. Naz. or. 24, 9; 37, 10; Hieron. i. Sophon. 1, 10 [PL 25, 1348]; Ambr. exp. i. Ps. 118, 5, 28; Aug. serm. 57, 8, 12; Greg. M. i. ev. 1, 5, 4; mor. 21, 2, 4; 21, 8, 13; Isidor. syn. 2, 16; PsIsid. sent. 4, 29), sonst tritt mit den Leidenschaften der Tod durch das Fenster des A. ein (Ambr. exp. i. Ps. 118, 5, 29/30). Wie das Schminken wird das verführerische Locken der A. (Clem. Al. paed. 3, 11, 70, 3; Basil. i. Is. 3, 123 [PG 30, 317C]; 2, 93; ep. 1, 22, 2; Ambr. exp. i. Ps. 118, 5, 30; Aug. ep. 211, 10 [PL 33, 961]), sowie die Gefahren des Theaters, der Zirkusspiele u. des Gelages verworfen (Min. Fel. 37, 11f; Cypr. Donat. 7/8; Tert. spect. 2. 14. 25; cult. fem. 11; Lact. div. inst. 6, 20; ep. 57/8; Clem. Al. paed. 3, 11, 76; Basil. i. Is. 3, 123; Joh. Chrys. Dav. et Saul. 3, 1/2 [PG 53, 695/7]; Hieron. adv. Helv. 20; Ambr. exp. i. Ps. 118, 5, 28; Aug. civ. D. 1, 33). Doch wie der Blick des Basilisken tötet, können umgekehrt auch die A. des Gerechten andere zur Gerechtigkeit führen (Ambr. exp. in Ps. 118, 10, 23/4). Überhaupt spiegelt sich in den A. die Haltung der Seele (Mt. 20, 15; Lc. 16, 23; Clem. Al. protr. 3, 70, 4; Basil. ep. 1, 3, 6; Hieron. ep. 54, 13; Melet. nat. hom. 9 [PG 64, 1187BD]; Aug. ep. 211, 10; Isidor. Hisp. etym. 11, 1, 36). – b) Geistiges A. Manche Stellen des NT schließen neben der wörtlichen Bedeutung bereits eine Übertragung auf das geistige Sehen ein (Lc. 2, 30; Mt. 13, 16; Lc. 10, 23; 24, 31; Joh. 4, 35; ähnl. Mt. 5, 29; 19, 12) oder sprechen bildlich (Mt. 7, 3/6; Lc. 6, 41/2) im Sinne des AT vom Auge des Herzens (Eph. 1, 18; vgl. 1 Clem. 36, 2; Mart. Pol. 2, 3), dessen gnadenhafte Erleuchtung den ganzen Menschen hell macht (Mt. 6 22/3; Lc. 11, 34/6). Die Jünger sind gesandt, die geschlossenen A. der Ungläubigen (Act. 28, 27; 11, 8. 10) zu öffnen (Act. 26, 18; Apc. 3, 18). Auch bei den Kirchenvätern ist das platonische Bild vom sonnenhaften A. beliebt (Greg. Naz. or. 21, 1; Aug. serm. 4, 5, 6) u. in Verschmelzung des platonisch-poseidoniani-

schen Gleichnisses vom A. der Seele mit dem atl.-biblischen vom A. des Herzens wird die Parallele von geistiger u. körperlicher Schau reich ausgeführt (*ὄμμα ψυχῆς, τοῦ νοῦ ὀφθαλμός, ὄμμα καρδίας*, oculi mentis, oculus interior, cordis, animae, mystici oculi; Act. Joh. 11; Clem. Al. strom. 5, 11, 73, 2; Ptolem. b. Epiphan. haer. 33, 3; Greg. Nyss. virg. 10 [PG 46, 360D]; or. catech. 5 [PG 45, 21C]; infant. [PG 46, 173D; 176D]; hom. opif. 2 [PG 44, 133B]; 11 [156B]; Greg. Naz. or. 21, 1 [PG 35, 1084A/B]; Joh. Chrys. i. Mt. 20, 3 [PG 57, 290]; i. Gen. 66, 3 [PG 53, 569/70]; Ambr. exp. i. Ps. 43, 79; 118, 5, 31; Hieron. i. Zach. 1, 6; Greg. M. in 1 Reg. 5, 4, 9 [PL 79, 365A]; mor. 21, 8, 13; 25, 10, 25; Aug. quant. an. 14, 23; serm. 159, 3, 3; ep. 159, 4; i. Joh. tr. 13 c. 3 [PL 35, 1493]; c. ep. Man. 2, 2). Dabei gilt der platonische Grundsatz, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann (Greg. Nyss. infant. [PG 46, 176A]; Basil. ep. 1, 8, 12 [PG 32, 265D]; Gronau 170f). Gott ist das Licht (Orig. i. Cant. 2, 4 [GCS 8, 48, 10]; Basil. i. Is. 13, 254; Greg. Naz. or. 44, 3 [PG 36, 609C]; or. 32, 15; Greg. Nyss. infant. [PG 46, 176A]; Ammon. Alex. frg. i. Joh. [PG 85, 1457A]; Aug. serm. 4, 5, 6; 28, 3; civ. D. 8, 7; i. Joh. tr. 13 c. 3, 5) u. gleichzeitig das Objekt des geistigen A. (Clem. Al. exc. ex Theod. 10, 6; 5, 3; paed. 1, 6, 28, 1; Basil. i. Is. 5, 161; Greg. Naz. or. 21, 1 [PG 35, 1084B]; or. 28, 30; Greg. Nyss. i. Cant. 7/8 [PG 44, 920A. 952A]; infant. [PG 46, 173D]; Ambr. exp. i. Ps. 118, 11, 10; Hieron. i. Job 36 [PL 26, 737C]; Aug. serm. 4, 6/7; Greg. M. mor. 17, 7, 9; i. Ez. 2, 1, 18), während er dem körperlichen A. verborgen ist (Ambr. exp. i. Ps. 118, 11, 7; Aug. ep. 147, 19, 46; 147, 3; i. Ps. 41, 7; Lehrschr. d. Peraten b. Hippol. ref. 5, 16, 14). Der Unglaube ist Blindheit (Clem. Al. protr. 12, 119, 3; quis div. salv. 41, 3; Orig. i. Mt. 16, 11 [GCS 10, 508]; Basil. i. Is. 1, 8; Greg. Nyss. infant. [PG 46, 176A]; Ambr. exp. i. Ps. 43, 77; 118, 3, 25; Aug. i. Ps. 118, 18, 3; Petr. Chrys. serm. 55. 78. 82 [PL 52, 354. 431B]; Greg. M. mor. 10, 41; 1 Reg. 5, 4, 9), von der der Glaube (Aug. serm. 286, 8) der Logos u. seine Offenbarung (Gal. 3, 1; 2 Cor. 3, 18; vgl. Od. Sal. 13, 1; Clem. Al. strom. 5, 10, 64; protr. 6, 68, 5; Orig. i. Lc. 16 [GCS 9, 110]; Ambr. exp. i. Ps. 118, 3, 22/5. 28. 30), die Taufe uns befreit (Clem. Al. paed. 1, 6, 28; 1; Orig. i. Mt. 16, 11 [GCS 10, 509]; Ambr. sacr. 3, 2, 14/5 [PL 16, 455]). Die Schau der leiblichen A. auf die Dinge der Welt kann nur verwirren (Clem. Al. strom. 7, 16, 99, 1; paed. 2, 1, 1, 2; 2, 9, 81, 1; protr. 11, 113, 2; Greg. Nyss. i. Cant. 8 [PG 44, 952A]; Greg. M. mor. 21, 8, 13). Das geistige Sehen braucht Ruhe u. Sammlung (Basil. ep. 1, 2, 2 [PG 32, 224C]; Greg. Nyss. i. Cant. 8 [PG 44, 949D]; Joh. Chrys. exp. i. Ps. 6, 3 [PG 55, 77]; i. Gen. 22, 4 [PG 55, 191]; Greg. M. mor. 5, 45, 82). Die Kirche ist der Ort derer, die sehen (Greg. M. mor. 25, 10, 25) u. besitzt selbst geistige A. (Greg. Nyss. i. Cant. 13 [PG 44, 1060A]). Den Wert dieses geistigen A. erkennen die Menschen selten (Aug. i. Ps. 58, 10; ep. 147, 17, 42).

III. Symbolik. a) A. Gottes. Zur anthropomorphen Redensart vom A. Gottes wiederholen die Kirchenväter das Wort des Xenophanes (Cyrill. Hier. catech. 6 [PG 33, 82]; Iren. b. Epiph. haer. 33, 2; Clem. Al. strom. 7, 7, 37, 6) oder fassen es als Symbol für Gottes Allwissenheit (Hebr. 4, 13; 1 Petr. 3, 12; Clem. Al. strom. 5, 7, 42, 2; 7, 7, 37, 4; Carm. Orient. trib. [CSEL 16, 249, 148]; Basil. i. Ps. 33, 11; Greg. Nyss. hom. opif. 5 [PG 44, 137C]; Hieron. i. Zach. 1, 4 [PL 25, 1445B]; i. Ps. 93 [PL 26, 1174D]; Eucher. form. spirit. intell. [PL 50, 730D]; Cyrill. Al. adv. Jul. 1 [PG 76, 541B]; Greg. M. mor. 19, 12, 20; Isidor. etym. 7, 1, 34), Majestät (Ambr. Isaac et an. 7, 57 [PL 14, 549C]; Hieron. i. Ez. 1, 1 [PL 25, 27/8]; i. Ps. 32 [PL 26, 973C]), Vollkommenheit (Clem. Al. strom. 7, 2, 5, 5; vgl. Greg. M. mor. 29, 38, 74) u. Gnade (Eucher. aO.; Hieron. i. Ez. 1, 1, 15 [PL 25, 28A]). – b) Sonstige Symbole. Gerne versteht man auch den Logos darunter (Clem. Al. strom. 7, 2, 5, 5), der wie die Sonne scharfblickend alles zu überschauen vermag (*παντόπτης*: Philo leg. all. 3, 171 [1, 150, 23 C.-W.]) u. in die Tiefen des Herzens dringt (Clem. Al. paed. 1, 3, 9, 2; 3, 12, 101, 3; s. die Stellen bei F. J. Dölger, Die Sonne d. Gerechtigkeit [1918] 107f; zur Aberkiosinschr.: ders., Ichthys 2, 469), oder das hl. Pneuma (Hieron. i. Ez. 1, 1, 5; i. Zach. 1, 3, 8; 1, 6, 8; Greg. M. mor. 29, 31, 74). – Auch als Vorsteher am mystischen Leibe der Kirche heißt Christus A. (Clem. Al. paed. 2, 12, 118, 5; Orig. i. lib. Jes. Nav. 7, 6). A. heißen ferner die Führer des Gottesvolkes, die Apostel u. Heiligen (Orig. i. Cant. 2 [GCS 8, 154, 27]; Basil. i. Ps. 33, 11; Hieron. i. Ps. 16 [PL 26, 860BC]; i. Zach. 2, 9, 5 [PL 25, 1483B]; Greg. Nyss. i. Cant. 7 [PG 44, 918D/9B]; Aug. i. Ps. 78, 8). – Die A. der Kirche sind A. des Glaubens (Ambr. i. Ps. 118,

11, 7. 16, 20; Aug. i. Ps. 145, 19 [PL 37, 1897/8]; 90, 13; Taubenaugen: Orig. i. Cant. 2, 4 [GCS 8, 47f]; Ambr. i. Ps. 118, 16, 21), von denen das rechte die Jungfräulichkeit, das linke die Ehe (Hieron. adv. Jov. 1, 30 [PL 23, 265A] oder das beschauliche und tätige Leben (Isidor. Hisp. sent. 3, 15, 10) symbolisiert.

J. J. Beare, Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle (Oxford 1906) 9/92.–T. K. C. Cheyne, Art. Eye: EncBibl 2, 1453/6 –A. A. M. Esser, Auge u. Orakel: Klin. Monatsblätter f. Augenheilk. 98 [1937] 223/34. – K. Gronau, Poseidonios u. die jüdisch-christliche Genesisexegese (1914) 170. 303_2. – J. Hirschberg, Geschichte der Augenheilkunde im Altertum[2] = A. K. Graefe-Th. Saemisch, Handb. der gesamten Augenheilkunde 2, 12 (1899). – W. Jablonski, Zur Theorie des Sehens im griechischen Altertum: ArchGeschMed 23 (1930) 332/45; 24 (1931) 306/45. – Jessen, Art. Helios: PW 15, 58/93. – Kalt, Art. A.: Bibl. Reallex. 1, 168/70. –H. Leclercq, Art. Oeil: DACL 12, 1936/43.–R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen (1910) 64; 112/32; 146. – S. Seligmann, Die Zauberkraft des A. (1922) 501/7; Art. A.: Bächtold-St. 1, 679/701. – G. M. Stratton, Greek Physiological Psychology (Lond. 1917). - Vgl. Lit. zu *Angesicht Gottes. *P. Wilpert (S. Zenker).*

Augenblicksgötter. Ausdruck u. Begriff stammen von H. Usener (Götternamen, besonders 279/314), der sich die Entwicklung der Gottesvorstellung als vom Augenblicksgott über den *Sondergott zum persönlichen *Gott fortschreitend dachte. Am Anfang gab es soviele Götter, wie der Mensch mächtigen Ereignissen u. Erscheinungen begegnete. Keraunos ist da, bevor Zeus Keraunos des Blitzes waltet, u. dieser wiederum ist der Vorgänger des Zeus Keraunios; d. h.: ‚der Gott selbst war es, der im Blitze zur Erde niederging', dann wurden allmählich die vielen göttlichen Blitze zu einem Sondergott, dem Blitzgott, u. aus den vielen Sondergöttern, erhoben sich endlich die einzelnen mächtigen Gestalten der persönlichen Götter. Zu den Augenblicksgöttern rechnete Usener manche (u. a. die letzte Garbe, die Eiresione, den Genius), die doch weit eher den periodischen heilbringenden Numina bzw. den Seelenwesen zuzurechnen sind. Auch die Tempestates (Ovid. fast. 6, 193f; Cic. deor. nat. 3, 20, 51), denen wegen der schweren Stürme 259 vC. ein Heiligtum gestiftet wurde, sind wohl kaum hierhin zu ziehen, weil sie, wie Domaszewski klarmachte, auch sonst verehrt wurden. Dasselbe gilt von der Fortuna huiusce diei, die 101 vC. einen Tempel bekam u. die Deubner einen ‚richtigen Augenblicksgott' nennt, die aber nur eine Verbesonderung einer Sondergottheit ist. Besser steht die Sache um die Dea Cloacina, die bei Gelegenheit der Entwässerungsanlage, u. Deus Argentinus, der bei der neuen Silberprägung eingeführt wurden (Varro bei Aug. civ. D. 4, 21). Usener selbst hat von diesen Gottheiten geschwiegen u. auch die beiden schönsten Fälle sind ihm entgangen: 1. Rediculus, dem ein fanum außerhalb der Porta Capena gewidmet wurde, quia accedens ad urbem Hannibal ex eo loco redierit quibusdam visis perterritus (Festus 354f L.). Hier handelt es sich um einen echten Augenblicksgott, dessen Wesen sich in einer einmaligen Erscheinung erschöpft. Vermutlich ist er derselbe wie Tutanus (Varro sat. Menipp. fr. 213 bei Nonius 47 M.: noctu Hannibalis cum fugavi exercitum, Tutanus ob tutandum Romae nuncupor; hacpropter omnes, qui laborant, invocant) u. hieß ursprünglich Tutanus Rediculus (vgl. den Doppelnamen Anna Perenna u. Fall 2). 2. Aius Locutius. Im J. 391 vC. verkündigte in der Nacht eine Stimme dem M. Caecidius das Herannahen der Gallier, an der Nova Via oberhalb des Vestatempels. Die Warnung wurde nicht beachtet, aber nach dem Abzug der Gallier expiandae vocis nocturnae, quae nuntia cladis ante bellum Gallicum audita neglectaque esset, mentio inlata iussumque templum in Nova via Locutio fieri (Liv. 5, 50, 5; vgl. 5, 32, 6 u. 5, 52, 11; Cic. div. 1, 101; 2, 69: Aius iste Loquens, cum eum nemo norat, et aiebat et loquebatur [ex eo nomen invenit]; Varro b. Gell. 16, 17, 2; Plut. fort. Rom. 5; ders. Cam. 14; Arnob. adv. nat. 1, 28). Auch hier handelt es sich (vgl. die angeführten Worte Ciceros) um eine einmalige göttliche Erscheinung. – Weitere Augenblicksgötter gibt es nicht. Unter diesen Umständen ist es kein Wunder, daß Useners Theorie von manchen Seiten beanstandet wurde. So warf Wundt ihm vor, daß seine Dreiteilung nur dem Machtbereich, nicht der Eigenart der Götter Rechnung trage u. daß dieselbe mehr einem logischen Bedürfnis als einem Tatbestand entspreche. Trotzdem ist das Vorkommen der Augenblicksgötter merkwürdig genug, um sie als ein wertvolles Hilfsmittel zum Verständnis des Werdens des Gottesglaubens zu akzeptieren. Die Augenblicksgötter entsprechen einer Gottesvorstellung, die auf einer unmittelbaren Begegnung mit der mächtigen Erscheinung beruht; diese erhält einen Namen

u. einen Kult, d. h. sie wird gewissermaßen Person, insoweit ein Numen d. h. ein wollendes Wesen Person ist, obwohl ihr die Gestalt u. die Kontinuität abgehen. Usener behält auch darin Recht, daß die Augenblicksgötter Symptome eines Gottesbewußtseins sind, dem jede Begebenheit zum Gotte werden konnte, sive deus sive dea, sive quo alio nomine fas est appellare. Die römischen Indigitamenta gaben die Namen u. den Machtbereich vieler dieser Götter an. Obwohl die Annahme Useners u. Wissowas, daß wir keine weiteren Augenblicksgötter kennen, einfach weil sie nur dem Augenblick gehörten u. man, ,wenn sie weiter nichts machen', keine Notiz mehr von ihnen nahm, etwas kühn ist, wird man nicht leugnen können, daß im Bewußtsein der Antike die kaum differenzierte Menge der unbenannten, aber potentiell sehr lebendigen Götter wirklich von altersher eine nicht geringe Rolle spielte (vgl. auch die griech. Ausdrücke *θεός τις* [zB. Aesch. Ag. 641] oder *προσήκων θεός* u. das Gebet des Odysseus: *κλῦθι, ἄναξ, ὅτις ἐσσί* [Od. 5, 445]). Hier liegt auch die Bedeutung der Augenblicksgötter für das Christentum; vgl. etwa die Areopagrede des Paulus Act. 17, 23 mit ihrer Rücksichtnahme auf die *ἄγνωστοι θεοί*. Anderseits sind es gerade Gottheiten dieser Art, mit denen christl. Apologeten ihren Spott treiben. So macht Tert. pall. 4 die Cloacina lächerlich (vgl. J. Geffcken, Kynika u. Verwandtes [1919] 116). Ähnlich verfährt Aug. civ. D. 4 u. 6. Er übernahm die längst nicht mehr lebendigen Namen aus Varro, ob einfach, um sich das Spiel nicht zu schwer zu machen, oder aus dem richtigen Gefühl heraus, daß es sich hier um etwas handelte, das für das antike Gottesbewußtsein sehr bedeutsam war, stehe dahin. Usener rechnet übrigens auch die in Personifikationen wie Adventus, Reditus, Liberalitas, Providentia Augusti zutage tretenden Verherrlichungen kaiserlicher Taten zu den Augenblicksgöttern; daß Prägungen dieser Art auch unter den christl. Kaisern noch beibehalten werden, ist bekannt.

R. Agahd, M. Terenti Varronis antiquitatum rerum divinarum libri 1, 14, 15, 16: JbKlPh Suppl. 24 (1898) 1/220. – E. Aust, Art. Aius Locutius: PW 1, 1, 1130. – A. Bertholet, Götterspaltung u. Göttervereinigung (1933). – E. Bickel, Der altröm. Gottesbegriff (1921). – R. Bultmann, Art. Ἄγνωστος: ThWb 1, 120/2. – L. Deubner, Art. Personifikationen: Roscher, Lex. 3, 2, 2068/2169.– A.v.Domaszewski, Abhandlungen zur röm. Religion (1909). – W. Warde Fowler, The religious experience of the roman people (1922). – K. Latte, Über eine Eigentümlichkeit der ital. Gottesvorst.: ARW 24 (1926) 244 ff. – G. van der Leeuw, Sur le nom et la personnalité des dieux dans les rel. prim.: RevHistPhilRel 11 (1931) 239/55; Augenblicksgötter: RGG 1², 650 f; Eenige opmerkingen over de onderl. verhouding der begrippen god, macht en ziel: ThT 53 (1918) 123 ff; Phänomenologie der Religion (1933) 129 ff. – H. Lindemann, Die Sondergötter in der Apologetik der Civ. Dei Augustins. Diss. München (1930). – C. Pascal, Il culto degli dei ignoti a Roma: BullCom 22 (1894) 188/202. – R. Peter, Art. Indigitamenta: Roscher, Lex. 2, 1, 129/233. – F. Pfister, Art. Rediculus: PW 1A, 1, 449. – H. Usener, Götternamen ²(1929) 471/97; Keraunos: Kl. Schriften 4 (1913) 471 ff. – Wissowa, Rel. 55. – W. Wundt, Mythus u. Religion 1³ (1920) 560 ff; 3² (1915) 6 ff.

G. van der Leeuw.

Augensalbe (collyrium). A. Nichtchristlich. *Κολλύριον*, collyrium bezeichnete in der antiken Medizin ursprünglich jedes zusammengesetzte Arzneimittel. Die fein zerstoßenen, festen Einzelbestandteile des Medikamentes (s. u.) wurden unter Zusatz von Wasser, Wein oder Pflanzensäften zu einem zähen Teig verrieben u. zu länglichen, walzenförmigen Stangen oder Zäpfchen geformt. Als Ganzes wurden solche collyria in die Körperöffnungen oder in durch Krankheit entstandene Defekte eingeführt, zerkleinert in Pulver-, Salben- oder Tropfenform verwendet. Diese zweite Anwendungsweise war mit wenigen Ausnahmen (Galen. comp. medicam. sec. loc. 3, 3 [12, 689 K.] u. san. tuend. 6, 12 [6, 440 K.]) auf die Augenheilkunde beschränkt (Oribas. coll. med. 10, 23). Mit coll. wurden allmählich nur noch die Augensalben bezeichnet. Die collyria wurden im Schatten (Marcell. Emp. medicam. lib. 8, 117, 122) oder in der Sonne (Hippocr. gyn. 1, 102) getrocknet, durch Zusatz von Gummi oder Harz vor dem Zerbröckeln geschützt u. in Büchsen bis zum Gebrauch aufbewahrt. Reste solcher coll.-Stangen wurden 1854 in Reims (vgl. CIL 13, 10021, 220/9), 1907 u. neuestens im Rheinland (Germania 25 [1941] 25/30) gefunden. Sie entsprachen in der Größe den seit 1606 bekannten Augenarztstempeln (3/6 cm lang, 6/8 mm breit; s. u.). Zum Gebrauch wurden Stückchen des coll. pulverisiert oder in einer Reibschale (coticula, *ἀκόνη*) mit Flüssigkeiten (zB. Eiweiß, Frauenmilch) verrieben u. konnten so in verschiedener, vom Arzt zu bestimmender Verdünnung auf oder in die Augenlider gebracht werden. – In den echten Schriften des Corp. Hippocr. finden sich keine örtlichen Augenheilmittel, dagegen sind sie

zahlreicher in den späteren Schriften durch Übernahme des reichhaltigen ägyptischen Arzneischatzes (Hirschberg 1, 78/81). Die eigentliche coll.-Lehre wurde erst in alexandrinischer Zeit entwickelt u. in röm. stark erweitert (vgl. Galen. comp. medicam. sec. loc. 4 [12, 696/803 K.]; Corn. Cels. med. 6, 6; Oribas. aO.; Paul. Aegin. 7, 16). Im Arzneischatz finden sich Pflanzensäfte, Samen u. Früchte, auch andere Pflanzenteile u. metallische Mittel (Zinkoxyd, Blei, Kupfer, Spießglanz u. a.; zum antiken Arzneischatz vgl. Schelenz 99/107). Man unterschied milde (ἄδηκτα), zusammenziehende (στύφοντα) u. schmerzstillende, Opium, Schierling oder Mandrogora enthaltende (ἀνώδυνα, ναρκωτικά) Salben (die letztgenannten besonders bei Marcell. Emp.). Benannt wurden die collyria nach ihrem Erfinder, nach mythischen Heilkundigen (zB. *Χείρων*: Corn. Cels. 6, 6), nach ihrer Farbe (*τέφριον*: ebd.) oder mit hochklingenden, phantastischen Ausdrücken (zB. *νεκτάριον*: Galen. aO. 4, 8 [12, 750 K.]; *βασιλικόν*: Corn. Cels. aO. 6, 6, 31; ambrosium: Germania 25 [1941] 23). Die Verwendung hunderter von collyria in der Antike erklärt sich nach Hirschberg (1, 238) aus mangelnder chemischer Kenntnis u. Reinheit der Stoffe. Außerdem versuchte man, da Brillen unbekannt waren, die Sehkraft durch collyria zu bessern, u. bei der wenig entwickelten operativen Augenheilkunde mußte man sich ebenfalls mit schmerzstillenden coll. behelfen. – Zu den literarischen Quellen kommen für das 2./4. Jh. nC. die monumentalen in Form der Augenarztstempel (Okulistenstempel), rechteckige oder quadratische Täfelchen aus Stein (Steatit, Schiefer), auf den schmalen Seiten mit ein- oder zweizeiligen lat. Inschriften in Spiegelschrift, auf den breiten Flächen mit Buchstaben, Zeichen oder einer Vertiefung zum Verreiben des coll. versehen (vgl. zB. Germania 25 [1941] 25 Abb. 2). Die Inschriften enthalten stets den Namen des Augenarztes (gesammelt b. v. Pansier, Repert. ocul.: Janus 10 [1905] 473/81. 523/31. 561/9. 618/26; 11 [1906] 1/9. 58/62; ferner Germania aO. 23. 25), des coll. u. der Krankheit, mitunter das Lösungsmittel (ex ovo, ex aqua) u. die Zahl, wie oft das coll. anzuwenden ist (bis, ter). Fundorte der Stempel waren im wesentlichen Gallien, Germanien u. Britannien. Es scheint sich um eine zeitlich u. örtlich beschränkte, durch die Augenärzte der röm. Heere unter den romanisierten Kelten u. Germanen verbreitete Mode gehandelt zu haben. Daß diese Stempel zur Bezeichnung der collyria verwendet wurden, haben die oben erwähnten Funde von Reims u. aus dem Rheinland endgültig bewiesen.

B. Christlich. Im AT findet sich der Bericht über die Heilung der Blindheit des Tobias durch eine Fischgalle enthaltende Augensalbe (Tob. 6, 5; 11); vgl. dazu Alcim. Avit. ep. 11: Tobiam . . latens in angelo medicina reduxerit per c. fellis ad dulcedinem sanitatis (MG Auct. ant. 6, 45). Hieron. (prol. in Eph.: PL 26, 440) knüpft an ein röm. Sprichwort an: ita et sanctus Apostolus Paulus per singulas ecclesias vulneribus medetur illatis, nec ad instar imperiti medici uno collyrio omnium oculos vult curare (vgl. A. Otto, Sprichwörter d. Römer [1890] 88). Ambr. (in Ps. 118 s. 3, 22): si turbatus est oculus, facile dolor omnis sedatur collyrio. Isidor (orig. 4, 9, 10): collyria latinum sonat, quod vitia oculorum detergant. – Sonst wird coll. in der patristischen Literatur meist in übertragener Bedeutung verwendet, im Anschluß an Apc. 3, 18: ‚Salbe deine Augen mit Augensalbe (*κολλ.*)!' Die wichtigsten Stellen sind folgende. Bei Augustin: de sanguine suo collyrium fecit caecis (serm. 136, 4); acies conturbata et contenebrata mentis meae acri collyrio salubrium dolorum . . sanabatur (conf. 7, 8, 12); ipsa nativitate verbum collyrium fecit, unde tergerentur oculi cordis nostri (in Joh. tr. 2, 16); adhibeatur mordax praeceptum quasi collyrium (en. in Ps. 39, 21). Bei Cyprian: ungue oculos tuos non stibio diaboli, sed collyrio Christi (eleem. 14). Bei Ruricius: collyrio bonorum operum oculos cordis acuamus (ep. 2, 17: MG Auct. ant. 8, 328). Bei Paulinus v. Nola: . . quasi collyrio declarationis infuso oculis mentis meae purius video ignorantiae nocte depulsa . . (ep. 45, 1). Bei PsFulgentius v. Ruspe: . . ut illuminetur visio caecitatis collyrio claritatis (serm. 7). Bei Gregor v. Tours: adhibe collyrium oculis lippis et lucem praedicationis apostolicae percipe (hist. Franc. 6, 40).

R. de Castillo y Quartiellers, Augenheilkunde i. d. Römerzeit. Aus d. Span. übers. v. M. Neuburger (1907). – C. L. Grotefend, Die Stempel d. röm. Augenärzte (1867). – J. Hirschberg, Geschichte d. Augenheilkunde im Altertum = A. v. Graefe-Sämisch, Handbuch d. ges. Augenheilkunde 12² = Geschichte d. Augenheilkunde 1 (1899); Der griech. Kanon d. Augenheilkunde u. sein Fortwirken bis auf unsere Tage: Archiv für Ophthalmologie 97 (1918) 301/345; Die griech. Sonderschriften u. Abhandl. über Augenheilkunde: Archiv für Augenheil-

kunde 85 (1919) 146/63. – KIND, Art. Kollyrion: PW 11, 1, 1100/6. – H. MAGNUS, D. Augenheilkunde d. Alten (1901). – H. SCHELENZ, Geschichte d. Pharmazie (1904). – M. WELLMANN, Art. Augenärzte: PW 2, 2310/1. *F. W. Bayer.*

Augurium.

A. Heidnisch. I. Name. Auszugehen ist von augurium, eigentlich vom Plural dieses Neutrums: augur-(i)a, dessen älteste Form wahrscheinlich noch vorliegt bei Accius tr. 624 R.: pró certo árbitrábor sórtis / óracla ádytūs aúgura. Schon früh hat sich das bedeutungsverwandte au(i)spic-ia ‚Vogelschau' eingemischt, u. zwar semasiologisch, indem der Schwerpunkt der augur(i)a sich ungebührlich auf die Vogelschau (ursprünglich nur eine bestimmte Form der ‚Segens-' oder ‚Siegeslehre') verlagerte, morphologisch, indem der Plural augura zu auguria umgebildet wurde. Der zu augura gehörige Singular augur, gebildet wie fulgur von fulgeo, hat schließlich auch den Träger des augos oder augur bedeutet u. ist daher maskulinisch geworden. Morphologisch genau vergleichbar ist tŭgurium von tĕgo. Zum Ganzen F. Muller, Altital. Wörterbuch (1926) 54; morphologisch ausführlich auch A. Ernout: Mémoires Société Linguistique 22 (1922) 234; semasiologisch besonders Muller, Augustus 30 (304). Ein schönes Analogon ist venus, urspr. neutral, nachher femininisch als Vĕnus; dazu venus-tus, genau wie augustus von augos, augur, s. Augustus; vgl. morphologisch robustus von robur. Semasiologisch u. religionsgeschichtlich-sakral ist wichtig die Verwandtschaft mit lat. auc-tor u. dessen Derivat auctōri-tās; vgl. Verg. 12, 394: Apollo augurium dabat (*Augustus Sp. 994) mit 405: nihil auctor Apollo subvenit. Richtig also schon Ovid fasti 1, 612: augurium .. quodcumque sua Iuppiter auget ope.

II. Tätigkeit. Von diesem Kernbegriff des augere u. augeri ist auszugehen (s. Muller u. Gagé). Diese außerordentliche Potenz, das ‚Vermehren u. Gedeihen' (von Menschen, Vieh, Getreide usw.) zu verwirklichen, diese ‚Macht' oder dies ‚Mana' ist ursprünglich den führenden Persönlichkeiten, an erster Stelle also den Königen eigen (s. zB. L. Lévy-Brühl, Das Denken der Naturvölker [1921] 222: ‚Das Heil des Verbandes hängt vom Heil des Königs ab'). Man darf also vermuten, daß auch in Rom diese Kraft, das Gedeihen u. Gelingen der res populi oder res publica u. der res privata zu fördern, am vollständigsten sich im König offenbart; u. wirklich ist Roms erster König Romulus nach der Tradition der mächtigste Träger des augos, er ist ‚optimus augur' (Cic. divin. 1, 2; Liv. 1, 18). Wie im allgemeinen die königliche Kompetenz, sakrale u. nichtsakrale Befugnisse in sich vereinigend, in republikanischer Zeit sich zerlegt in priesterliche u. magistratische Kompetenz, so hat der augur diese sakrale Seite der königlichen Funktion schon während der Königszeit, zuerst im Auftrage des rex, späterhin selbständig ausgeübt. Art u. Wesen des Augurats wird nun von Cicero (har. resp. 18) treffend umschrieben: rerum bene gerendarum auctoritates .. augurio .. contineri. Ursprünglich hat also jedes Kollektivum oder Gemeinwesen, ob nun Staat, Stadt, gens, Familie, seine augura zu erwerben oder zu erhalten gestrebt; demnach scheidet man auguria publica u. privata (von diesen ist fast nichts bekannt). Überaus wichtig ist, daß bei Cic. leg. 2, 20 die augures als ‚interpretes Iovis optimi maximi' bezeichnet werden, sie also speziell dem Walten des Himmelsgottes unterstehen. Daraus muß man schließen, daß besonders ‚Himmelszeichen' das Material zu ihren Entscheidungen liefern. Vielleicht lassen sich, wenn man diesen Ausgangspunkt gehörig im Auge behält, die verschiedenen Funktionen, die uns von den Augurn überliefert werden, in einen ordentlichen Zusammenhang bringen. Die beste Übersicht bietet Cic. leg. 2, 20f; sie erwähnt in kurzen Worten die nachfolgenden Obliegenheiten der augures: 1. augurium, speziell inauguratio bzw. exauguratio, an Menschen u. Orten vorgenommen; 2. auspicium; 3. Bestimmung u. damit Herstellung dessen, was die Itali als ‚Beobachtungsfeld' bezeichneten, die Römer mit lat. ‚templum', die Umbrer offenbar mit ‚verfāle' (lat. verbāle; wahrscheinlich dasselbe wie ‚effatum'; darüber zuletzt Devoto 158). Weil nun 3 für 1 u. 2 die Voraussetzung bildet, werden hier die Gegebenheiten in der Reihenfolge 3, 1, 2 kurz durchgesprochen. – a. Templum. Man kann vielleicht in der nachfolgenden Arbeitshypothese sämtliche Daten vereinigen: Die augures waren diejenigen sakralen Diener der Gemeinschaft, die über den ‚Segenzauber' verfügten; dieser Segenzauber besagte, daß sie jeden Ort, wo die ‚Sache der Gemeinschaft', eben die ‚res publica' vertreten wird, d. h. Gotteshaus, Curia, sonstige loca publica mit Gemeindefunktion, auch die Stadt selbst u. den Stadtbezirk, vor Einmischung der bösen Mächte ‚schützten' (tech-

nisch: ‚liberare'), indem sie die eben genannten Objekte ‚aussprachen', d. h. ‚umschrieben' (technisch: ‚effare', s. u.) u. dadurch von der (feindlichen) Außenwelt magisch abtrennten. Diesem ‚abtrennen' oder ‚abschneiden' diente eben der ‚(Zauber-) Stab', der lituus der augures, ihr festes Emblem oder Symbol (vgl. den ‚Zauberstab' commoetaculum; Paul. 56 Linds.: commoetacula: virgae, quas flamines portant pergentes ad sacrificium, ut a se homines amoveant; zu com-mūto aus -mouito, -moeto, vgl. Fest. 234 Linds.: commutatur cum aliud pro alio substituitur, also vielleicht ‚umzaubern'). Dieser ‚Schutz-' oder ‚Segenzauber' beruhte nun wahrscheinlich auf der Einwirkung des Makrokosmos bzw. des Kosmischen oder Himmlischen auf das Irdische u. Menschliche u. dem dadurch bewirkten strengen Parallelismus. Demnach mußte jede Art von Himmelszeichen beobachtet werden, u. zwar so, daß zwischen dem irdischen Haus u. dem himmlischen die Verbindung wiederhergestellt wurde. Man hielt also von der irdischen Wohnung aus ‚Ausschau' nach dem, was in der himmlischen vor sich ging, um Hinweise daraus zu entnehmen, die als Anhaltspunkte für irdische Entscheidungen verwertet werden konnten. Keineswegs wertlos, wie Weinstock (PW) meint, ist hierfür die Angabe Varros l. l. 7, 6: templum tribus modis dicitur: ab natura, ab auspicando, a similitudine; ab natura in caelo, ab auspiciis in terra, a similitudine sub terra. Von diesen ‚templa' (auguralia) heißt es bei Cicero (leg. 2, 20), daß die augures sie ‚liberata et effata habento' (in letzter Zeit oft besprochen; s. F. Muller, Altital. Wörterbuch [1926] 476; Weinstock; Goidánich). Die ‚minora templa fiunt ab auguribus cum loca aliqua tabulis aut linteis saepiuntur, ne uno plus ostio pateant': Fest. 146 L.; vgl. Serv. Dan. Aen. 4, 200: ‚templum dicunt . . quod palis aut hastis . . et lineis aut loris . . saeptum est; amplius uno exitu in eo esse non oportet, cum ibi sit cubiturus auspicans.' Dieses ‚templum' gehört zur Wurzel tem-, ‚schneiden' (vgl. griech. *τέμ-νω*, identisch mit lat. temno, eig. ‚zerschneide, zermalme'; vgl. Plaut. poen. 527: contemptim conteras); es bedeutet also eigentlich ‚Abschnitt, Abgeschnittenes (Grundstück)', speziell ‚Dachbalken'. Das templum war also ursprünglich eine primitive ‚Wohnung', später ‚Götterwohnung', ‚Tempel', genau wie aedes, Herd, Feuerstelle, Wohnraum, zur ‚Götterwohnung' wurde. Aus dieser Wohnung sah man, d. h. an erster Stelle der dazu berufene augur, zum Himmel hinauf, u. genau dasjenige Stück vom Himmel, das der augur so zu Gesicht bekam, war das in der gegebenen Lage ausschlaggebende templum caeleste (dem irdischen entsprechend), das das himmlische Zeichen versprach. Die Öffnung, durch die hindurch man ‚schaute', war entweder die einzige Öffnung, die kleine Tür, die zugleich den Rauchfang darstellte, oder späterhin der runde oder ovale Rauchfang selbst (vgl. die Hütturnen) oder in der noch jüngeren Atrium-Wohnung das compluvium; daher kommt es, daß in vielen Beschreibungen das templum wenigstens teilweise ungedeckt erscheint. Richtig also Varro l. l. 7, 7: caelum (Acc.) quā attuimur, dictum templum. Ein gutes Vergleichsobjekt ist vielleicht Od. 1, 320, wo Athena wie ein Vogel durch die *ὀπαῖα* davonfliegt. Der augur hat also, wahrscheinlich, wenigstens ursprünglich, auf dem Rücken liegend (s. Serv.: cubiturus), den Himmelsabschnitt fixiert u. beobachtet, genau wie man das heute in der photographischen Technik mit dem ‚Bildsucher' macht, der auch eine feste Einstellung voraussetzt. Bei jeder für die Gemeinde oder privatim für die Familie (PW 2, 2314, 64) wichtigen Handlung betrat der A. sein ‚Haus' (lat. tabernaculum oder templum, umbr. trem-num ‚Wohnung' zur Wurzel treb-, ‚wohnen') u. holte sich durch Schauen in das himmlische Haus ein Gutachten der Götter ein. Das templum minus auf Erden u. dementsprechend das templum maius am Himmel war also der Form nach entweder rund oder viereckig, genau wie das mit dem Rundhaus oder viereckigem Haus der Fall war; aber immer war es in 2 × 2 Viertel aufgeteilt durch zwei sich kreuzende Linien, den cardo, der die pars dextra von der pars sinistra trennte, u. den decumanus, der dasselbe für die pars antica u. postica vollzog. Die hierauf bezügliche Stelle bei den Umbrern VIa 1/4 ist nicht eindeutig (zuletzt Devoto 140ff); soviel aber ist sicher, daß auch dort die 4 Segmente: nach ‚vorn, hinten, rechts u. links' geschieden wurden. Bei den Römern war links günstig, bei den Umbrern aber vielleicht ungünstig. Bezüglich der Orientation ist folgendes zu sagen. Die Römer orientierten entweder nach Osten (= vorn; Liv. 1, 18, 6) oder nach Süden, die Umbrer nur nach Ost. Rose (JRS 13 [1923] 82) hält nur die Südorientierung für ursprünglich italisch, aber das ist unsicher. — b. Augurium. Bei den Rö-

mern bestand angeblich in historischer Zeit ein Unterschied zwischen augurium u. auspicium; dieser Unterschied war aber bei den Umbrern offenbar nicht vorhanden (Devoto 141), er hat auch, wie die Formulierung des Servius (Aen. 1, 398) erkennen läßt, keine wesentliche Bedeutung gehabt. Wichtig ist nur, daß das auspicium als Vogelschau eine Unterabteilung des allgemeinen augurium bildete. – Die auguratio bzw. in- u. exauguratio kam zur Anwendung: 1. beim Amtsantritt des Königs (am ausführlichsten bei dem des Numa: Liv. 1, 18, 6), u. nachher seines Schattens, des rex sacrorum, u. im allgemeinen der Priester, der augures selbst, auch der pontifices; 2. beim ‚augurium salutis' für den ganzen Staat (nur 3mal belegt: 63 u. 29 vC., 47 nC.); 3. beim Flursegen der Feldmark (was Cic. leg. 2, 20 durch ‚vineta virgetaque . . auguranto' ausdrückt; s. dazu Muller, Augustus 22ff); 4. wahrscheinlich auch beim Mauersegen (vgl. Serv. Aen. 7, 153 u. 170: augusta ad moenia augurio consecrata von Königsstadt u. -palast). – c. Auspicium. Näheres darüber bei Wissowa: PW 2, 2330 u. 2580. Auch hier gab es neben dem gewöhnlichen auspicium publicum noch ein a. privatum, wenn auch hiervon fast nichts bekannt ist (Wissowa aO. 2582). Die Auguralwissenschaft unterschied 5 Arten (Paul. 317 L.), von denen eigentlich nur die zweite u. dritte der Vogelschau zuzurechnen sind: Himmelserscheinungen (Blitz), Vogelflug, Tierzeichen, tri-pudium, Unheilzeichen. Man unterschied die auspicia auch danach, ob sie als ‚erbeten', ‚impetrativa', oder ‚zufällig', ‚oblativa', zustande kamen.

III. Geschichte. Für Geschichte u. Organisation sei im allgemeinen verwiesen auf Wissowa, auch für die Art, wie die Augures mit den Magistraten zusammenarbeiteten oder, wenigstens später, ihnen entgegenarbeiteten. Anfänglich war die Vogelschau überaus wichtig (wie aus dem augustum augurium bei der eigentlichen Stadtgründung hervorgeht; s. Enn. ann. 502 V.²; Muller, Augustus 32 u. 55). In historischer Zeit tritt sie immer mehr zurück, so daß im ciceronischen Zeitalter fast nur die signa ex caelo u. ex tripudiis in Übung sind (Wissowa: PW 2, 2, 2333, 20 u. 30).

IV. Bedeutung. Als Zeuge der von den Römern mit zäher Liebe gepflegten halb magischen Religionsbräuche ist das augurium von hohem Interesse. Augustus, der in so mancher Hinsicht ein feines u. intuitives Verständnis für die Seele seines Volkes zeigt (s. Muller u. besonders Gagé), hat bei seinem Versuch, die nationale Religion von neuem zu beleben, sich weit mehr auf den Augurat als auf den Pontifikat gestützt (s. *Augustus AI).

B. Christliches. Unter den verschiedenen Arten der *Mantik ist die Beobachtung des Vogelflugs neben der Opferschau den Christen wohl am meisten verhaßt. Der Angriff richtet sich mehr gegen diese Form der Wahrsagekunst als solche u. ihre private Ausübung, als gegen das Augurenamt. Die observatio auguriorum wird als Blendwerk der Dämonen oder des Teufels dargestellt. Die ältere, vorwiegend ja griechische Apologetik schweigt sich freilich ganz aus; ihre Polemik gilt mehr der *haruspicina u. der *Traumdeutung. Aber vom 4. Jh. an häufen sich die Stimmen. Priscill. tr. 3, 70f: si enim gentiles animae idolorum formis et caeremoniis inpeditae avium praepetes transitus et dedita ventis itinera pinnarum velut ad praescientiam futuri proventus loquuntur et extarum venas animatione terreni spiritus palpitantes, dum fidem daemonibus dant, moritura post momentum animalium viscera futura praenuntiare confirmant eqs. Lact. inst. div. 2, 16, 1: (daemonum) inventa sunt astrologia et haruspicina et auguratio (danach epit. 23 [28], 5). Augustin ruft civ. D. 8, 16 Apuleius als Zeuge dafür an, daß die ‚divinationes augurum, vatum atque somniorum' Dämonenwerk sind; enarr. in Ps. 134, 20: hoc enim agit diabolus: semper opponendo figmenta sua, opponendo idola sua, opponendo se necessarium per arrepticios sortilegos, augures, haruspices, magos, sacra daemoniorum, concludit viam. Civ. D. 4, 30 wird Cicero, der selbst Augur war, als Zeuge für die Nichtigkeit des Augurentums angeführt: Cicero inridet auguria et reprehendit homines corvi et corniculae vocibus vitae consilia moderantes. Salvian. gub. Dei 6, 12: numquid non consulibus et pulli adhuc gentilium sacrilegiorum more pascuntur et volantis pinnae auguria quaeruntur . . ? PsFaust. Rei. serm. (CSEL 21, 282): si (quis) auguria observando per haruspices et divinos atque incantatores captum se diabolo tradidit, haec . . mala expiari . . vix possunt. Caesar. Arel. weist in seinen Sermones immer wieder darauf hin, daß die observatio auguriorum für den Christen eine schwere Versündigung ist (s. Register der Morinschen Ausgabe s. v. auguria); durch ihn erfahren wir auch, daß im Sprengel von Arles die auguria besonders am 1. Jan.

eine große Rolle spielten (s. 191, 3 [740, 6 M.]). Martin. Bracar. err. rust. 12 (17 Casp.): in auguriis quae attenditis frequentius vos inludunt (daemones); ebd. 16 (29/30 Casp.): auguria . . observare . . cultura diaboli. – Bemerkenswert ist, daß Ambros. ep. 50, 4f den ‚Propheten' *Bileam als Augur bezeichnet (vgl. Jos. 13, 22). Auch die Konzilien wenden sich gegen die auguria. Syn. v. Orléans vJ. 511 cn. 30: si quis clericus monachus saecularis divinationem vel auguria crediderit observanda vel sortes . . ab ecclesiae communione pellantur. Syn. v. Auxerre vJ. 585 cn. 4: non licet ad sortilegos vel auguria respicere nec ad caragios nec ad sortes. – Im J. 357 verordnet ein Erlaß des Constantius, Cod. Theodos. 9, 16, 4: augurum et vatum prava confessio conticescat; vgl. ebd. 9, 16, 6 vJ. 358: haruspex aut hariolus aut certe augur. Nach Wissowa 2321 bezieht sich dieser Erlaß auf die private Wahrsagekunst; diese Annahme ist indessen nicht zwingend, da auch später noch Auguren genannt werden; gerade zwischen 350 u. 360 wird ja sehr scharf gegen die heidn. Priesterschaften eingeschritten. Jedenfalls erlischt das Augurenamt, dessen Bestehen im 3. Jh. Arnobius (4, 35) bezeugt, am Ende des 4. Jh. Die letzten bekannten Auguren sind der berühmte Vorkämpfer für das Heidentum *Vettius Agoratus Praetextatus († 384; CIL 6, 1, 1778) u. L. Ragonius Venustus (CIL 6, 1, 503 vJ. 390).

A. v. Blumenthal, Templum: Klio 27 (1934) 1/13. – G. Devoto, Tabulae Iguvinae (1937). – H. Ericsson, Die röm. Auspizien in ihrem Zusammenhang mit der Magistratur: ARW 33 (1936) 294/303. – J. Gagé, Romulus Augustus: MélArch 47 (1930) 138/81; Les sacerdoces d'Auguste et ses réformes religieuses: ebd. 48 (1931) 75/108. – Geffcken, Ausgang 146. – P. G. Goidánich, Templum Iguvinum: Historia 8 (1934) 237/69; Del templum augurale nell' Italia antica: ebd. 579/93; Rezension zu v. Blumenthal (s. o.) u. zu Weinstock (s. u.): ebd. 675/83. – F. Muller, Augustus = Mededeelingen Kon. Akad. v. Wet. Amsterdam 63, 11 (1927). – St. Weinstock, Templum: RM 47 (1932) 95/121; Art. Templum: PW 5 A, 480/5 (kurze Zusammenfassung des Vorigen). – G. Wissowa, Art. Augures: PW 2, 2, 2313/44; Religion u. Kultus der Römer[2] (1912) 523/34.

A: *F. Muller*; B: *J. H. Waszink.*

Augustinus.

Augustinus, geboren Thagaste (Numidien) am 13. XI. 354; schließt sich 373 für 9 Jahre dem Manichäismus an; ist seit 375 im Lehramt tätig; Ankunft in Mailand 384; Bekehrung Sommer 386; Taufe Ostern 387; Tod der hl. Monica Herbst 387; Rückkehr nach Afrika Herbst 388; Priester 391; Bischof 395; bekämpft den Manichäismus seit 395, den Donatismus seit 400, den Pelagianismus seit 412; gestorben Hippo 28. VIII. 430.

A. Verhältnis zur antiken Bildung. Die A. vermittelte *Bildung ist die seiner Zeit; damals war der Umfang des Wissens sehr zurückgegangen, die Bildung vor allem rhetorisch gerichtet u. sehr begrenzt. A. hat erst 374 von sich aus das Studium der 7 freien Künste begonnen, als er sich der Philosophie widmen wollte (conf. 4, 30: omnes libros artium quas liberales vocant, tunc . . per meipsum legi et intellexi, quoscumque legere potui). Daher blieb sein Wissen zeitlebens das eines Autodidakten; es war mehr vielseitig als gründlich. Mit Eifer widmete er sich, durch sein Interesse am Manichäismus getrieben (conf. 5, 13), naturwissenschaftlichen Studien (conf. 3, 11), besonders der Astronomie; doch blieben seine Studien auch hier unvollkommen (Marrou 248/51). Dessen ungeachtet traute er sich zu, die genannten Disziplinen genügend zu beherrschen, um 387 in Cassiciacum ein enzyklopädisches Werk mit dem Varro entlehnten Titel ‚Disciplinarum libri' zu beginnen; er schrieb damals nur den Abschnitt ‚De grammatica', der heute verloren ist, später den vom Rhythmus handelnden Teil von ‚De musica'. Die ‚curarum ecclesiasticarum sarcina' hinderte ihn, wie er ep. 101 sagt, das Werk fortzusetzen. Man stößt hier auf eine der Ursachen für seine unvollständige Ausbildung: sie hörte zu früh auf, nachdem sie schon zu spät begonnen hatte. Eines der aufschlußreichsten Zeichen für die Oberflächlichkeit der damaligen Bildung ist die geringe Kenntnis des Griechischen, die trotz der ausdauernden Bemühungen A.s, sie zu vertiefen, bei ihm so stark in Erscheinung tritt (Angus; Gwynn; Altaner). Aber mehr noch als die technische Seite sind damals Qualität u. Geist der Bildung im Abstieg begriffen. Sie ist mehr Schul- (ep. 135, 1) u. Buchwissen als lebendiges Wissen (Sen. ep. 106, 12), zT. weil die Funktion des Rhetors ihre soziale u. politische Bedeutung von ehemals verloren hat (Marrou 87/9). Auch das Bildungsideal selbst ist abgesunken, es ist utilitaristisch geworden (Quint. 1, 10, 35/6). Bei A. tragen mehrere Momente dazu bei, diese Unzulänglichkeiten auszugleichen: eine erlesene intellektuelle Veranlagung, verbunden mit einem unge-

wöhnlichen Erkenntnisdrang u. einer ausgesprochenen Begabung für Spekulation, dazu eine 13jährige Unterrichtspraxis u. ein starker Ehrgeiz (conf. 9, 7). Anderseits aber empfand A. immer eine gewisse Geringschätzung für die reine Gelehrsamkeit (ep. 11, 2); auf Grund wachsender Einsicht in die Verbrauchtheit u. den inneren Verfall der damaligen Bildung begann er sie als eine zum Tode verurteilteSache zu verachten (Marrou 353). Gleichzeitig bemühte er sich unter dem 3fachen Antrieb des Glaubens, des christlichen Lebens u. des Hirtenamtes (Comeau 368/9), eine spezifisch christliche Bildung an ihre Stelle zu setzen. Dieses Bestreben arbeitete bei ihm immer mehr dem Ausbau der klassischen Bildung entgegen, um ihn schließlich unmöglich zu machen. Anderseits schärfte A. mit Nachdruck ein, daß ein ganz solides Schulwissen notwendige Bedingung für eine ernste christliche Bildung ist. Hier liegt der Sinn u. die Bedeutung der Schrift De doctrina christiana (vJ. 397 u. 426). Diese Schulbildung ist aber in seinen Augen nicht Endzweck, sondern nur unentbehrliches Mittel (conf. 1, 24; vor allem doctr. chr. lib. 1). Übrigens hat für ihn die christliche Bildung selbst keinen anderen Daseinszweck als zur Heiligkeit zu führen (enarr. in Ps. 118, 29, 1). – Was er aber auch gewollt u. gesagt hat, die Literatur hat immer eine mächtige Anziehungskraft für ihn gehabt, auch noch nach den Tagen von Cassiciacum, wo man mehrere Stunden mit Vergil verbrachte (ord. 1, 26; acad. 1, 15). Man hat zahlreiche Zitate, besonders aus Vergil u. Terenz, aber auch aus Persius, Juvenal usw. in seinen verschiedensten Werken bis zu den allerletzten nachgewiesen (Becker 63/120). Vergil hat er besonders oft zitiert (zB magistr. 3/6 = Aen. 2, 659; ep. 7, 4; 166, 3; civ. D. 18, 19; 19, 12; 21, 4; enarr. in Ps. 118, 29 = Aen. 9, 19/20; vgl. Bassi; Coffin; Schelkle). Indessen muß man sich bei vielen Dichtern fragen, ob A. sie aus erster Hand oder nach Anthologien zitiert. Unter dem Druck wachsender Gewissensbedenken (retr. 1, 3, 2) wird seine Liebe zu den weltlichen Autoren zunächst eine streng gezügelte, schließlich geht sie über in eine gewisse Abneigung (conf. 1, 20; 3, 7; 5, 8; civ. D. 2, 27); A. findet, daß die weltlichen Autoren voll Hochmut u. Eitelkeit sind (cat. rud. 13) u. daß diese Literatur vom Heidentum durchtränkt ist (conf. 1, 25/6). Gleiches Mißtrauen richtet sich selbst gegen das künstlerische Schaffen (doctr. chr. 4, 30/1). Die Retractationes liefern auf jeder Seite Belege für diese wachsende Strenge. Für A. ist nach u. nach die Bildung als Element der geistigen Ausrüstung des Christen nur noch für die Hl. Schrift da; sie hat die Aufgabe, diese tiefer und tiefer verstehen zu helfen. Die Hl. Schrift ist so an die Stelle der anderen Gegenstände des Wissens getreten; aber man kommt nur dann zu ihrem wirklichen Verständnis u. erobert nur dann ihre unbegrenzten Inhalte, wenn man sich eine vollkommene Schulbildung zugelegt hat. – Eine gleichlaufende Entwicklung vollzog sich im Geiste Augustins inbezug auf die Philosophie; sie hört auf, selbständig u. unabhängig zu sein; ihr Wert liegt nun einzig u. allein darin, daß sie die Erklärung u. Entfaltung der Gegebenheiten der Offenbarung ermöglicht. So ist wenigstens die Theorie; denn in der Wirklichkeit bewahrte A. für die Philosophie mehr als für alles andere eine von Nützlichkeitserwägungen absehende Vorliebe. Die Gedankenflüge des Buches De trinitate sind dafür der beste Beleg.

B. Verhältnis zur antiken Philosophie. Man kann sagen, daß das Denken des A. bis zur Entdeckung des Hortensius 373 nur ein intellektuelles Sehnen u. Suchen, aber noch nicht auf bestimmte Gegenstände gerichtet war. Damit ist gesagt, daß das Studium der Schrift Ciceros in seinem Geiste eine tiefgreifende u. für immer gültige Umwälzung bewirkte (beata vita 1, 4: tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eum me transferre meditarer). Fast sofort erwacht in ihm der Plan, sich ausschließlich dem Suchen nach der Weisheit zu widmen (solil. 1, 17; acad. 1, 7); in jener Lektüre sah A. stets den Ausgangspunkt seines religiösen Denkens (conf. 3, 7: ille vero liber mutavit affectum meum, et ad te ipsum, domine, mutavit preces meas et vota, ac desideria mea fecit alia). Aber es ist bemerkenswert, daß das, was A. am Hortensius fesselte, nicht eine bestimmte Lehre war, sondern der allgemeine Eklektizismus, der darin vorgetragen wurde (conf. 3, 8: hoc tamen solo delectabar illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam, ut . . amplexarer fortiter). Cicero repräsentiert die damalige Philosophie, die neue, eklektisch gerichtete Akademie, der die Stoa, der Skeptizismus, Pythagoras, Aristoteles ihr Gepräge gegeben haben. Diese Vielheit der Einflüsse findet sich bei A. wieder: seine Logik ist aristotelisch (s. conf. 4, 16), seine Dialektik

ist stoisch (c. Crescon. 1, 13. 14. 19; ep. 118, 3); die Schrift De ordine ist mehr von Cicero als von Platon abhängig (s. Dyroff 15/62); die augustinische Moral ist im allgemeinen stoisch (zB. ord. 2, 8; Roland-Gosselin 174/8). Der Pythagoreismus hat, wenigstens zum Teil, die augustinische Zahlenmystik bestimmt. Der Skeptizismus, den A. nur durch Ciceros Vermittlung kannte, hat ihn nur gelegentlich beeinflußt. Indessen bedeutet die Schrift Contra academicos trotz ihres künstlichen, formalen Charakters (s. Marrou 310/4) eine Befreiung, das Ende einer Krise (retr. 1, 1: ut argumenta eorum ab animo meo amoverem). Auf den eklektischen Charakter der philosophischen Bildung des A. muß nachdrücklich hingewiesen werden. Sein Meister Cicero war kein echter Philosoph, u. A. selbst fehlte immer die methodische Schulung. Guitton (188) meint, daß A., was das Technische u. die gedankliche Präzision angehe, immer ein Stümper geblieben sei. – Dem Manichäismus schloß sich A. an, als die Entdeckung des Hortensius seine philosophische Passion geweckt hatte (conf. 3, 10). Die Lehre des Mani, wenngleich christlich, hatte eine philosophische u. rationalistische Färbung (util. cred. 1, 2). A. war damals Materialist (conf. 5, 25) u. von dem Problem des Bösen geplagt (conf. 5, 18); der Mystiker in ihm hoffte auf die Offenbarung von Geheimnissen (beata vita 1, 4). Nachdem A. 9 Jahre lang der Sekte angehört hatte (mor. 2, 68), trieb ihn eben der intellektuelle Drang, der ihn zum Eintritt veranlaßt hatte, wieder hinaus; er entdeckte, daß Faustus ein unwissender u. ungebildeter Mensch war (conf. 5, 10/1); außerdem hatte A. schon früh den Eindruck gewonnen, daß die manichäische Lehre in Wirklichkeit wenig von den philosophischen Werten umschloß, die sie vorgeblich in sich trug (conf. 5, 10; 7, 3). – Viel tiefer u. nachhaltiger war der Einfluß, den der Neuplatonismus auf A. ausübte. Die erste Berührung wurde durch die Lektüre der Übersetzungen des Marius Victorinus herbeigeführt (conf. 8, 3: commemoravi legisse me quosdam libros Platonicorum, quos Victorinus quondam rhetor urbis Romae . . in latinam linguam transtulisset). Diese Lektüre hatte eine aufwühlende Wirkung (acad. 2, 5: incredibile incendium concitarunt; beata vita 4: sic exarsi ut omnes illas vellem anchoras rumpere). Zum 1. Mal begegnete A. einer Lehre, die vom Materialismus frei war (civ. D. 8, 6; vgl. 7, 17/28: incorpoream veritatem, 26) u. vor allem seine mystischen Neigungen voll befriedigte (vgl. schon solil. 1, 7: ecce oravi, domine. Quid ergo scire vis? Haec ipsa omnia quae oravi). In seiner Begeisterung glaubte er schon, aus der neuplatonischen Religion den christlichen Klang herauszuhören (acad. 3, 20; ver. rel. 4, 7; ord. 2, 16; conf. 7, 14; ep. 118, 16/7). Später erwachte er aus diesen Illusionen (retr. 1, 3); er fand sogar sehr scharfe Worte gegen die Neuplatoniker (conf. 7, 26). Doch blieb in Wirklichkeit das Gepräge seines religiösen Denkens zu einem guten Teil platonisch. Gewisse wichtige u. immer stärker werdende Vorbehalte rührten daher, daß 1. die Autorität der christlichen Offenbarung bald die der Philosophie verdrängte (vgl. retr. 1, 3. 7. 14), daß 2. die im christlichen Glauben enthaltene Philosophie mehrfach dem Platonismus ausdrücklich widerspricht, daß 3. die Heilsreligion bei A. nach u. nach die Weisheitsreligion ablöste (s. conf. 7, 27), daß 4. der Genius des A. sich niemals einem System völlig unterwerfen konnte. Man hat sich gefragt, wer die so leidenschaftlich gelesenen Platoniker waren. A. zitiert in seinen Werken Asclepius (civ. D. 10, 23/6), die sibyllinischen Orakel (civ. D. 18, 23, 1 usw.), häufiger noch Apuleius (civ. D. 8, 12. 14; 18, 18; ep. 137, 4 usw.) u. Porphyrius (Combès, Aug. et culture 17; bes. civ. D. 19, 23, 1). Seine Hauptquelle war aber Plotin. Man hat freilich behauptet, diese sei Porphyrius gewesen (Theiler). P. Henry hat jedoch gezeigt, daß es sich bei den Platonici (acad. 2, 5; 3, 41; beata vita 1, 4; solil. 1, 9; conf. 7, 13/5. 26; 8, 3; ep. 118, 33; civ. D. 8, 12) in Wirklichkeit vor allem um Plotin handelt: im Text von De beata vita (1, 4) beweist das Zeugnis der Hss., daß ‚Plotini' zu lesen ist (Henry, Plotin et l'Occident 86/9; J. Barion, Plot. 40/1). Nach Capone-Braga (S. Agost. ha letto Platone?) hätte A. den Timaios u. Phaidon unmittelbar gekannt. Das war die geistige Atmosphäre, in der die Bekehrung des A. sich vollzog. Nach einer allzu absoluten These, die von Alfaric u. anderen vertreten wird, soll sich A. iJ. 386 ‚mehr zum Platonismus als zum Evangelium' bekehrt haben (Alfaric 179); der Bericht in den Confessiones (Buch 8) soll irreführend sein, da er die Vorgänge dramatisiere, indem er in einen Augenblick zusammendränge, was sich erst später u. nach u. nach vollzogen habe. Von diesem Radikalismus ist man wieder abgekommen (vgl. Boyer, Christ.; Pincherle 15/38; Barion 46). Henry hat den

christlichen Charakter von De beata vita aufgezeigt (Plotin et l'Occident 89/94) u. Marrou hat ihn noch stärker in De Ordine 2, 19 u. in den Soliloquia 1, 2/6 nachgewiesen (Marrou 175/9); er hat besonders die Komplexität des augustinischen Bekehrungsaktes herausgestellt u. seine einzelnen Elemente bloßgelegt (Marrou 164/5; hier wird anerkannt, daß die Krise von 386 ‚eine Bekehrung zur Philosophie herbeigeführt habe'). Über die Bedeutung u. über die Grenzen des plotinischen Einflusses auf das Denken des A. kann man nur dadurch volle Klarheit gewinnen, daß man nacheinander die wichtigsten Lehrpunkte vornimmt, in denen er sich geltend gemacht hat. Die neuere Forschung hat auf diesem Gebiet unser Wissen wesentlich gefördert. Schon die Gottesvorstellung des A. ist von Plotin abhängig, besonders durch den Exemplarismus (Perler 19/21; namentl. conf. 12, 3 = Plotin 2, 4, 10; conf. 12, 6 = Plotin 2, 4, 6 usw.). Der Gottesbeweis des A. ist im Kern plotinisch (civ. D. 10, 2), besonders der lib. arb. 2, 39 vorgetragene (Hessen 123/99 u. vor allem Kaelin haben ihn ungünstig beurteilt; milder Barion 59/65 u. Guitton 148/55). Der augustinische Weg zu Gott ist durch seine Anthropologie bedingt; diese ist bei A. auf dem platonischen Dualismus aufgebaut (Hessen; unlängst Dinkler 22/35). Von da aus ist A. zur Theorie der Illuminatio gekommen, die nur im Lichte entsprechender plotinischer Thesen verständlich wird (Jansen; im allgem. civ. D. 12, 2; 8, 10; im besond. conf. 7, 16 = Plotin 4, 8, 1; trin. 12, 24 u. solil. 1, 15 = Plotin 5, 8, 10). Offensichtlich haben die Worte ‚in quadam luce sui generis incorporea' bei A. (trin. 12, 24) nicht ganz denselben Sinn wie bei Plotin; A. mußte den für einen Christen unerträglichen Pantheismus der platonischen Philosophie mildern. Im Zusammenhang mit dieser Ideenwelt ist auch die augustinische Kontemplation zu beurteilen, deren vollständigste Darstellung in dem berühmten Erlebnis von Ostia (conf. 9, 27) vorliegt. Perler (40/3) hat durch den Vergleich von serm. 241, 1/3 mit Plotin 5, 9, 2/3 (wozu noch Plotin 4, 3, 18; 5, 3, 10; 6, 9, 8 heranzuziehen ist) klar gezeigt, daß der Aufstieg der Seele die Frucht einer durch Anstrengung erreichten intellektuellen Reinigung ist. Ebenso urteilt, außer Hendrickx, Henry (La vision d'Ostie), während Marrou (183) u. besonders Barion (158/62) sich zurückhaltender äußern. Hinsichtlich der Frage der Vorsehung könnte es scheinen, als ob A., da er Gott als Schöpfer annimmt, von dem Pantheisten Plotin nicht abhängig wäre. In Wirklichkeit verhält es sich anders. Man entdeckt erstaunliche Parallelen (ord. 2, 12 = Plotin 3, 2, 17; über Plotin s. civ. D. 10, 14); A. hat speziell das Prinzip für die Lösung des Problems des Bösen von Plotin entlehnt (conf. 7, 16/9 = Plotin 3, 6, 6; 1, 8, 3; 3, 2, 3; Jolivet, Plotin et s. Aug. 87/198). Jedoch haben die Verschiedenheiten in den Grundanschauungen tiefgreifende Unterschiede zwischen den beiderseitigen Lehrauffassungen herbeigeführt, so besonders bezüglich des Sinnes der Zeit u. ihres Verhältnisses zur Ewigkeit (vgl. die eindringliche Untersuchung von Guitton). Was die von A. so genau untersuchte Lehre vom Gedächtnis betrifft, so hat ihn sein ‚Antiplotinismus' (Guitton 92/6) nicht seinem Meister überlegen gemacht, im Gegenteil (Guitton 59/82. 199/216). Weiterhin erklärt sich durch den Einfluß Plotins (3, 1, 8/9; 6, 8, 3/10) die Entwicklung der augustinischen Freiheitsidee (von Capone-Braga ins Licht gerückt), die so wichtig ist für den Rechtfertigungsbegriff in der Gnadenlehre. Endlich sieht man sich allenthalben, nicht bloß bei den Versuchen einer spekulativen Begründung der Trinität, an die plotinische Hypostasenlehre erinnert (civ. D. 10, 23/4 = Plotin 5, 1; trin. 15, 20 = Plotin 1, 2, 3 usw.; für den Wortschatz: ep. 170, 4: das Feuer; 83 qq. quaest. 46, 2: forma). Die Belege findet man bei Scheel. Benz (364/81) u. Schmaus haben diese Abhängigkeit im einzelnen untersucht; ersterer verlegt sie in die metaphysische, letzterer in die rein psychologische Ebene (vgl. auch Barion 89. 109).

C. Verhältnis zu Staat u. Umwelt. Wir kennen die Stellungnahme des A. zum Staat u. zur antiken Welt besonders aus De civ. D. Das zwischen 413 u. 426 geschriebene Werk ist eine Frucht seiner Reife. Es ist in 22 Bücher eingeteilt, deren Disposition A. selbst formuliert: ‚Quinque primi eos refellunt qui res humanas ita prosperari volunt, ut ad hoc multorum deorum cultum . . necessarium esse arbitrantur et, quia prohibentur, mala ista exoriri atque abundare contendunt. Sequentes autem quinque adversus eos loquuntur qui . . deorum . . cultum . . propter vitam post mortem futuram esse utilem disputant . . Duodecim . . librorum sequentium primi quattuor continent exortum duarum civitatum, quarum est una Dei, altera huius mundi; secundi quattuor excursum earum sive pro-

cursum; tertii vero, qui et postremi, debitos fines' (retr. 2, 69). Den Anlaß zur Abfassung gab die Einnahme Roms durch Alarich i J. 410. Damals war die Meinung verbreitet, die Ursache des Unglücks liege in der Vernachlässigung des Kultes der Götter Roms durch den christlichen Staat. Darauf will A. antworten. Aber er tut es, indem er das Thema erweitert u. eine Philosophie der zwei Weltanschauungen seiner Zeit entwickelt: der christlichen u. der heidnischen, der Civitas Dei u. der Civitas terrena. Da A. historisch vorgeht, kommt er dazu, über die antike Welt u. ihre Geschichte eine Fülle von Nachrichten zu verzeichnen. Er hat zahlreiche Autoren benutzt (eine Liste bei Krüger 418; genauer bei Angus), aber viele sind aus 2. Hand zitiert. Die direkten Quellen sind Livius, Florus, Eutropius (Angus 49/50), die Chronik des Euseb in der Übersetzung des Hieronymus, vielleicht Josephus (vgl. civ. D. 18, 45), besonders aber Varro, dessen Antiquitates die Hauptquelle des A. bilden (vgl. zuletzt Angus). Man hat nachgewiesen, daß hinsichtlich der heidnischen Gottheiten Varro die einzige Quelle des A. ist (Lindemann). – Nachrichten über die antike Welt finden sich bei A. nicht nur in De civ. D. allein. Zahlreiche Werke unterrichten über die Götter (Madden), über das Weiterleben heidnischer Vorstellungen u. Übungen bei den Christen (Zellinger), über die Divinatio (Ter Haar) u. über Astrologie (de Vreese). Endlich wissen wir durch A., gegen welche Punkte sich zu seiner Zeit die heidnischen Einwände gegen das Christentum richteten. Das ist insbesondere Gegenstand der Briefe 16. 102. 135. 136. 234; auch zahlreiche Predigten befassen sich mit diesen Dingen (Labriolle 440/57). – Bemerkenswert ist aber an De civ. D. vor allem die allgemeine Einstellung gegenüber dem römischen Staat. Man kann aus dem Werk eine ganze Anzahl von Sätzen ausheben, die sich offensichtlich gegenseitig widersprechen. Die einen enthalten sehr abfallige Urteile: es werden sittliche Mißstände aufgezeigt u. auf die bösen Beispiele der Götter zurückgeführt (civ. D. 1, 31: minime autem praevaleret ambitio, nisi in populo avaritia luxuriaque corrupto; 1, 32: spectacula turpitudinum et licentia vanitatum, non hominum vitiis, sed deorum vestrorum iussis Romae instituti sunt; 1, 33: nec contriti ab hoste luxuriam repressistis . . et pessimi permansistis; vgl. weiter Buch 2 u. überhaupt das ganze Werk); insbesondere aber sind auch die alten römischen Tugenden für A. schlecht, sie sind Laster u. Sünden, weil sie auf dem Unglauben beruhen u. aus Hochmut, Ehrgeiz u. Eitelkeit entsprungen sind, die jene ihres Wertes berauben (5, 12: veteres igitur primique Romani «laudis avidi . . gloriam ingentem . . volebant» [Sall. Catil. 7], hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac emori non dubitaverunt; 5, 13: sanius videt qui et amorem laudis vitium esse cognoscit . . Non quidem sancti sed minus turpes sunt; pro isto uno vitio . . alia vitia comprimentes; 19, 24/5: quod de isto populo [= Romano] . . dixi, hoc . . de alia quacumque aliarum gentium intelligar dixisse . . Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus oboedienti sibi . ., caret iustitiae veritate . . proinde virtutes quas habere sibi videntur . . etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes, etc.). Auf der anderen Seite findet A. jedoch sehr lobende Worte für die Römer (zB. 5, 15: sic et isti privatas res suas pro re communi, hoc est re publica, et pro eius aerario contempserunt, avaritiae restiterunt, consuluerunt patriae consilio libero, neque delicto secundum suas leges, neque libidine obnoxii; 2, 29: o indoles Romana laudabilis, o progenies Regulorum, Scaevolarum, Scipionum, Fabriciorum . .). Diese so verschiedenen Urteile haben bisweilen an eine Inkonsequenz oder Unsicherheit bei A. glauben lassen; er mildere, hat man gesagt, seine Prinzipien, sobald er die Menschen beurteile. Das stimmt jedoch nicht. A. ist radikal u. folgerichtig. Für ihn gehört jedes heidnische Staatswesen allein durch die Tatsache, daß es nicht gottgläubig ist, zur civitas terrena, die in wesensmäßigem Widerspruch steht zur civitas Dei. Das gilt für den römischen Staat wie für den Stadtstaat von Athen, für Ägypten wie für Babylon (civ. D. 19, 24). Jede natürliche Tugend muß gereinigt u. vervollkommnet werden durch die wahre pietas, id est veri Dei verus cultus (2, 29; 5, 19), u. keine Tugend kann einem Heiden ohne Einschränkung zugestanden werden (5, 12: secundum hominum existimationem; 5, 19: secundum quandam formam terrenae civitatis bonos; ep. 138, 17: quandam sui generis probitatem). Es ist nicht so, als ob Gott den tugendhaften Handlungen der Heiden jede Belohnung versagte: Ruhm, Erfolg u. weltliche Vorteile sind ihr Lohn; receperunt mercedem suam (5, 15; ep. 138,17). Das gute sittliche Verhalten der Heiden dient übrigens auch den Plänen Gottes, besonders

dem Wohl der civitas Dei (5, 13/9). Aber in sich ist der römische Staat etwas Schlechtes. Er hat seinen Ursprung in der durch Kain erbauten Stadt, er ist durch denselben Brudermord befleckt (5, 5); er ist ein zweites Babylon (18, 22: condita est civitas Roma velut altera Babylon; vgl. en. i. Ps. 26; serm. 2, 18) usw. So zeigt De civitate Dei in seiner unerbittlichen Haltung gegenüber dem Heidentum eine restlose gedankliche Konsequenz. Einige Jahre später hat A. die gleichen Thesen mit noch größerer Heftigkeit, aber ohne wesentliche Änderungen, gegenüber den Pelagianern vertreten (c. Julian. 4, 25/6). – Zugleich mit dem Staat hat A. auch seine Einrichtungen u. deren Geist kritisch behandelt (Combès, Doctr.). Er bewundert den Patriotismus u. stellt ihn sehr hoch (ep. 91, 4; civ. D. 18, 41), noch über die Liebe des Mannes zu seinem Vater (serm. 62, 8). Der Militärdienst wird von ihm mehr als von den anderen Kirchenvätern gelobt (c. Faust. 22, 77; ep. 189, 4); er verteidigt ihn gegen Einwände (serm. 302, 15; ep. 185, 1). Auf dem Gebiete der Strafrechtspflege ist A. prinzipieller Gegner der Todesstrafe (serm. 13, 8; ep. 91, 9; 133, 4) u. der Folter (ep. 104, 1; civ. D. 19, 6). Aber während er die letztere in keiner Form für zulässig erklärt, findet er sich mit der Tatsache der Todesstrafe ab (ord. 2, 12; ep.133,4). Bezüglich der Beziehungen zwischen Kirche u. Staat vertritt er sehr feste Grundsätze, will aber für sie eine sehr entgegenkommende Anwendung (ep. 150, 35; civ. D. 19, 17). Man hat darauf hingewiesen, einen wieviel schärferen Ton der hl. Ambrosius in diesen Dingen anschlägt (Combès, Doctr. 306). Die Sklavenfrage hat A. mit größter Zurückhaltung behandelt. Er sagt offen, daß natürlich der Mensch keine Macht über den Menschen hat, sondern nur über die vernunftlosen Wesen (qu. in hept. 1, 153; civ. D. 19, 14. 15). Der Ursprung der Sklaverei liegt in der Sünde (civ. D. 19, 15; Gen. ad litt. 11, 37, 50). Aber A. betont nachdrücklich, daß man die bestehende Gesetzgebung nicht mit Gewalt ändern solle (en. i. Ps. 24, 7; qu. in hept. 2, 72). Der Ausweg liegt in der Haltung des Herrn, der, ohne seiner Würde etwas zu vergeben, seinen Sklaven lieben solle sicut homo amandus est (vera rel. 87; serm. 211, 5), während der Sklave treu u. eben wie ein Mensch gehorchen müsse (civ. D. 19, 15: suam servitutem ipsi quodam modo liberam faciant). Noch in vielen anderen Punkten im Bereich von Politik u. Soziologie hat A. sehr präzise Meinungen; doch sind sie weniger durch seine Persönlichkeit, als durch seinen christlichen Glauben bestimmt.

P. Alfaric, L'évolution intellectuelle de s. Aug. (Par. 1918). – S. Angus, The Sources of the First Ten Books of St.Aug. de civitate Dei (Princet. 1906). – R. Arnou, Art. Platonisme des Pères: DThC 12, 2258/392.–H.X.Arquillière, L'augustinisme politique (Par. 1934). – G. Bardy, Saint Aug., l'homme et l'oeuvre (Paris 1940).–J. Barion, Plotin u. Augustinus (1935). – D. Bassi, Sant'Agostino e Virgilio: Annali dell'Istruzione media 6 (1930) 420/31. – P. Batiffol, Le catholicisme de s.Aug. (Par. 1930) 321/48. – H. Becker, Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung (1908). – E. Benz, M. Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik (1932). – Ch. Boyer, Christianisme et néoplatonisme dans la formation de s. Aug. (Par. 1920); Sur les rapprochements entre s. Augustin et l'idéalisme: Sophia 1938, 474/83. – A. Brucculeri, Il pensiero sociale di s. Agostino: CivCatt (1931) 1, 119/33; 2, 130/41. – G. Capone-Braga, La concezione agostiniana della libertà (Pad. 1931); S. Agostino ha letto Platone?: RivFilos 25 (1934) 156/64. – F. Cayre, La contemplation augustinienne (Par. 1927). – H. C. Coffin, The Influence of Vergil on St. Jerôme and on St. Aug.: ClassW 17 (1924) 170/5. – G. Combès, S. Aug. et la culture classique (Par. 1927); La doctrine politique de s. Aug. (Par. 1927). – M. Comeau, S. Aug. exégète du quatrième évangile (Par. 1930). – E. Dinkler, Die Anthropologie Aug.s (1934). – A. Dyroff, Über Form u. Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De ordine: Aurelius Augustinus, Festschr. d. Görresgesellsch. (1930) 15/62; Zum Prolog des Joh.-Ev.: Pisciculi F. J. Dölger dargeboten (1939) 86/93. – J. Finaert, L'évolution littéraire de St. Augustin (Paris 1939); St. Augustin rhéteur (Paris 1939). – J. Gercken, Inhalt und Aufgabe der Philosophie in den Jugendschriften Augustins. Diss. Münster (1939).–P. Gerosa, S. Agostino e l'imperialismo romano: Miscellanea Agostiniana 2 (Roma 1931) 977/1040. – J. Guitton, Le temps et l'éternité chez Plotin et s. Aug. (Par. 1933). – A. Gwynn, Roman Education from Cicero to Quintilian (Oxf. 1926).–E. Hendrickx, Aug.s Verhältnis zur Mystik (1936). – P. Henry, Plotin et l'Occident (Louv. 1934); La vision d'Ostie (Par. 1938).– J. Hessen, Aug.s Metaphysik der Erkenntnis (1931). – K. Holl, Aug.s innere Entwicklung: AbhB 1922, 4. – B. Jansen, Zur Lehre des hl. Aug. von dem Erkennen der Rationes aeternae: Aurelius Augustinus, Festschrift d. Görresgesellschaft (1931) 111/36. – R. Jolivet, La doctrine augustinienne de l'illumination: RevPhilos 30 (1930) 382/502; Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. Plotin et s. Aug. ou le problème du mal (Par. 1931) 87/198. – B. Kaelin, S. Aug. u. die Erkenntnis der Existenz Gottes: DivThom 14 (1936) 331/52. – P. Keseling, Gottes Weltregiment. Des Aur. Aug. 2 Bücher von der Ordnung (1941). – G.

Krüger, Aur. Augustinus: Schanz 4, 2 (1920) 398/470. – E. Lewalter, Eschatologie u. Weltgeschichte in der Gedankenwelt Aug.s: ZKG (1934) 1/51. – H. Lindemann, Die Sondergötter in der Apologetik der Civitas Dei Augustins. Diss. München (1930). – F. Loofs, Art. Augustin: Herzog-H.[3] 2, 257/85. – M. D. Madden, The Pagan Divinities and their Worship as depicted in the Works of s. Aug. exclusive of the City of God (Wash. 1930). – V. Manucci, La conversione di s. Agostino e la critica recente: Miscellanea Agostiniana 2 (1931) 23/47. – H. I. Marrou, S. Aug. et la fin de la culture antique (Par. 1938), mit reichen Literaturangaben 587/606. – J. Mausbach, Die Ethik des hl. Aug. 1 (1909) 264/350. – J. Murray, Origen, A. and Plotinus: The Month 170 (1937) 107/17. – E. Nebreda, Bibliographia Augustiniana (Rom 1928). – V. Nolte, Augustins Freundschaftsideal (1939). – O. Perler, Der Nus bei Plotin u. das Verbum bei Aug. als vorbildliche Ursache der Welt (1931). – A. Pincherle, Il decennio di preparazione di s. Agostino I: RicRel 6 (1930) 15/38. – E. Portalié, Art. Augustin: DThC 1, 2258/472. – R. Reitzenstein, Aug. als antiker u. als mittelalterlicher Mensch: VortrBiblWarb 1 (1934) 24/65. – B. Roland-Gosselin, La morale de s. Aug. (Par. 1925). – O. Scheel, Die Anschauung Aug.s über Christi Person u. Werk (1901). – K. H. Schelkle, Virgil in der Deutung Augustins (1939). – O. Schilling, Die Staats- u. Soziallehre des hl. Aug. (1910). – M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Aug. (1927). – V. Stegemann, Augustins Gottesstaat (1928). – T. G. ter Haar, De divinatione daemonum: Miscellanea Augustiniana (Amsterd. 1930) 323/40. – W. Theiler, Porphyrios u. Aug. (1933). – E. Troeltsch, Augustin, die christliche Antike u. das Mittelalter in Anschluß an die Schrift De civitate Dei (1915). – J. Vasold, Augustinus quid hauserit ex Vergilio (1907/8). – L. C. P. de Vreese, A. en de astrologie (Maastr. 1933). – J. Wang Tchang Tche, S. Aug. et les vertus des paiens (Par. 1938). – J. Wytzes, Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluß in Augustins De Genesi ad Litteram: ZNW 39 (1940) 137/50. – J. Zellinger, Aug. u. die Volksfrömmigkeit 1933). *B. Capelle**.

Augustus.

Augustus wurde geboren 23. IX. 63 vC., er starb 19. VIII. 14 nC. Sein Leben schildern Gardthausen, Meyer, Rice Holmes, Berve; die Tatsachen vezeichnet: PW 10, 275/381.

A. Taten und Persönlichkeit. I. Tätigkeit. 1. Eigene Funktionen, Priesterämter (s. bes. Gagé, Sacerdoces). Die Ämter werden R. G. 7 aufgezählt: pontifex maximus, augur, quindecimvir sacris faciundis, septemvir epulonum, frater arvalis, sodalis Titius, fetialis fui. Zeitlich geordnet: 48 vC. pontifex (Symbol: simpulum), zwischen 42 u. 40 augur (Symbol: lituus), zwischen 37 u. 34 XVvir (Symbol: cortina auf Dreifuß), zwischen 27 u. 16 epulo (Symbol: patera); die Mitgliedschaft in den drei kleineren Brüderschaften fällt in die Zeit vor 20; endlich 12 vC. nach dem Tode des Lepidus pontifex maximus (R. G. 10: quod sacerdotium aliquod post annos eo mortuo qui civilis motus occasione occupaverat . . recepi). Unrichtig ist die Auffassung Suetons (Aug. 31), der die gesamte priesterliche Tätigkeit des A. um den Oberpontifikat gruppiert (so auch Wissowa, Rel.[2] 84); bis 12 vC. hat A. vielmehr vom Augurat ausgehend seine Wirkung ausgeübt. Das Augurat (auf Münzen vor 27 ist ‚Aug.' mit augur, nach diesem Jahre mit Augustus aufzulösen) ist von zentraler Wichtigkeit für das von A. im Jahre 29 vC. gefeierte augurium salutis (Suet. 31), ebenso für die Anknüpfung der Religionspolitik des A. an die Romuluslegende (Suet. 7; vgl. besonders Muller 66; Gagé, Romulus; Manni). — Neben dem Augurat des A. ist bedeutsam sein XVvirat. Dieses Amt ist wichtig für das längst schon einheimisch gewordene griechische Element der herkömmlichen römischen Religion. Im Jahre 37 wird A. Mitglied des Kollegiums; 36/28 erfolgt der Bau des Templum Apollinis Palatini in der unmittelbaren Nähe seines Palastes. Von der Fürsorge für die Sibyllina berichtet Suet. 31 (vgl. Weber, Proph.); das Cumaeum carmen (Verg. ecl. 4, 4) u. das Sibyllinum sind das besondere Motiv für die ludi saeculares (17 vC.). Nach Actium (31 vC.) wird der A ollokult von geradezu zentraler Bedeutung. Nach 27 vC. (13. I.) wird die Wendung zum Nationalen auch im religiösen Bewußtsein straffer; s. R. G. 34: rempublicam ex mea potestate in senatus populique Romani arbitrium transtuli. Quo pro merito meo senatusconsulto ‚Augustus' appellatus sum. Bedeutung und Wertschätzung des Namens ‚augus-tus' sind nur zu erklären aus dem Begriff des ‚augere' u. ‚augeri', d. h. ‚Wachstum u. Gedeihen bringen' bzw. ‚erhalten'; augus aus augos (vgl. venus-tus: Venus) ist verwandt mit augur, plur. augura, Neubildung auguria (neben u. durch auspicia veranlaßt ?), aber auch mit auctor u. auctoritas. Dies letztere Wort bezeichnet die streng persönliche (Zauber-)Wirkung, das Mana; den Besitz dieser Eigenschaft rühmt A. sich selbst nach, s. R. G. 34, 3: post id tempus

(d. h. nachdem er eben den weihevollen Titel ‚Augustus‘ 27 vC. erhalten hatte) auctoritate omnibus praestiti. Hier lebt noch u. belebt sich neu die primitive Vorstellung, nach der A. als auctor frugum gefeiert wird (Verg. georg. 1, 27), wie in dem alten von Scipio 204 vC. gesprochenen Gebet (Liv. 29, 27) die altertümliche Wendung vorkommt: Divi divaeque, .. vos precor .., uti quae in meo imperio gesta sunt, geruntur, postque gerentur, .. ea vos omnia bene iuvetis, bonis auctibus auxitis. Die neue Verbindung des Apollo (Actius, s. Verg. Aen. 8, 675) mit diesem Gedankenkreis tritt in dem ‚augur Apollo‘ (Verg. Aen. 4, 376; Horat. c. 1, 2, 32; c. saec. 61) zutage. Hier sind also in u. durch A. Augurat u. XVvirat zu einer neuen überraschenden Einheit verschmolzen. — Nach dem Tode des Lepidus (wahrscheinlich 13 vC.) wird A. selbst Pontifex maximus. Offenbar war dies nur die Bekrönung, nicht Basis u. Ausgangspunkt seiner priesterlichen Tätigkeit (s. Gagé, Sacerdoces). Die Erlangung des Oberpontifikats trennt scharf die zwei religiösen Sphären im Leben des A.: stand von etwa 36/12 Apollo an zentraler Stelle (ludi saeculares 17 vC.), so ist seine Religionspolitik nach 12 vC. an Mars orientiert (Einweihung des Tempels des Mars Ultor iJ. 2 vC.; gelobt 42 in der Schlacht bei Philippi), womit wahrscheinlich wieder zusammenhängt, daß er auf dem Palatin an der nämlichen Stelle, wo Romulus nach der Tradition gewohnt hat, seine Wohnung erbaut (Muller 66; s. oben); er fühlt sich eben als novus conditor urbis Romae u. als einen zweiten Romulus Martis filius (s. Muller; Gagé, Sacerdoces; Manni). — 2. Tem la u. arae. ‚Augustum Caesarem templorum omnium conditorem aut restitutorem‘ (Liv. 4, 20, 7). Bekannt A.s' eigene Äußerung darüber R. G. 19/20: duo et octoginta templa deum in urbe consul sextum (iJ. 29 u. 28) ex auctoritate senatus refeci, nullo praetermisso quod eo tempore refici debebat. Die dazu nötigen Gelder lieferte ihm der Verkauf seiner manubiae (29 vC. dreifacher Triumph). Die persönliche Einwirkung des Princeps erblickt man auch in der Weihung einer ara Fortunae Reducis 19 vC. anläßlich seiner Heimkehr aus dem Osten (R. G. 11) u. einer ara Pacis Augustae (13/9 vC.). Über den Begriff der Pax Augusta s. Wagenvoort, Pax. Zum Ganzen vgl. Suet. 30 u. Muller. — 3. Feste (Suet. 43). Von zentraler Bedeutung waren die ludi pro salute oder pro valetudine principis (s. R. G. 9), zuerst 28 gefeiert zum Andenken an den Sieg bei Actium, seitdem ‚quinto quoque anno‘. Die erste Stelle nehmen aber die ludi saeculares ein (17 vC.); R. G. 22, 2: Pro conlegio XVvirorum magister collegii collega M. Agrippa ludos saeculares feci (über diese Spiele Weinstock; Diehl; Altheim, A. Sol). Den Abschluß seiner schöpferischen religiösen Tätigkeit bilden in seinem letzten Konsulat (2 vC.) die ludi Martiales anläßlich der Einweihung des Tempels des Mars Ultor. — 4. Apotheose u. Konsekration (E. Bickermann; Wissowa 342). Bereits zu seinen Lebzeiten werden Spuren einer göttlichen Verehrung, besonders im Osten u. in Italien, deutlich; vgl. u. a. Verg. georg. 1 prooem. (Wissowa: Hermes 52 [1917] 92) u. Prop. 4, 11, 60: lacrimas vidimus ire deo; vgl. auch Philo leg. ad Gaium 23. Auch hier ist die Romuluslegende einflußreich gewesen (Weber, Princeps 1, 95). Richtige Würdigung des Vorgangs bei Rostovtzeff. Vgl. auch Deonna; Jeanmaire.

II. Persönlichkeit. A. ist auffallend stark dem Aberglauben in seinen verschiedensten Manifestationen ergeben; belegt sind Angst vor Naturerscheinungen (Suet. 90), Amulette (ebd.), Träume (ebd. 91), auspicia u. omina (kennzeichnend Suet. 92: observabat, ne .. Nonis quicquam rei seriae inchoaret; nihil in hoc quidem aliud devitans, ut ad Tiberium scribit, quam δυσφημίαν nominis [offenbar: Nōnae-nōn, ‚tu es nicht‘]). Die vielen Vorzeichen, die A.s' Leben begleiten u. seinen Tod verkünden (aufgezählt Suet. 94/7; Norden 158), sind also seinem innersten Wesen nicht fremd. Auch die Astrologie übte auf ihn nachhaltigen Einfluß aus (Suet. 94; Verg. ecl. 9, 46; georg. 1 prooem.; Wagenvoort, Sidus 15). — Merkwürdig ist seine Verbindung mit bestimmten Gottheiten. Am nächsten u. ausdauerndsten hat er sich mit Apollo wesensverwandt gefühlt (s. Muller 39; Altheim, RR 3, 42; Altheim-Mattingly 353); ja bei der bekannten cena δωδεκάθεος (Suet. 70, 1/2) lag er selbst ‚pro Apolline ornatus‘; manchen galt er sogar als Sohn des Apollo (Suet. 94; A. Dieterich, Kl. Schriften [1911] 519; Wissowa, Rel. 296; Weber, Princ. 157 vgl. 48). Daß er von Apollonia aus seinen Aufstieg nahm (er weilte dort 44 vC., als die Nachricht von Caesars Tode eintraf), wird hierzu beigetragen haben, aber ganz besonders die Rolle des Apollo in der Schlacht bei Actium (Prop. 4, 6, 69). Ob man das Recht hat, die vieldiskutierte Stelle aus Verg. ecl. 4 für diese

Frage heranzuziehen, ist nicht sicher; mE. bleibt die Möglichkeit offen, daß mit dem ‚puer' des Gedichtes ein in A. im Laufe seines Lebens inkarnierter junger Gott angedeutet wird; an Apollo könnte man dann an erster Stelle denken (Weber, Proph. 48; Muller 39; Wagenvoort, Sidus 37). Zum Wiedergeburtsgedanken in dieser Zeit s. Alföldi, Weltherrscher 381; wichtig die Stelle Plin. 2, 94: (A.) interiore gaudio sibi illum natum (scil. cometen, d. h. eben das sidus Iulium) seque in eo nasci interpretatus est. Zum Ganzen vgl. Altheim, RR 3, 63/7; Altheim-Mattingly 363/8. – Neben Apollo treten die Ansprüche anderer Götter zurück. Man könnte hier auf Iuppiter hinweisen (Ward) u. ganz besonders auf Mercurius-Hermes (vgl. Hor. c. 1, 2; s. Grether; Lehmann-Hartleben; Altheim, RR 3, 62). – Zur Bedeutung von ‚divus', einer alten Form von ‚deus', also nicht ‚göttlich' oder ‚vergottet', sondern ‚Gott', s. W. Schwering: Indogerm. Forschungen 34 (1916) 26. – Zur Persönlichkeit des A. gewährt auf andere Weise Zutritt das Urteil der Zeitgenossen, wie es sich am deutlichsten kundgibt in den 4 Tugenden, die 27 vC. zugleich mit der Verleihung des Augustustitels erwähnt werden; vgl. R. G. 34, 2: quem (clupeum aureum) mihi senatum populumque Romanum dare virtutis clementiaeque iustitiae et pietatis caussa testatum est per eius clupei inscriptionem. Daß hierfür eine stoische Viertugendlehre die Grundlage bildet, ist nicht erwiesen (Markowski; Theiler, bes. 276). Daß man vielmehr hier ein echt römisches Glaubensbekenntnis vernimmt, wird durch 2 Tatsachen erhärtet: a. Die ersten Kapitel der R. G. geben (s. Kornemann: PW 16, 219, 21) die Lebensgeschichte des A. von 44/29 als eines vir fortis (c. 1), iustus (c. 2), clemens (c. 3), pius (c. 4; in anderer Reihenfolge auch CIL 6, 876; 9, 5811). b. Horat. c. 3/16 (odae Romanae) verkünden, wie auch ihre Komposition u. ihr gegenseitiges Verhältnis (s. Heinze: NJb NF 5 [1929] 675ff) zu beurteilen ist, in 1(?), 2, 3, 6, wenngleich anders geordnet, dieselben Tugenden (1 *σωφροσύνη*; 2 Virtus; 3 Iustitia; 4 Besinnung, *φρόνησις, κόσμος*; 5 Tradition; 6 Pietas, Religio). Für die clementia bei Caesar (u. A.) vgl. Dahlmann, Clementia Caesaris: NJb NF 10 (1934) 17/26; Cic. pro Marc. pass. u. Sen. clem., wo besonders Augustus Vorbild ist. Für die pietas vgl. ‚pius Aeneas'; dazu Wagenvoort u. Ulrich. Geht schon aus diesen an A. gerühmten Eigenschaften hervor, daß A. eine starke Liebe zum spezifisch Römischen auch auf religiösem Gebiet besaß (Heinze), so offenbart sich die gleiche Tendenz auch im Negativen, in der bestimmten Abwehr fremdartiger Religionen, besonders der ägyptischen (Cumont, Rel. 35. 77). – Diese Gesinnung, bejahend u. erhaltend dem Eignen, Volkstümlichen, Westlichen gegenüber (s. Verg. Aen. 8, 675ff), verneinend u. abwehrend angesichts des Fremden, Fremdartigen, Östlichen, hat nun auch auf dem religiösen Gebiet ihre Krönung u. ihren Abschluß gefunden durch die Verleihung des Titels pater patriae iJ. 2 vC. (R.G. 35), eine Manifestation des ganzen Volkes, wie A. selbst nachdrücklich betont. Nach Suet. 58 nimmt A. tief bewegt u. erschüttert diese Huldigung entgegen. Über die Ideologie dieses Titels, der A. mit Caesar, Cicero, Camillus, besonders aber mit Romulus verbindet, s. Manni. Wenn ‚patria' die gesamten patres umfaßt, so lebt im Titel pater patriae vermutlich etwas von der hohen Würde des Pater-Titels weiter, wie er Göttern oder gottähnlichen Menschen beigelegt wurde (vgl. Lucr. 3, 9f, der Epicurus ‚pater' nennt, weil er patria praecepta gibt; vgl. ferner Horaz gegenüber Maecenas, Chrysippus u. Ennius: epist. 1, 7, 37; sat. 1, 3, 126; epist. 1, 19, 7; ebenso gegenüber Iuppiter [‚pater et rex'] sat. 2, 1, 42; vgl. auch Latte: ARW 24 [1926] 242). – Geben die im Vorhergehenden erwähnten Tatsachen das Recht, bei A. eine wirklich religiöse Grundstimmung u. Absicht anzunehmen? Die meisten (G. Boissier, La fin du paganisme 1 [Par. 1891] 69; Cumont, Rel. 34: ‚moins par dévotion que par politique'; W. Warde Fowler, The Religious Experience of the Roman People [1911] 428; Lietzmann, Gesch. 1, 159f) leugnen es. Es läßt sich auch nicht in Abrede stellen, daß vieles an A., zumal in den ersten Jahrzehnten, den Eindruck kühler Berechnung macht, daß die immer entschiedenere Wendung zum Nationalen, Abwendung vom Internationalen oder Übernationalen, besonders in den orientalischen Religionen, sowie die durchgehende Tendenz, eine Erneuerung eben von den oberen Bevölkerungsschichten ausgehen zu lassen (was Lietzmann geradezu rühmend hervorhebt), diese negative Würdigung zu bestätigen scheinen (so auch Rostovtzeff 293). Und dennoch hält die immer stärker u. bewußter hervortretende Überzeugung des Princeps, von einer göttlichen Macht geführt zu werden (vgl. Gagé, Romulus 158), u. der Wi-

derhall, den dieser Glaube, zumal bei den mehr intuitiven Geistern in seiner Umgebung, Vergil voran u. auch Horaz, fand (Vaubel 85), uns ab, hier so entschieden den negativen Standpunkt einzunehmen. Dieses Gottvertrauen, das sich offenbar im Dienste des ‚genius Augusti' u. des ‚numen Augusti' fühlte (s. Pippidi), fand seinen höchsten u. reinsten Ausdruck im Titel ‚Augustus', ‚Gesegneter', wodurch er als ein Mensch verkündet wurde, dessen persönlichste Macht im Materiellen sowohl wie im Geistigen neues Leben u. Wohlsein zu erzeugen berufen ist. Man lese in diesem Zusammenhang die naiven Äußerungen eines derartigen Glaubens, die Suet. 92, 94 (Vorfall bei Munda) u. 98 anführt. An der letzten Stelle erzählt Suet., wie die Seeleute aus Alexandria dem Augustus kurz vor seinem Tode zurufen: ‚per illum se vivere, per illum navigare, libertate atque fortunis per illum frui', u. wie sie für diese Worte den überschwenglichen Dank des Princeps ernten. Richtig spricht auch Weber (Princeps 1, 11) von seiner ‚hilaritas', die sich scheinbar seltsam mit Superstition verquickt, in Wahrheit dem Bewußtsein göttlicher Führung entspringt. Aber fest steht trotzdem, daß sein geistiger Horizont nicht weiter reichte als zur Festigung einer gesegneten irdischen Herrschaft über die damalige, durch die Greuel eines mehr als 100jährigen Bürger- u. Weltkriegs erschöpfte u. verzweifelte Menschheit (s. Wagenvoort, Pax); ‚mit seinem feinen Verständnis für die Bedeutung der Imponderabilien' (Wendland, Kultur 144) hat er für dieses begrenzte Ziel die geeigneten Mittel auch in einer Reihe religiöser Akte geschaffen. Darin liegt sein Verdienst u. dies hat auch seiner Schöpfung eine gewisse Dauerhaftigkeit verliehen, wie er das selbst ersehnt hatte: ‚moriens ut feram mecum spem mansura in vestigio suo fundamenta reipublicae quae iecero' (Suet. 28). Diese feine, selbstsichere, in sich geschlossene Persönlichkeit findet man auch in der reichen monumentalen Überlieferung wieder; vgl. zuletzt G. Rodenwaldt, Kunst um Augustus [2] (1943); C. Weickert, A.: Antike 14 (1938) 202/30.

B. Christentum u. A. I. Herrschaft des A. u. Geburt Christi. Die einzigartige Stellung des A. in der christl. Überlieferung erklärt sich aus dem Zusammentreffen seiner Herrschaft mit Christi Geburt, die Lc. 2, 1f durch den Hinweis auf den von Caesar A. (zum Namen vgl. Dieckmann) angeordneten Census unter Cyrinus (P. Sulpicius Quirinius; über die umstrittene Datierung: PW 2. R. 4, 822/43) zeitlich festlegt. Doch würde dieser zeitliche Zusammenhang nicht genügen; hinzuzunehmen ist die Persönlichkeit des A., die in ihrer überragenden Größe einer christl. Deutung ihrer Erfolge entgegenkam u. die christl. Erlösungsgeschichte der Zeitenwende besonders zu beleuchten vermag. — 1. Erfüllung der Friedens- u. Heilandserwartung in der Person des A. Während der politisch-sozialen Wirren der Bürgerkriege, die auch das religiöse Leben erschütterten (Weber, Prophet 35/48), ließ die Sehnsucht nach Ordnung u. Frieden das Volk dieser aetas ferrea nach dem zukünftigen Schicksal des in seinem Bestand bedrohten Reiches fragen u. seine Hoffnung auf einen kommenden Retter setzen. Weissagebücher tauchten auf, zT gefüllt mit den Verheißungen des Orients, von denen A. um das Jahr 12 vC. 2000 verbrennen ließ, Sibyllensprüche waren im Umlauf, die er einer Auslese unterzog (Suet. 31, 1). In Rom kündeten Unheilzeichen, besonders der Kapitolbrand des J. 83, von bevorstehender Not, das Sibyllinum des Catilinariers Lentulus (Cic. Cat. 3, 9. 19) sprach vom Untergang des alten Rom u. vom Anbruch einer Königsherrschaft, die der röm. Astrolog Nigidius Figulus im Konsulatsjahr des Cicero auf die Geburt des A. bezog, die in den nämlichen fatalis annus fiel (Weber, Proph. 55/77). Einen besonderen Einblick in die sehnsuchtserfüllte Zeit gibt die 4. Ekloge *Vergils. In dem bekannten A.-Elogium (Aen. 6, 791/807) ist ein jüngerer sibyllinischer Spruch mit der Verheißung eines rettenden Herrschers für Stadt u. Reich, der die aurea saecula begründet, als verwirklicht verkündet. An den jugendlichen A. (vgl. Tatenbericht Beginn: annos 19 natus . .; Verg. ecl. 1, 42; Weber, Proph. 38. 140/3; noch bei August. civ. D. 3, 30 u. Oros. hist. 6, 18 wird seine Jugend hervorgehoben) heftete sich die Erfüllung aller Hoffnungen, so daß die Erscheinung des Kaisers von nun an zugleich das Heil des Reiches in sich schloß. Roma u. A. wurden in einem Tempel zusammen verehrt (Weber, Proph. 144. 155). Der Reichsfriede, der nach dem Kaiser Pax Augusta hieß, beschränkte sich aber nicht auf den nach röm. Auffassung von pax befriedeten politischen Bereich des röm. Staates (so besonders Vell. Paterc. 2, 89; vgl. H. Fuchs, Augustin u. der ant. Friedensgedanke [1926] 190/5), sondern weitete sich nach östlichen, hellenistischen Ge-

danken zum Frieden der Welt, zur Erneuerung des Kosmos. Zum Weltenherrscher schon durch wunderbare Prodigien bestimmt u. erwiesen (vgl. die Ominaliste bei Suet. 90/97, 2; dazu Weber, Princ. 1, 9*$_{43}$ u. Deonna), ging seine Person besonders im Osten früh in den Mythos ein; er wurde zum Soter (vgl. Monatsnamen in Ägypten: Otto; im allgemeinen Kalender: Gardthausen 1, 2, 951f; Inschr. v. Kleinas.: Ditt. Or. 2, 458; vgl. Harnacks Bemerkungen zur Bedeutung der hier verwendeten religiösen Sprache für das Christentum), um so mehr als diesmal wirklich die Hoffnungen der Völker auf Frieden erfüllt waren (Norden 156). So setzte er den alten Mythos der Weltherrschaft fort, dessen bedeutendster Träger vor ihm *Alexander gewesen war (Kampers 51. 60. 84). Auch im Westen ist diese Vorstellung von A. als Kosmokrator bezeugt: auf Münzen (Alföldi: Hermes 65 [1930] 369/84), auf dem Panzer der A.statue von Primaporta (ders.: RM 52 [1937] 48/63), auf der Ara pacis. Nach dem Tode des Kaisers wurde seine Verehrung auch im Westen zum Staatskult, der seitdem die Kaiser zu Repräsentanten der röm. Staatsidee machte (M. Vogelstein, Kaiseridee-Romidee [1930] 18f. 24. 46f). — 2. Aug. u. die christl. Väter. Obwohl in der angegebenen Entwicklung zum Kaiserkult für die Christen der künftige Konflikt mit dem röm. Staat grundgelegt war, nehmen die christl. Väter gegen A. nirgends, von Hippolyt. in Dan. 4, 9 abgesehen (vgl. Peterson 69f), eine feindliche Haltung ein. Zum erstenmal bringt Melito von Sardes (Euseb. h. e. 4, 26, 7) das Aufblühen der ,christl. Philosophie' mit dem Wachstum des Imperiums unter A. in ursächlichen Zusammenhang. Auf den Ausführungen des Origenes gegen Celsus (2, 30), wo der Herrschaft des A. der für die christliche Verkündigung des einen Gottes notwendige Ausgleich der Völker in einem einzigen Reich zugeschrieben wird, fußt Eusebius, der im Ende des national-jüdischen Königtums, dem Erscheinen Christi u. der von A. geschaffenen Einheit des Reiches eine innere Zusammengehörigkeit sieht (Peterson 59/82, wo auch die Belege; zB. dem. evang. 3, 2, 37; 8, 4, 13/16, wo atl. Weissagungen [wie Zach. 9, 10; Ps. 71, 7f] in der Zeit des A. als erfüllt angegeben werden; ferner praep. evang. 1, 4; h. e. 1, 5, 2). So bildete sich eine wahre ,Augustustheologie', deren Spuren allenthalben bei den Vätern begegnen; vgl. zB. Ambros. in Ps. 45 (PL 14, 1198 C/D); Hieron. in Is. 1, 4 (PL 24, 46 C/D); Cyrill. Al. in Is. 1 or. 2 (PG 70, 71f); weitere Auswahl bei Peterson 82/88. Nur Augustin hält sich davon frei, erkennt aber, was Peterson 156 übersieht, die instauratio u. renovatio des Imperiums als Werk des A. voll an (civ. D. 3, 21; als ,vir bonus' ist er berechtigt, dem unfähigen Volk die Freiheit zu nehmen, was allgemein lib. arbitr. 6, 14 gesagt wird). Am ausgeprägtesten u. ausführlichsten erscheint die A.theologie bei Orosius (hist. 6, 20/22), der hier durch eine christl. Deutung der von den alten Historikern erzählten Omina u. die Verbindung der Friedensdaten aus der Zeit des A. mit der Heilsgeschichte A. ,christianisiert u. Christus, der zum civis Romanus wird, romanisiert' (Peterson 88/93).

II. A. in der Legende. Seit Orosius wurde die Gestalt des A. immer mehr aus dem geschichtlichen Rahmen gelöst u. ,der christlichen Welt in religiös-internationaler Bedeutung vorgestellt' (Frauenholz 94). Gern griff man auf ihn als Vorbild der clementia, patientia, pudicitia zurück (Philipp. inst. cler. 6, 62 [PL 203, 1065/8]; Iohann. Saresberiens. polycr. 3, 10. 14 [PL 199, 494f. 509]). Die mittelalterlichen Sagen gruppieren sich in verschiedener Abwandlung um die meist aus dem Altertum überlieferten Wunderbegebenheiten: a. Entspringen einer Ölquelle, b. Einsturz eines Tempels oder einer Statue (Dio C. 45, 4. 43), c. geheimnisvolle Sonnenerscheinung (Plin. n. h. 2, 28 u. a.), d. Ablehnung des Titels Dominus (Suet. Aug. 53, 1), worin man Vorzeichen der Geburt des Herrn sah (Frauenholz 101/17). Am verbreitetsten war die Ara-caeli-Legende, wonach A. auf die Antwort der Pythia, ein jüdisches Knäblein werde nach ihm zur Herrschaft gelangen, ,dem Erstgeborenen Gottes' einen Altar errichtet habe; so zuerst bei Malal. 10, 231f, der den vor Justinian lebenden Chronographen Timotheus als Quelle angibt (PW 2. R. 2, 2175). Kampers (60f. 77f) will den Kern der Sage, in der er eine astrale Weissagung der jüdisch-hellenistischen Propaganda gegen den Kaiserkult sieht, in die Zeit des A. datieren. In einer erweiterten Form wird sie im Abendland seit dem 12. Jh. in den Mirabilientexten, zB. bei Jacob. de Voragine leg. aur. 6, mit der Kirche Ara Caeli auf dem Kapitol in Verbindung gebracht, wo der Kaiser bei der Erscheinung einer Jungfrau mit einem Kinde die Stimme hörte: Haec est ara filii Dei, worauf er hier einen Altar erbauen ließ. Erwähnt sei noch die in die Zeit Konstantins reichende ,Tiburtinische Sibylle', in der

die Geburt des Messias im 4. Weltzeitalter unter A. geweissagt wird (Kampers 88/97; PW 2. R. 2, 2170/3). Im ausgehenden MA wurde unter dem Einfluß der französischen Abneigung gegen den deutschen Reichsgedanken im Anschluß an die fränkische Dagobertsage die Gestalt des A. fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt, wenn hier A. als Vasall des Merowingers Dagobert (7. Jh.) erscheint (Frauenholz 117/22).

III. A. u. mittelalterliche Kaiser. Wie A. das Idealbild für die folgenden römischen Kaiser war (Lit. bei Peterson 147_{143}), so wurde er, seitdem Euseb. u. die bildende Kunst Konstantin d. Gr. mit dem ersten Princeps verglichen hatten (Weber, Princ. 1, $6_{31.\,33}$), das Vorbild der mittelalterlichen Herrscher. Das Bild Heinrichs II zB. trägt die Züge des A. (Peterson aO.), Lothar wird bei seiner Ernennung zum König 1125 als 89. in der Reihe seit A. gezählt (Chron. Regia Coloniensis. [MG in us. schol. 63]). Als Titel erscheint sein Name, wobei die Erinnerung an seine Person nachweisbar mitgeklungen hat, auf den Münzen Theudeberts I im 6. Jh.; Karl d. Gr. nennt sich nach byzantinischem Muster serenissimus A., Ludwig d. Fromme imperator A., was seit 883 die Benennung aller karolingischen Kaiser wie auch Ottos I u. II war. Nach dem Vorbild der Kapetinger blieb die Bezeichnung ‚semper A.', ‚aller wege merer des riches', seit dem 12. Jh. in den Reichsurkunden fester Stil (W. Erben, Urkundenlehre [1907] 310f). Das ‚tempus Octavianum', die Sehnsucht der Renaissance, erscheint schon im 9. Jh. als Inbegriff friedlicher Eintracht (K. Borinski, Die Weltwiedergeburtsidee in d. neueren Zeiten: SbM 1919, 34). In das 8. Jh. weist der Text, mit dem die römische Kirche heute noch des A. im Martyrologium am 25. XII. gedenkt, wenn sie unter anderen Daten die Geburt Christi ‚anno imperii Octaviani Augusti XLII^0, toto orbe in pace composito' verkündet (Beda martyrol. [PL 94, 1110f]; Usuard. martyrol. [PL 124, 835]).

W A. Alföldi, Der neue Weltherrscher der 4. Ekloge Vergils: Hermes 65 (1930) 369/84; Zum Panzerschmuck der A.statue von Primaporta: RM 52 (1937) 48/63. – F. Altheim, Röm. Religionsgeschichte (RR) 3 (1933) 41/67 = Altheim-Mattingly, History of Roman Religion (1938) 350/68; Almus sol: NJb NF 8 (1932) 141/51. – E. Bickermann, Die Kaiserapotheose: ARW 27 (1929) 1/34. – W. Deonna, La légende d'Octave Auguste, dieu, sauveur et maître du monde: RevHistRel 83 (1921) 32/58. 163/95; 84 (1921) 77/107. – H. Dieckmann, Kaisernamen u. Kaiserbezeichnungen bei Lc.: ZKTh 43 (1919) 213/34. – E. Diehl, Das Saeculum: RhMus 83 (1934) 255/72. – E. v. Frauenholz, Imperator A. in der Geschichte u. Sage des MA: HistJb 46 (1926) 86/122. – J. Gagé, Romulus A.: MélArch 47 (1930) 138/81; Les sacerdoces d'Aug. et ses réformes religieuses: ebd. 48 (1931) 75/108; Recherches sur les jeux séculaires: REL 10 (1932) 441/57; 11 (1933) 172/202 (auch als Buch erschienen). – V. Gardthausen, A. u. seine Zeit (1891/1904). – Grether, Pompeian ministri: ClassPhil 27 (1932) 59/65. – A. v. Harnack, Als die Zeit erfüllt war: Gesamm. Reden u. Aufs. 1 (1904) 301/6. – R. Heinze, Kaiser A.: Hermes 65 (1930) 385. – G. Herzog-Hauser, Kaiser A. in der Legende: Geistige Arbeit 5 (1938) Nr. 12, 9f. – K. Hönn, A. im Wandel zweier Jahrtausende (1938). – F. Kampers, Vom Werdegang der abendländ. Kaisermystik (1924). – H. Jeanmaire, Le Messianisme de Virgile (Par. 1930) 161. – M. Koops, De A.: Mnem 5 (1937) 34/9. – K. Lehmann-Hartleben: RM 42 (1927) 163/76. – J. Liegle, Die Münzprägung Octavians nach dem Siege von Actium u. die augusteische Kunst: JbInst 56 (1941) 91/119. – H. Lietzmann, Gesch. d. alten Kirche 1 (1932). – E. Manni, Romulus e Parens Patriae nell'ideologia politica e religiosa romana: Mondo Classico 3 (1933) 1/23. – H. Markowski, De quattuor virtutibus Augusti: Eos 37 (1936) 109/28. – E. Meyer, A. (1910): Kl. Schriften (1910) 442/90. – F. Müller, A.: Meded. Kon. Akad. Amsterdam 63,11 (1927). – E. Norden, Die Geburt des Kindes (1924). – W. Otto, A. Soter: Hermes 45 (1910) 448/60. – E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (1935); hierin auch die älteren Aufsätze: ThQS 112 (1931) 537/64; Hochland 33, 2 (1933) 289/99. – D. M. Pippidi, Le Numen Augusti: REL 9 (1931) 83/112. – R. G. = Res Gestae divi Augusti (Monum. Ancyr.) ed. J. Gagé (1935). – R. Rice Holmes, The Architect of the Roman Empire (1928/31). – L. Ross Taylor, The Divinity of the Roman Emperor (1931); New Light on the Secular Games: AmJPhil 55 (1934) 101/20. – M. Rostovtzeff, A.: RM 38/39 (1923/4) 281/99. – Th. Ulrich, Pietas (1931). – Th. Vaubel, Untersuchungen zu Augustus' Politik nach der zeitgenöss. Dichtung. Diss. Gießen (1934). – H. Wagenvoort, Sidus Iulium: Meded. Kon. Akad. Amsterdam 67,1 (1929); Pietas (1924); Pax Augusta (1930). – Mary M. Ward, The Association of A. with Iuppiter: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 8/9 (1932/3) 203/24. – W. Weber, Der Prophet u. sein Gott (1925); Princeps 1 (1936). – St. Weinstock, Ludi Tarentini u. ludi Saeculares: Glotta 21 (1933) 40/52.

A: *F. Muller*; B: *K. Gross.*

Aulaeum s. Baldachin, Vorhang.

Aule s. Atrium.

Aurelianus.

L. Domitius A., röm. Kaiser vom Frühjahr 270 bis Herbst 275.

A. Quellen. Der Verfasser der Lebensbeschreibung in der Hist. Aug. (im folgenden mit vita bezeichnet), der sich Flavius Vopiscus nennt, gehört dem Kreis der heidnischen Reaktion aus der Mitte des 4. Jh. an. Er hat das Bestreben, seinen Helden als heidn. Gegenbild zum christl. Kaiser Konstantin d. Gr. erscheinen zu lassen (Costa 131f). Deshalb sind u. a. gerade die Angaben, die das religiöse Gebiet berühren, mit Vorsicht aufzunehmen; die Befragung der sibyllinischen Bücher in der allgemeinen Not ist nur eine Erfindung zugunsten der heidn. Divination, die Erscheinung des Wundermannes *Apollonius bei der Belagerung der Stadt Tyana u. die dabei erbetene Schonung seiner Heimat hat in heidn. u. christl. Wunderlegenden Parallelen (J. Geffcken: Hermes 55 [1920] 289/93). – Sehr ausführlich, besonders für die palmyrenischen Feldzüge, ist Zosimus 1, 47/62. Eine kurze Charakteristik des A. u. seines Werkes geben Aurelianus Victor Caes. 35; Eutrop. brev. 9, 13/5; Zonar. 12, 27. Für die Beziehungen zum Christentum ist wichtig Eus. h. e. 7, 28, 4; 30, 18/22; chron. Ol. 264 (227 Karst); Const. or. ad. s. coet. 24, 3; Lact. mort. pers. 6; Oros. hist. 7, 23. Eine unschätzbare Quelle für die Geschichte des A. sind die kaiserl. Münzen (vgl. Webb; Altheim 277f; Homo 366/74; Marbach 912f).

B. Lebensabriß. Nach dem Versuch des Kaisers *Gallienus, das Reich auf der Basis des Griechentums neu zu festigen, scheint der kriegerische Geist der illyrischen Kaiser am stärksten in der Person u. im Werk des A. ausgebildet. Aus niedrigem Stande, in der Gegend der unteren Donau (Nordserbien oder Westbulgarien; Sirmium?) um 214 geboren, stieg der überaus fähige u. persönlich tapfere Offizier (vgl. das kriegerische Antlitz schon auf der ersten Goldprägung: Delbrueck 158) in vorgerücktem Alter zur Kaiserwürde empor. In seinem auf Münzen u. Inschriften bezeugten Beinamen ‚Erneuerer des Erdkreises' (PW 5, 1393) ist die Leistung des ebenso tüchtigen wie rücksichtslosen Organisators treffend zum Ausdruck gebracht. Zunächst brachte er die Einfälle der Germanen durch siegreiche Kämpfe zum Stehen. Rom sicherte er seit der republikanischen Zeit zum erstenmal wieder mit einer Mauer, die noch heute besteht u. seinen Namen trägt. Nach der Wiederherstellung der Donaugrenze im Kampf gegen die Goten, wobei er freilich die Räumung der von Traian angelegten Provinz Dacien nicht umgehen konnte, brachte er in zwei großen Feldzügen gegen die Königin Zenobia von Palmyra (März u. August 272 nach der von J. Vogt, Die alexandrin. Münzen [1924] 216 neu aufgestellten Chronologie) den bedeutenden Versuch einer Staatsgründung im Bereich des Imperiums zum Scheitern. Als er das in Gallien entstandene Teilreich dem Reichskörper wieder angegliedert hatte, konnte er diese unerhörten Leistungen in einem Triumph des Jahres 274 feiern. In der Innenpolitik erkennt man den Willen zu einer straffen Vereinigung aller Macht in der Hand des Kaisers. So trat an die Stelle der senatorischen Verwaltung Italiens ein kaiserlicher Beamter, corrector Italiae (Lit. bei E. Kornemann, Röm. Geschichte: EinlAltWiss 3, 2³ [1933] 107); die einer gründlichen Reform unterzogene Münzprägung blieb mit Ausnahme der ägypt. Sondermünzen dem Kaiser allein vorbehalten (Delbrueck 149), wobei auch die Münzlegenden, die anfangs die Bedeutung des Heeres sehr betonten, den Wandel vom Soldatenkaisertum zum absoluten Herrschertum deutlich machen (PW 5, 1368). Hierzu vgl. auch die stolze Antwort des Kaisers an meuternde Soldaten, daß auf seiner Person allein das Heil des Staates beruhe (FHG 4, 197). Ein Ausdruck dieser unumschränkten Stellung war es, daß A. das Diadem annahm (auf Münzen freilich nicht bezeugt) u. ein goldgewirktes, mit Edelsteinen besetztes Prunkkleid trug (Aurel. Vict. aO.; dazu A. Alföldi: RM 50 [1935] 58f. 149 u. R. Delbrueck: Antike 8 [1932] 13f). Auch die hier eingehender zu erörternde Religionspolitik A. ist von dem Ziel einer straffen Reichseinheit bestimmt.

C. A. u. der Sonnenkult. Seit dem ersten Feldzug des A. gegen Palmyra mit dem Sieg bei Emesa, den der Kaiser dem Eingreifen des dort verehrten Sonnengottes zuschrieb (vita 25, 3), läßt sich eine bemerkenswerte Hinwendung des A. zum Sonnenkult feststellen. Freilich ist dieser schon für Gallienus und Claudius Gothicus bezeugt u. A. selbst ist gewiß seit seiner Jugend mit diesem Kult in Berührung gekommen. Nicht nur, daß die Päonier in der Nähe seiner Heimat die Sonne in der Gestalt kleiner Schilde verehrten (Dölger, Sol sal. 41_6); nahe bei Sirmium lag seit einem Jh. die auch zur Zeit des A. noch aus Orientalen rekrutierte berittene Militärkohorte der Pfeilschützen von Emesa (PW 4, 295), die gewiß ihren Heimatkult an der unteren Donau verbreiteten. Damit wird die Behauptung (vita

4, 2), die Mutter des A. sei Priesterin der Sonnengottheit in seiner Heimat gewesen, immerhin wahrscheinlicher (Beziehung zum Mithraskult abgelehnt von E. Wüst: PW 15, 2144; weitere Anspielungen auf den Sonnenkult aus der Jugendzeit des Kaisers: vita 4, 5; 5, 5). Schließlich brachte ein Zeitgenosse des A., der Gelehrte Festus (22 Lindsay), eine uralte Beziehung der Familie der Aurelii zum altitalischen Sonnenkult wieder in Erinnerung (C. Koch, Gestirnverehrung im alten Italien [1933] 104; dazu die sprachgeschichtlichen Bemerkungen von A. v. Blumenthal: IndogF 53 [1935] 117/22), was A., Sohn eines Pächters dieses Geschlechts, nicht unbekannt geblieben sein wird. Trotzdem sind vor dem Zug nach dem Osten keine Spuren eines Solkultes in der Umgebung des Kaisers festzustellen. Seitdem aber sieht er in Sol seinen persönlichen Schutzherrn u. erhebt ihn zum höchsten Schirmgott des Reiches. Diese dem Sonnengott neu eingeräumte Stellung kommt verschiedentlich zum Ausdruck. A. ließ den Beltempel in Palmyra (vita 31,7 templum solis genannt) wiederherstellen, ohne daß freilich die archäologischen Grabungen Bauspuren der Zeit des A. zutage gefördert haben (E. Weigand: Th. Wiegand, Palmyra 1 [1932] 156. 165). Anläßlich des Triumphes iJ. 274 weihte er auf dem Campus Agrippae in Rom einen Tempel für den Sonnengott ein (Wissowa, Rel. 367f). Die Lage des Tempels ist jetzt durch Kähler endgültig beim Kloster S. Silvestro östl. des Corso Umberto festgestellt, wo ihn schon Ch. Hülsen suchte (vgl. dazu u. über die Schicksale des Tempels im MA Platner-Ashby 491/3). Alle vier Jahre wurde zu Ehren des neuen Gottes ein Agon abgehalten (Wissowa, Rel. aO.), den noch Kaiser Julian Mitte des 4. Jh. erwähnt (or. 4, 155 B [201 Hertlein]). Den Schutz des Gottes für das persönliche Wohl des Kaisers bringt die Inschrift von Thagaste zum Ausdruck (CIL 8, 5143 = Dessau 580): Soli invicto sacr. pro salute et incolumitate perpetui imp. Caes. L. Domiti A. . .; vgl. Julian. Caes. 1, 314 A (403H). Auf den Münzen werden bezeichnenderweise zuerst in Syrien seit 272, seit der Hauptreform, von Ägypten abgesehen, im ganzen Reich die Legenden Oriens Aug. u. Soli invicto am gebräuchlichsten (Webb 253). Eine besondere Erwähnung verdienen die Münzen der Prägestätte Serdica, wo der Sonnengott ,Herr des röm. Reiches' genannt wird: Sol Dominus imperii Romani (Webb 301 nr. 319/22). Diese Einbürgerung des neuen Gottes mit Tempelbau u. eigenem Agon läßt an die altitalische Form der evocatio denken u. paßt zu dem Schluß des Evokationsgebetes, das ein Gelübde von Tempel u. Spielen zu Ehren des neuen Gottes enthält (Macrob. sat. 3, 9, 8; PW 6, 1152). Und doch ist die Behauptung oberflächlich, A. habe den Sonnengott von Palmyra in Rom heimisch gemacht. Der dortigen Hauptgottheit nämlich, einem Himmels- u. Weltgott, war der Sonnengott Jarhibol immer untergeordnet, worauf besonders H. Seyrig aufmerksam gemacht hat (zusammenfassend: Syria 16 [1935] 401f in der Kritik zu J. G. Février, La religion des Palmyréniens [Paris 1931]). A. hat wohl überhaupt nicht an einen örtlich bestimmten Sonnengott, auch nicht an den von Emesa, gedacht. Für ihn war die schon vor seiner Zeit ausgebildete u. damals weit verbreitete Spekulation maßgebend, wonach eine alles belebende kosmische Macht das Schicksal aller Dinge im Sternenlauf offenbart u. die sichtbare Sonne als Bild dieser höchsten Kraft zwischen die unzugängliche Gottheit u. den Menschen tritt (Cumont 123. 264_{82}; Geffcken: ,Solarer Henotheismus' bzw. ,Pantheismus'). Daraus erklärt sich die Angabe bei Zosim. 1, 61, A. habe die Statuen des Helios u. des Bel nach Rom gebracht. Diese Verbindung ist für den Orient auch bezeugt auf einer Weihinschrift aus Arabien, wo Zeus Beelkosor u. Helios zusammen genannt werden: E. Brünnow u. A. v. Domaszewski, Die Provinz Arabia 2 (1905) 240. Von besonderer Bedeutung war es, daß A. den neuen Gott mit röm. Kultformen im Imperium einführte. Wie schon ein vom Senat bestellter röm. Pontifex den Beltempel in Palmyra eingeweiht haben soll (vita 31, 9), so war ein eigenes collegium pontificum Solis, nach Inschriften durchweg aus der senatorischen Aristokratie, für den Dienst am röm. Heiligtum bestellt (Homo 187f), demgegenüber das schon bestehende Priesterkolleg pontifices Vestae genannt wurde. Als 13. Gott erscheint Sol in der Zwölfgötterreihe auf einem erstmals von Altheim (281/4 Abb. 67) veröffentlichten Golddiadem aus Syrien. Bezeichnend für den konservativen Zug des A. ist es ferner, daß nur außerröm. Münzen, wie die von Serdica (Webb 299 nr. 305: Imp. Deo et Domino A. Aug.; nr. 306: Deo et Domino nato A. Aug.) u. die Spanien u. Afrika angehörigen Inschriften (CIL 2, 3832; 8, 4877) dem Kaiser die römisches Empfinden befremdende göttliche Anrede zu Leb-

zeiten zuerkannten. Mit dieser Zurückhaltung stellt sich die Religionspolitik des A. ganz in Gegensatz zu dem Unterfangen *Elagabals, den syrischen Sonnenkult von Emesa unter Mißachtung des röm. Götterglaubens dem Reich aufzudrängen (Altheim 279f). Fragt man nach der Bedeutung des von A. begründeten Staatskultes, der trotz enger Berührung von dem immer privat gebliebenen Mithraskult zu trennen ist (Wissowa, Rel. 90), so darf man trotz der gerade aufgezeigten ‚röm.Komponente', die sogar an eine Anknüpfung an den altitalischen Sonnenkult denken läßt (Altheim, Rel. 3 [1933] 131f), in der Einführung des Sol invictus als höchsten Staatsgottes den Verfall des alten röm. Nationalkultes vollendet sehen (Cumont 188). Bis in die Zeit Konstantins d. Gr. u. darüber hinaus steht der neue Gott ohne jede Einengung nationaler oder lokaler Art an der Spitze der röm. Götterwelt (Marbach 911/3) u. seine Gläubigen haben sich am hartnäckigsten gegen das Christentum gewehrt (Geffcken). Anderseits war die Religionspolitik des A., wenn auch nur ‚formal gesehen u. im Gegensinn', eine Vorwegnahme der Tat Konstantins (Weber 90; zur Parallelität zwischen Aur. u. Konstantin vgl. A. Piganiol, L'empereur Constantin [Paris 1932] 25) u. in ihrer Bemühung um die Einheit der religiösen Welt in der henotheistischen Verehrung eines Reichsgottes eine der letzten Vorstufen für die Begegnung des röm. Staates u. der christl. Kirche. Vgl. *Baal.

D. A. u. das Christentum. Im Streit zwischen dem iJ. 268 wegen Häresie abgesetzten Bischof Paulus v. Samosata, dem Berater der Königin Zenobia, u. dem neugewählten Bischof Domnus ergriff A. für diesen Partei (Eus. h. e. 7, 28, 4): denen solle das bischöfliche Haus übergeben werden, ‚mit denen die christl. Bischöfe Italiens u. Roms in schriftlichem Verkehr stünden' (ebd. 30, 18f). Spielt in dieser Stellungnahme auch das Politische die Hauptrolle, so kann darin doch ‚eine positive Wertung der das Reich durchziehenden Organisation der Gesamtkirche erblickt werden' (Lietzmann, Gesch. 3 [1938] 43. 87). Es ginge aber zu weit, dies als christenfreundliche Haltung des Kaisers deuten zu wollen, besonders da wir aus Eus. aO. 7, 30, 20f u. Oros. aO. erfahren, daß A. im letzten Jahr seiner Regierung gegen die Christen vorgehen wollte, was sein vorzeitiger Tod verhindert habe. Es ist naheliegend, als Grund für diesen Verfolgungsplan die Einführung des staatlichen Sonnenkultes u. die Steigerung der Kaiserverehrung zu vermuten (Homo 194). Bei Aug. civ. D. 18, 52 ist die Verfolgung des A. als 9. gezählt. Aus Lact. aO. u. Eus. Const. or. aO. kann man immerhin entnehmen, daß schon einzelne Opfer in Thrazien, wo sich der Kaiser kurz vor seinem Tod aufhielt, zu beklagen waren. Die vielen Märtyrerakten der sog. aurelianischen Verfolgung sind zwar größtenteils legendarisch (Homo 375/7), entbehren aber öfters nicht eines historischen Kerns (A. Ehrhard, Die Kirche d. Märtyrer [1932] 81). In der folgenden Zeit hat die Gestalt des Kaisers in der nichtchristlichen (zB. vita 31, 4; 32, 2), wie in der christl. Überlieferung (Lact. aO.: vesanus et praeceps; Eus. Const. or: *φλὸξ πάντων ἀδικημάτων*) ungünstige Beurteilung erfahren; nur Ammian. Marc. (30, 8, 8; 31, 5, 17) u. Aurel. Vict. machen eine Ausnahme.

F. Altheim, Die Soldatenkaiser (1938) 275/86. – G. Costa, Un libello anticristiano del sec. 4?: Bilychnis 22 (1923) 127/33. – Cumont, Religions[4] 95/124. – R. Delbrueck, Die Münzbildnisse von Maximinus bis Carinus (1940) 148/60. – W. H. Fischer, The Augustan ‚Vita Aureliani': JRS 19 (1929) 125. – Geffcken, Ausg.[2] (1929) 26f. – E. Groag, Art. A.: PW 5, 1347/1419. – L. Homo, Essai sur le règne de l'empereur A. (Par. 1904). – H. Kähler, Zum Sonnentempel des A.: RM 52 (1937) 94/105. – A. Linsenmayer, D. Bekämpfung d. Christentums durch d. röm. Staat (1905) 163/7. – Marbach, Art. Sol: PW 2. R. 3, 907/13. – H. Mattingly: CAH 12 (1939) 297/311. – P. H. Webb, Roman Imperial Coinage 5, 1 (Lond. 1927) 248/318. – W. Weber, Probleme d. Spätantike (1930) 85/92.

K. Gross.

Aurelius s. Marcus Aurelius.

Aureole s. Nimbus.

Aurora s. Morgenröte.

Aurum coronarium.

A. Nichtchristlich. Aur. cor. hießen bei den Römern Geschenke, mit denen die Reichsbevölkerung oder die Nachbarländer bei bestimmten Gelegenheiten die Heerführer u. den Senat bzw. in der Kaiserzeit ausschließlich den Herrscher bedachten. Geschenkt wurden vor allem goldene Kränze, wovon der Name, daneben auch andere wertvolle Dinge oder Geld. Zur Aufbringung der Kosten wurden die Bürger der schenkenden Gemeinschaft (Land, Provinz, Stadt) anteilig herangezogen. Sachlich verwandt ist das aurum oblaticium, das Geschenk, das die Senatoren bei den glei-

chen Anlässen dem Kaiser überreichten. Die römische Institution des aur. cor. hat neben griechischen Vorstufen, die schon der älteren Forschung geläufig waren, auch orientalische, auf die erst Cumont aufmerksam machte; ihre Beachtung ist für ein tieferes Verständnis der römischen Erscheinungen unerläßlich. Eine Zusammenfassung u. Präzisierung der Erkenntnisse versuchte ich in meinem Aufsatz RM 59 (1944), auf den für genauere Einzelheiten ein für allemal verwiesen sei.

I. Orientalisch. a) Alter Orient. Im orientalischen Völkerverkehr spielte das ,Geschenk' eine wichtige Rolle. Durch ,Geschenke' erkennt ein unterlegener Fürst die Oberherrschaft des Siegers an; durch ,Geschenke' sucht man den mächtigen Nachbarn freundlich zu stimmen, um der Vernichtung zu entgehen oder um bei den eigenen politischen oder kommerziellen Unternehmungen nicht gestört zu werden. Von Tribut u. Steuer unterscheidet sich das ,Geschenk', auch wenn es, wie so oft, zur regelmäßig erwarteten Pflichtleistung geworden ist, dadurch, daß es wenigstens seinem Wert nach nicht formell vom Empfänger diktiert ist. – Literarische u. bildliche Zeugnisse scheinen schon für das ägyptische Neue Reich u. für Assyrien vorzuliegen (Gressmann, Texte 86. 88. 92. 98. 340/54; ders., Bilder nr. 55. 73/5. 81. 86. 121/5). Wichtiger sind die persischen Belege. Aus Herodot 3, 89/97 ergibt sich, daß die persische Finanzverwaltung zwischen tribut- u. geschenkpflichtigen Völkern unterschied. Termin der Geschenkübermittlung war wohl der Neujahrstag (Christensen: KultGeschAO 1, 265); von der Großartigkeit der Gabenaufzüge vermitteln eine Vorstellung die Terrassenreliefs von der Xerxeshalle in Persepolis (F. Sarre-Herzfeld, Iranische Felsreliefs, Text [1910] 44. 46; HdbArch Tf. 182, 1). Die Geschenkübergabe an den Großkönig war verbreitetes Motiv der griech. Malerei, wie die Neapler Dareiosvase zeigt (MonInst 9, 50; Ausschnitte: Cumont Tf. 5, 1. 2); hier nähern sich zwei vornüber geneigte Männer eilig dem Tisch des in der Nähe des Königs sitzenden Schatzmeisters u. reichen mit vorgestreckten Händen ihre Gaben hin, einen gefüllten Beutel u. aufeinandergetürmte Phialen. – Aufschlußreich sind auch einige atliche Zeugnisse: neben 2 Reg. 16, 8 (vgl. 2 Par. 28, 21) besonders 1 Reg. 10, 23/5 (vgl. 2 Par. 9, 22/6) u. Ps. 72 (71), 8/11. Wie die letzten beiden Texte zeigen, gehört für östliche Vorstellungen der Andrang von Geschenk- u. Tributbringern so notwendig zu den Bekundungen königlicher Macht, daß auch die kleinen Höfe darauf nicht verzichten mögen. Und wenn die Wirklichkeit hier oft sehr bescheiden aussieht, so lassen sich die kleinen Potentaten doch von der adulatorischen Hofdichtung die von den Enden der Welt herbeiströmenden Gabenbringer ebenso nachsagen wie die Herrscher der Weltreiche (vgl. H. Schmidt, Die Psalmen [1934] 137). – Endlich ist des Gabenzuges auf dem sog. Nereidenmonument von Xanthos zu gedenken; die Gabenbringer tragen wie auf der Neapler Vase persische Kleidung, auch ihre Haltung ist genau die gleiche (MonIst 10 Pl. 17 nr. 31/4; besser Cumont aO. Pl. 4, 4; vgl. Catalogue of Sculpture Brit. Museum 2 [Lond. 1900] nr. 895). Wollen die Reliefs des Grabmals Szenen vom persischen Hof festhalten, an denen der Verstorbene als hoher Hofbeamter Anteil gehabt hat? Oder war dieser selbst ein kleiner Dynast, schildern die Reliefs daher Vorgänge an seinem eigenen Hof? Diese Fragen müssen offen bleiben. – Nirgendwo sprechen die altorientalischen Denkmäler u. Texte davon, daß ein goldener Kranz als Geschenk überreicht worden sei. Anderseits ist der Goldkranz spätestens im 4. Jh. das vorzüglichste Geschenk im internationalen Verkehr des Ostens gewesen, wie die Zeugnisse Curt. 4, 2, 2; Arrian. anab. 7, 15, 4; Liv. 7, 38, 2 beweisen. Dem entsprechen auch die Verhältnisse in der hellenistischen Periode des Ostens.

b) Hellenistische Zeit. Von der Übermittlung von Goldkränzen berichten viele Texte aus den Diadochenreichen; von anderen Geschenkarten ist nur selten noch die Rede. – Aus dem Bereich des Seleukidenreiches ist wichtig Polyb. 28, 18, 3, wo erkennbar wird, daß das Gold nicht immer erst zu einem Kranz verarbeitet, sondern oft in barer Münze oder in Barrenform ausgehändigt wird. Bedeutsam ist ferner 2 Macc. 14, 4, wo man erfährt, daß auch die Heiligtümer des Landes kranzpflichtig waren. Stellen wie 1 Macc. 10, 29; 11, 35; 13, 37/9; Jos. ant. 12, 142; 13, 49. 128 zeigen, daß ständig eine Art Kreislauf stattfindet: Kranzgeschenke werden zu Zwangsleistungen, also zu Steuern u. Tributzahlungen; aus besonderem Anlaß werden sie dann vom Herrscher erlassen; inzwischen aber sind wieder neue Kranzgeschenke dargebracht worden, die ihrerseits wieder zu Zwangsabgaben werden usw. – Die einschlägigen Zeugnisse aus dem ptolemäischen Ägypten bestehen vor-

nehmlich in Quittungen über die Kranzbeiträge der Bürger (Wilcken, Ostr.; Preisigke, Wb. 3, 248b). Sie zeigen, daß diese Beiträge auch in Getreide erlegt werden. Wilcken (Ostr. 297) nimmt an, daß es keineswegs immer zur Herstellung u. Überreichung eines wirklichen Goldkranzes gekommen ist, sondern dem Herrscher oft einfach gemeldet wurde, das Volk habe als ‚Kranz' in die Bank soundsoviel Geld bzw. in die Magazine soundsoviel Getreide eingeliefert. Als Anlässe für Kranzspenden sind erwähnt: Regierungsantritt u. Regierungsjubiläum des Königs sowie sein Besuch (PPetrie 2 nr. 39e, 17f; Callix. bei Athen. 5, 196a/203b; Wilcken, Ostr. 296; Deißmann, LO 315). Die Heiligtümer werden iJ. 118 von der Kranzabgabe befreit (PTebt 5, 57/61; Préaux 486. 395). Durch Kallixenos u. die hieroglyphische Pithomstele erfährt man, daß durch den ‚Kranz' der Staatskasse riesige Summen zufließen (Athen. 5, 203b; Wilcken, Ostr. 298f).

II. Griechisch. Die Siegestrophäe der griechischen Agone besteht seit alters in einem Laubkranz, mit dem aber etwa seit der Zeit des Perikles wohl meist ein Wertgeschenk verbunden wurde (E. Saglio, Art. Corona: DS 1, 2, 1529/33; Ganscyniec: PW 11, 2, 1598f). Unter dem Einfluß der Agone wird es dann üblich, auch verdiente Bürger u. Nichtbürger, vor allem erfolgreiche Feldherren durch Kränze auszuzeichnen. Diese werden aber seit dem ausgehenden 5. Jh. wohl ziemlich regelmäßig aus Gold hergestellt, so daß Auszeichnung u. Dotation zusammenfallen (Saglio aO. 1532/4). Auf den inschriftlichen Beurkundungen dieser Ehrungen ist daher angemerkt, wieviel Drachmen der Kranz wert war. So zeichnen die Athener zB. den Thrasybulos iJ. 410/9 durch einen Goldkranz im Wert von 1000 Drachmen aus (Ditt. Syll. 108, 10f; vgl. Register ebd. s. v. *στέφανος*). Zu den mit einem Goldkranz ausgezeichneten Ausländern gehörten Alexander d. Gr. (Curt. 4, 5, 11) u. später die römischen Feldherren (Polyb. 22, 13, 10). Aemilius Paulus kann in seinem Triumphzug nach dem makedonischen Feldzug 400 Goldkränze mitführen, die ihm die griechischen Städte verliehen haben (Plut. Aem. Paul. 34, 4). In solchen Fällen war das ‚Geschenk' gewiß nur noch um eine leise Nuance von einer Kontribution verschieden. Tatsächlich haben dann auch manche Feldherren auf den bloßen Schein verzichtet; Caesar zB. treibt Goldkränze u. andere Geschenke gewaltsam ein, um seine Kriegskasse zu füllen (Dio Cass. 42, 49, 3). – So hat sich also der goldene Ehrenkranz der Griechen rein unter dem Zwang der innergriechischen Entwicklung aus einem spontanen Geschenk in eine Abgabe im Sinne des aur. cor. verwandelt; fremde Einflüsse brauchen nicht angenommen zu werden, um den Prozeß zu erklären. Dagegen bleibt das erste Auftreten des Kranzes im Orient ohne die Annahme griechischen Einflusses rätselhaft.

III. Römisch. a) Geschichtliche Entwicklung. Wahrscheinlich haben die Triumphzüge die Sitte des Kranzgeschenks im lateinischen Westen bekannt gemacht u. ihre Einführung veranlaßt. Schon 182 vC. soll ein römischer Feldherr in Spanien Goldkränze erhalten haben (Liv. 40, 16). Caesar treibt die Goldkränze auch in Italien wie eine Steuer ein (Dio Cass. 42, 50, 2), erläßt aber 59 vC. ein Gesetz, das nur den zum Triumph zugelassenen Feldherren die Annahme von Kränzen gestattet (Cic. in Pis. 37, 90). Daß auch die römischen Tribus Goldkränze dekretieren, wird erstmalig für das Jahr 41 vC. bezeugt (Dio Cass. 48, 4, 6). Doch wurden der Hauptstadt u. auch ganz Italien die Kränze öfters ganz oder teilweise erlassen (Res gestae d. Aug. 21, 3; Hist. Aug. v. Hadr. 6, 5; v. Ant. Pii 4, 10). Daher konnte sich die Vorstellung behaupten, daß die Kranzspenden eigentlich nur Sache der Provinzen seien; Tertullian bezeichnet deshalb die Goldkränze geradezu als coronae provinciales (cor. 13). Die Anlässe für Kranzspenden werden immer zahlreicher; bezeugt sind: Regierungsantritt, Regierungsjubiläum, imperatorische Akklamation, Geburt oder Adoption des Thronfolgers, Ernennung zum Caesar, Besuch des Herrschers, Gewährung von Steuererlassen oder Bitte darum. Unter Elagabal erreicht die Entwicklung ihren Höhepunkt; man treibt damals das aur. cor. fast monatlich ein (vgl. BGU 452. 458. 518). Severus Alexander sucht durch weitgehenden Kranzerlaß der wirtschaftlichen Notlage zu steuern (PFay 20; Bruns, Fontes 1^7, 268/70). Julianus bemüht sich, dem aur. cor. den Charakter der Freiwilligkeit zurückzugeben (Cod. Theod. 12, 13, 1) u. durch Festsetzung eines Maximalwertes das Sichüberbieten der Städte auszuschalten (Lib. or. 18, 193). Die nie aufhörende Finanznot des Staates bringt diese Maßnahmen um ihren Erfolg; man kann die Einnahmequelle des Kranzgoldes nicht entbehren. Während die Provin-

zen u. Städte des Reiches fast ausschließlich Goldkränze oder an ihrer Stelle Geldbeträge überreichen, schicken umgekehrt die barbarischen Völker hauptsächlich kostbare Landeserzeugnisse. Anschaulich schildert den Aufzug von nichtrömischen Kranzgesandtschaften am Hof in Kpel Euseb. v. Const. 4, 7. Der jeweilige Führer der Gesandtschaft hatte bei der Kranzüberreichung eine Ansprache zu halten; die Rhetorik diente mit einer entsprechenden Theorie (3, 422f Spengel). Eine solche Kranzrede ist Synes. de regno ad Arcadium. – Die Geschichte des aur. oblaticium, schwerlich vor der Kaiserzeit beginnend, ist wohl im wesentlichen mit der des aur. cor. parallel verlaufen. Eine Kranzrede anläßlich der Übergabe des aur. oblaticium ist Themist. or. 14. – Daß der *μοδίολος χρυσός*, von dem Const. Porph. cerem. 1, 91. 94 berichtet, in unseren Zusammenhang gehört, ist zweifelhaft. Anders Treitinger 9f u. Byz Z 39 (1939) 194 f.

b) Triumphalkunst. Auf die Darbringung des aur. cor. bzw. oblaticium beziehen sich, wenn man von dem noch nicht gesichteten Münzmaterial absieht, folgende Darstellungen aus der Kunst des 2. bis 6. Jh. nC.: 1. Reliefs von Basen eines Triumphbogens des Lucius Verus im Casino Borghese bzw. in S. Nereo e Achilleo in Rom (Cumont Tf. 1/3). 2. Relief im untersten Streifen des Südwestpfeilers des Galeriusbogens in Saloniki (K. F. Kinch, L'arc de triomphe de Salonique [Paris 1890] 37f u. Tf. 5; Teilaufnahmen: MemPontAcc 3 [1932/3] 116/8 Fig. 10/12). 3. Relief auf der Basis der Konstantinssäule in Kpel (R. Delbrueck, Antike Porphyrwerke [1932] 140/3 u. Tf. 68; Grabar Pl. 40, 1). 4. Reliefs an der Nordwestseite des Obelisken im Hippodrom zu Kpel (G. Bruns, Der Obelisk u. seine Basis auf dem Hippodrom zu Kpel [Istanb. 1935] 36/43 u. Abb. 37/43). 5/7. Reliefs an der West-, Süd- u. Ostseite des Sockels der Arkadiussäule in Kpel (E. H. Freshfield: Archaeologia 72 [1921/2] Tf. 17. 20. 23; wiederholt Kollwitz Beil. 5/7; Pl. 13/5). 8. Kaiserdiptychon Barberini (Delbrueck, Dipt. 188/96 Tf. 48). 9. Kaiserdiptychon Trivulzio (ebd. 196/200 u. Tf. 49). Auszuscheiden ist ein von v. Domaszewski: JhÖInst 2 [1899] 179f hierher gerechnetes Relief vom Trajansbogen in Benevent. – Auf den genannten Denkmälern wird nur in einem Fall (nr. 7) die Kranzdarbringung der Senatoren dargestellt, sonst immer der Gabenaufzug von Barbaren. Meist wird dieser Aufzug durch Viktorien eingeführt. Unter den dargebrachten Gaben spielt der Kranz neben edelstein- oder goldgefüllten Behältern, neben kostbaren Gefäßen, Gewändern, Tieren usw. nur eine untergeordnete Rolle. Die Haltung der Gabenbringer ist stets die gleiche: mehr oder weniger tiefgebeugt u. weit ausschreitend kommen sie heran, genau so wie die Gabenträger auf der Neapler Dareiosvase u. auf dem Heroon von Xanthos. Vergleicht man den geschilderten Befund mit den zeitgeschichtlichen Verhältnissen, so drängen sich folgende Feststellungen auf: Die Darstellungen können nicht oder nicht in erster Linie Wiedergabe konkreter geschichtlicher Vorgänge sein; sie sind Idealbilder. Der Geschenkzug barbarischer Sendlinge ist das konventionell gewordene Mittel, um den Glanz u. die Siegermacht der kaiserlichen Majestät zum Ausdruck zu bringen. Diese Konvention selbst aber ist nicht erst im römischen Imperium entstanden; sie ist, wie wir gesehen haben, ikonographisch mindestens bis ins persische Weltreich, literarisch noch weiter zurückzuverfolgen.

B. Christlich. Zwei in der ntlichen Literatur geschilderte Vorgänge sind im Sinne des aur. cor. gedeutet worden: die Magierhuldigung (Mt. 2, 11) u. die Huldigung der 24 Ältesten (Apc. 4, 4/10; 5, 8). Die Aufhellung der einschlägigen Tatbestände hat nächst Cumont besonders Baus gefördert.

I. Die Huldigung der Magier. Dieses Motiv taucht wahrscheinlich erst in der konstantinischen Kunst auf, gehört aber dann sofort zu den beliebtesten Gegenständen frühchristlichen Kunstschaffens in allen seinen Zweigen (letzter, aber nicht erschöpfender Katalog: H. Leclercq, Art. Mages: DACL 10, 1, 994/1061). Die Darstellung folgt immer dem gleichen Schema: kräftig ausschreitend, die Gaben in den oft verhüllten Händen präsentierend, nähern sich die Magier dem Kinde, das die auf einem thronartigen Sessel sitzende Mutter auf ihrem Schoß trägt; nur gelegentlich sitzt das Kind auch allein auf einem richtigen Thron (zB. Berchem-Cl. 48). Schon dieses Schema zeigt, daß ein Zusammenhang mit den profanen Triumphaldenkmälern bestehen muß. Eine jeden Zweifel ausschaltende Einzelheit kommt hinzu: das Gold in den Händen des ersten Magiers hat auf den sorgfältiger ausgeführten Sarkophagen Kranzform (Wilpert, Sarc. 1 tav. 93, 1 = Cumont 101 Fig. 7; Wilpert aO. 1 tav. 96 = Baus Tf. 11; Wilpert aO. 1 tav. 105, 1; 162, 2 usw.; vgl. Wilpert,

Sarc. Testo 2, 284). Und noch ein weiterer Zug ist bedeutsam: nicht selten werden die Magier durch einen Engel geleitet, so wie die Barbaren auf den Triumphaldenkmälern durch eine Victoria (ältestes Beispiel: Elfenbeindekkel des Evangeliars v. Edschmiazin bei Cumont Pl. 9, 1; vgl. auch das Mosaik von Daphni: MonPiot 2, 24). In einem Einzelfall ist die Abhängigkeit einer christl. Magierdarstellung von einem Triumphaldenkmal schlagend erwiesen worden: der Meister des Ambons von Saloniki nahm sich den Gabenaufzug des Galeriusbogens (oben Sp. 1015) zum Vorbild (G. de Jerphanion: MemPont Acc 3 [1932/3] 108 ff). — Die altchristliche Exegese zeigt zum mindesten Spuren einer entsprechenden Auslegung von Mt. 2, 11. Besonders deutlich ist Petr. Chrysol. serm. 103 (PL 52, 489 B): Verum quia nascentis Christi venit tempus . ., adoraturi occurramus omnes . .; offeramus munera, quia nascenti regi semper publica paratur oblatio . . Hoc probat magus, qui onustus auro . . Christi cunabulis inclinatur. Vgl. ferner Clem. Al. paed. 2, 8, 63, 5 (1, 195, 26 St.); Juvenc. 1, 249/51 usw.

II. Die Huldigung der Ältesten. Nach Apc. 4, 4. 10f sitzen die 24 Ältesten mit goldenen Kränzen auf den Häuptern rings um den Thron Gottes auf Thronsesseln; sie erheben sich, fallen vor dem ‚Lebendigen' nieder u. beten ihn an, worauf sie ihre Kränze akklamierend vor seinem Thron niederwerfen. Apc. 5, 8 wiederholt sich der Huldigungsakt, aber diesmal vor dem Lamm u. ohne das Hinwerfen der Kränze; die Ältesten tragen goldene Phialen in ihren Händen u. merkwürdigerweise zugleich Zithern, mit denen sie ihre Akklamationen begleiten. — Die älteste Darstellung der apokalyptischen Vorgänge, von der wir wissen, ist wohl die von der Fassade von St. Peter in Rom, die man durch eine Farfenser Miniatur des 11. Jh. kennt (F. van der Meer, Maiestas Domini [Città del Vat. 1938] 92f). Hier kommen die Ältesten in zwei Kolonnen von rechts und links zum Lamm heran; sie tragen Kränze auf dem Haupt u. bieten mit verhüllten Händen die goldenen Schalen dar. Hier ist also Apc. 5, 8 gemeint, wie bei Prudent. dittoch. (CSEL 61, 449). Ein etwas jüngeres Beispiel, zwischen 440 u. 450 entstanden, bietet der Triumphbogen von St. Paul v. d. M. in Rom, wo wenigstens die wesentlichen ikonographischen Züge durch alle Restaurationen hindurch bis heute bewahrt zu sein scheinen. Auch hier bilden die Ältesten zwei von rechts u. links kommende Prozessionen; die Führung hat aber diesmal je ein Engel, u. die Ältesten tragen in ihren verhüllten Händen die Kränze; hier ist also an Apc. 4, 10f gedacht (Berchem-Cl. 88f). Die letztere Fassung der Magierhuldigung war auch dargestellt auf dem Triumphbogen von Ss. Cosma e Damiano in Rom; von diesem Mosaik ist soviel übriggeblieben, daß man seine Übereinstimmung mit dem Triumphbogenmosaik von S. Prassede in Rom feststellen kann (vgl. Berchem-Cl. 121 mit 229/30). Auf dem letzteren kommen die Ältesten wieder in zwei von Engeln geführten Prozessionen heran (weitere mittelalterliche Beispiele bei v. d. Meer aO. 100/9). — Die altchristlichen Kommentatoren der Apc. u. ihre nächsten Nachfahren lassen Spuren einer Deutung von 4, 10f u. 5, 8 vom aur. cor. her nicht mehr erkennen. Bei Auslegung des ganzen Abschnitts gilt ihr Hauptinteresse der Frage, wer eigentlich die Ältesten sind. Die meisten meinen, die Ältesten seien die Vertreter des Heilsvolkes, zu dem entweder nur das ntliche Kirchenvolk oder außerdem auch das atliche Judenvolk gerechnet wird (Victorin. comm. in Apc. 3 [CSEL 49, 50, 4]; Tycon. bei PsAug. in Apc. hom. 3 [PL 35, 2429]; Primas. comm. in Apc. 1, 4 [PL 68, 814] usw.). Die Kränze, welche die Ältesten auf ihren Häuptern tragen, sind die Siegeskränze, mit denen sie für ihre heroischen Taten belohnt wurden; sie werfen sie vor dem Thron des Lammes nieder, weil sie ihre Siege für nichts halten angesichts des Sieges Christi oder weil sie ihre Siege nicht sich, sondern dem wahren Urheber, nämlich Gott, zuschreiben (Victorin. aO. [58, 5ff]; Tycon. aO. [35, 2430]; Primas. aO. [68, 819 A] usw.; mehr bei J. Michl, Die 24 Ältesten in der Apk. des Johannes [1938] 117 ff). Die Exegese deutet also die Apc.-Texte vom Agonalkranz aus. — Die Gleichsetzung der Ältesten mit den Vertretern des Alten u. Neuen Bundes schuf die Möglichkeit, die Heiligen der Kirche als Teilnehmer eines himmlischen Kranzzuges zu denken. Diese Vorstellung hat tatsächlich frühzeitig ihren Niederschlag in der Kunst gefunden. Den bisher ältesten Beleg liefert ein stark zerstörter Sarkophag aus der Mitte des 4. Jh. (Wilpert, Sarc. tav. 284, 5; vgl. 286, 10): die Apostel treten, Kränze darbietend, von rechts u. links an den thronenden Christus heran. Der thronende Christus fehlt bei der großartigen Kranzprozession des Kuppelmosaiks im orthodoxen

Baptisterium zu Ravenna (Berchem-Cl. 99; Tavole storiche dei mosaici di Ravenna 1 [1932] tav. 10/13 u. C. E/M); in der Wiederholung des Motivs im arianischen Baptisterium ebenda wird er durch einen Thron mit Gemmenkreuz vertreten (Berchem-Cl. 172; Tavole storiche 3 [1932] tav. 20 u. A/D). Nicht aus Aposteln, sondern aus gewöhnlichen Heiligen beiderlei Geschlechts sind die langen, eindrucksvollen Kranzprozessionen an den Mittelschiffswänden von S. Apollinare Nuovo in Ravenna gebildet (Berchem-Cl. 126.138/43; Tavole storiche 4 [1934] tav. 21/8 u. A/H). Für die Deutung dieser Darstellung ist wichtig, daß die Prozession der weiblichen Heiligen die Verlängerung des Zuges der drei Magier darstellt; damit wird klar, daß beide für die Schöpfer denselben Sinn haben müssen (die gleiche Verbindung ist inschriftlich auch für ein Mosaik von S. M. Maggiore in Rom bezeugt; De Rossi, IUR 2, 1a, 71; vgl. Wilpert, Mos. Text 504). In S. Apollinare Nuovo tauchen auch, nun in vermehrter Zahl, die Engel wieder auf, die wir schon als Entsprechung zu den Viktorien der Triumphaldenkmäler erkannten. In vereinfachter Form sind Prozessionen von solchen auf Christus zuschreitenden Heiligen noch sehr viel öfter dargestellt worden (zB. Parenzo: Berchem-Cl. 174ff; Rom, S. Lorenzo: ebd. 190; Rom, S. Teodoro: ebd. 194; Rom, S. Venanzio: ebd. 200f usw.). Nicht immer aber tragen dann die Heiligen Goldkränze in den Händen, sondern manchmal eine Buchrolle oder einen Kodex oder das Modell der betr. Kirche. In dem Kirchenmodell könnte man noch eine dem Goldkranz entsprechende Gabe für den himmlischen König Christus gesehen haben. Bei Buchrolle u. Kodex aber handelt es sich gewiß nur noch um ein Attribut, das die kirchliche Stellung des betr. Heiligen kennzeichnen soll. So verblaßt bei Künstlern u. Volk allmählich die Vorstellung, die der Komposition ursprünglich zugrunde lag, die Idee eines Goldkranzzuges zum Thron des himmlischen Königs.

K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum (1940) 194/201. – E. Bikermann, Institutions des Séleucides (Paris 1938) 111 f. – F. Cumont, L'adoration des mages et l'art triomphal de Rome: MemPontAcc 3 (1922/3) 81/132. – J. Eckhel, Doctrina nummorum 6 (1797) 6/11. – J. Gothofredus Codex Theodosianus 4 (Lyon 1665) 601/08. – A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin (Paris 1936). – G. Humbert, Art. Aur. cor.: DS 1, 578 f. – Th. Klauser, Aur. corr.: RM 59 (1944). – J. Kollwitz, Oströmische Plastik der theodosianischen Zeit (1941). – Kubitschek, Art. aur. cor.: PW 2, 2, 2552 f. – J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung 2² (1884) 295 f. – J. G. Milne, A History of Egypt under Roman Rule 5³ (Lond. 1924) 158 f. – Cl. Préaux, L'économie royale des Lagides (Brux. 1939) 394 u. 594 (s. v. στέφανος). – M. Rostovtzeff, Gesellschaft u. Wirtschaft im römischen Kaiserreich 2 (1929), Register s. v. aur. cor. – O. Seeck, Art. Collatio: PW 4, 370/6. – O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (1938). – C. B. Welles, Royal Correspondence in the Hellenic Period (New Haven 1934) 383 s. v. στέφανος. – S. L. Wallace, Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian (Princeton 1938) 281 ff. — U. Wilcken, Griechische Ostraka aus Ägypten u. Nubien 1 (1899) 295/302; Zu den Edikten: SavZRom 42 (1921) 150/58. *Th. Klauser.*

Auserwählung s. Prädestination.

Ausgabentechnik s. Editionstechnik.

Ausonius. A. war gallischer Abstammung. Sein Großvater mütterlicherseits Caecilius Argicius Arborius, ein reicher u. vornehmer Häduer, war in dunkle Intrigen verwickelt, die mit der Usurpation des Tetricus u. Victorinus um 269 nC. zusammenhingen; er mußte nach Aquitanien fliehen. Um 308 heiratete seine Tochter Aeonia einen jungen Arzt aus Bordeaux, Julius Ausonius, u. dieser Verbindung entstammte unser Dichter u. Rhetor. Unter der Leitung seines Onkels mütterlicherseits, Aemilius Magnus Arborius, des berühmten Advokaten u. Professors in Toulouse, herangebildet, lehrte A. in Bordeaux Grammatik, dann Rhetorik; 30 Jahre lang war A. als Lehrer tätig. Sein begabtester Schüler war *Paulinus, der spätere Bischof von Nola, den er von der Hinwendung zu einer asketischen Lebensform abzuhalten versucht, während dieser dem Lehrer mit taktvollen Worten eine folgerichtigere Haltung in religiösen Fragen nahelegt (vgl. den poetischen Briefwechsel der beiden: Auson. epist. 27/9 P. = 23/5 Sch.; Paulin. carm. 10/11). Aus. war ungefähr 60 Jahre, als er von Kaiser Valentinian I nach Trier befohlen wurde, um dort die Erziehung des Erbprinzen Gratian zu übernehmen. Um 370 erhielt er den Titel comes, 375 den eines quaestor s. palatii. Als Gratian Kaiser geworden war, ernannte er A. zum praefectus praetorio u. bestimmte ihn 379 zum Konsul. Nach der Ermordung Gratians iJ. 383 besaß A. die Klugheit, allen politischen Ansprüchen zu entsagen. Er kehrte zurück in sein geliebtes Bordeaux, ‚nidus senectae', u. widmete der

Poesie, die immer seine bevorzugte Zerstreuung gewesen war, die wenigen Jahre, die ihm noch blieben. – Auf Grund einer summarischen Betrachtung seiner Schriften (ed. Peiper: Bibl. Teubn.; ed. Schenkl: MG AA 5, 2) kann man sich von A. zwei verschiedene Vorstellungen machen: entweder sieht man in A. einen heidnischen Rhetor, der aus Gefälligkeit gegenüber den herrschenden Männern ausnahmsweise einige christliche Gegenstände in Verse bringt, oder man sieht in ihm einen christlichen Rhetor, der durch die Schule so sehr gewöhnt ist, sich im Kreis weltlicher Vorstellungen zu bewegen, daß er fast einzig daraus den Faden seiner Poesie knüpft. Bei genauerer Prüfung findet man in den Werken des A. indessen einige Anzeichen dafür, daß er dem Namen nach Christ war. – 1. Griphus 88 (132 Sch.) liest man: Tris numerus super omnia, tris Deus unus; augenscheinlich eine Anspielung auf die christliche Dreifaltigkeit. Ein sicherer Schluß ist freilich aus dieser Stelle noch nicht zu ziehen. Um eine Wette zu halten, die im Verlauf eines Mahles geschlossen wurde, hat A. sich um den Beweis bemüht, daß die Zahl 3 sich überall wiederfindet, in der Physiologie, Mythologie, Literatur, Geschichte, Arithmetik, im Recht u. in der Rhetorik. Der Hinweis auf die Dreifaltigkeit ist sein letztes u. durchschlagendstes Beispiel. Auch ein Nichtchrist könnte es anführen. – 2. Ausonius spricht zweimal vom Osterfest; man sieht an beiden Stellen, daß A. seine Anwesenheit in Bordeaux zu dieser Zeit des Jahres für unerläßlich hielt (vers. pasch. [30 Sch.]; ep. 8, 9 [106]). Doch hatte das Osterfest unter den christlichen Kaisern einen fast offiziellen Charakter angenommen. Auch ein korrekter heidnischer Beamter konnte damals an eine Beteiligung daran denken. Beweiskräftiger sind die folgenden Hinweise. – 3. Die Oratio matutina (4 Sch.) enthält eine Ephemeris, worin der Dichter jeder Aufgabe des Tages einige Verse widmet. A. wendet sich hier an den allmächtigen Vater, an das Wort, das für unsere Sünden eines schmachvollen Todes gestorben ist u. das uns den Weg zum ewigen Leben gezeigt hat; er fordert von ihm die Gabe des himmlischen Lichtes, wofern er dem Vater, dem Sohn u. dem Hl. Geist den ihnen schuldigen Dienst erweise. – 4. Denselben Geist atmen die Versus paschales (30 Sch.), die sich mit der Oratio matutina vielfach berühren. – 5. In einem der Briefe, die A. an Paulinus v. Nola schreibt, als dieser das weltliche Leben aufgegeben u. sich nach Spanien zurückgezogen hat, drückt er sich so aus: ‚Ich habe das feste Vertrauen, daß, wenn der Vater u. der Sohn Gottes die pia verba voventum erhören, Du unseren Gebeten wiedergegeben werden kannst‘ (ep. 25, 112 [193 Sch.]). – 6. Es bleiben die Versus Rhopalici (31 Sch.), die nach Ansicht gewisser Kritiker verdächtig sind (zB. Schenkl S. XXXVII; Mohrmann 364f), deren Ausschluß aber durch die handschriftliche Überlieferung nicht gerechtfertigt ist. Es ist ein Gebet voller Frömmigkeit, worin Worte erscheinen wie paracletus, iustificatus, auxiliatrix, baptisma, credulitas usw. Hier tritt echt christlicher Glaube mit seinen Dogmen, ja sogar mit seinen Formeln zutage. – Abgesehen hiervon ist christlicher Geist dem Werk des A. fremd; das Heidentum mit seinem reichen Erbe an schönen Gedanken u. Versen ist die wahre Heimat seines Geistes. Plautus, Terenz, Horaz, Ovid, Persius, Statius, Juvenal u. vor allem Vergil sind A. vertrauter als die Hl. Schrift. Unbedenklich nennt A. den Kaiser ‚Gott‘; ebenso sorglos spricht er von der Nemesis u. vom ‚Neid des Fatums‘ (Speck 19). Für die unbekümmerte Verbindung unverträglicher Vorstellungen ist bezeichnend comm. prof. Burdigal. 26, 13f (dazu L. Ziehen: Philol 57 [1898] 413). Ein Eklektizismus dieser Art ist zur Zeit des A. nicht selten. Der heidnische Rhetor Bemarchios verfaßt in Konstantinopel eine Rede auf die Einweihung einer von Constantius erbauten Kirche (Liban. or. 1, 39). Der Christ Prohairesios feiert die durch Demeter dem Volk von Athen erwiesenen Wohltaten (Eunap. v. soph. 492). Der Bereich der Literatur deckte sich damals nicht mit dem des persönlichen Glaubens; außerdem war der Anschluß an den christl. Glauben oft nichts als eine reine Formalität, betrübliche Kehrseite der großartigen Fortschritte, welche die Gunst der Mächtigen der Kirche eintrug (vgl. dazu etwa noch Geffcken, Ausg. 176f).

P. Fabri, Il pensiero religioso di M. A. (Athen-Rom 1914) 378/83. – R. Helm, Heidnisches u. Christliches bei spätlatein. Dichtern: Natalicium J. Geffcken (1931) 22/5. — L. A. A. Jouai, De magistraat Aus. (Nymegen 1938). – M. Manitius, Geschichte der christl.-latein. Poesie (1891) 105/11. 261/7. – J. Martin: Bursian 221 (1929) 77/9. – Chr. Mohrmann, A. in zijn verhouding tot het Christendom: StudCath 4 (1928) 364ff. – M. J. Pattist, A. als Christ (Amsterdam 1925). – Schanz 4, 1², 22. 42 (mit reichen Literaturangaben). – H. Speck, Quaestiones Ausonianae (1874). –

J. Tolkien: Bursian 171 (1915) 65f. – L. Villani, Sur l'ordre des lettres échangées par A. et Paulin de Nole: RevÉtAnc 29 (1927) 35/55. – C. Weyman, A. u. das Christentum: C. W., Beiträge z. christl. lat. Poesie (1926) 90/2 (über die Stelle ,nec factam sed genitam': epigr. 56 p. 211 Sch.). – Weitere neuere Lit. bei Altaner, Patrol. *P. de Labriolle**.

Auspicium s. Augurium.

Ausruf s. Akklamation, Interjektion, Beteuerungsformel.

Aussatz. Der A. ist eine durch den Leprabazillus hervorgerufene chronische Infektionskrankheit. Der Infektionsweg ist noch nicht völlig geklärt, längerer Kontakt mit Leprakranken ist nötig, Infektion durch die regelmäßig u. frühzeitig Bazillen enthaltende Nasenschleimhaut wahrscheinlich. Die moderne Medizin unterscheidet Lepra tuberosa u. maculo-anaesthetica, die beide nach Jahre dauernder Inkubation u. uncharakteristischen, nicht regelmäßig anzutreffenden Prodromalerscheinungen mit einem blaß- oder hellroten, aus rundlichen, scharf begrenzten Flecken bestehendem Exanthem beginnen. Bei der Lepra tuberosa bilden sich auf diesen Flecken unter allmählicher Braunfärbung Verdickungen u. Knoten, an Größe u. Zahl wechselnd. Bevorzugt wird das Gesicht befallen (facies leonina, Leontiasis), frei bleiben die Handflächen, Fußsohlen u. der behaarte Kopf. An den unteren Extremitäten kommt es zu elephantiastischen Verdickungen. Bei der Lepra maculo-anaesthetica treten die Flecken oft symmetrisch auf, werden rasch braun, konfluieren u. heilen unter Blasenbildung, Schuppung u. oberflächlicher Vernarbung ab. Dazu entwickeln sich Ausfallserscheinungen der peripheren Nerven, Temperatur- u. Schmerzsinn werden aufgehoben, u. es kommt durch den Verlust der Sensibilität zu Geschwürsbildungen der Haut, zum Schwund der Finger- u. Zehenglieder u. Abstoßung ganzer Gliederabschnitte (Lepra mutilans). Die Krankheit dauert 8 bis 10 Jahre, die erste, prognostisch ungünstige Form kann in die zweite übergehen.

I. Nichtchristlich. Zu der bis heute noch nicht völlig geklärten antiken Etymologie von λέπρα u. ἐλεφαντίασις sei hier folgendes bemerkt: λέπρα entspricht im Corp. Hippocr. unserer heutigen Schuppenflechte; der A. als übertragbare, verstümmelnde Krankheit war den hippokr. Ärzten unbekannt (P. Richter, Beiträge zur Gesch. des A.: ArchGeschMed 4 [1911] 323/52). Dagegen bringen Herodot (1, 138) u. Ktesias (Pers. 41) das Wort λέπρα als Übersetzung der persischen Bezeichnung für A. als einer übertragbaren, verstümmelnden Krankheit, bei der die Befallenen isoliert wurden. I. Bloch (Beiträge z. Gesch. u. geogr. Pathol. d. A.: Dtsch. mediz. Wochenschrift 26 [1900] 150/2) kommt deshalb zu dem Schluß, daß λέπρα die ältere, ἐλεφαντίασις die erst nach dem indischen Feldzug Alexanders nachweisbare jüngere Bezeichnung für A. sei. Im 1. Jh. vC. wird allgemein mit lepra Graecorum eine schuppende Hautkrankheit, mit elephantiasis Graecorum der echte A. bezeichnet. Die Schwierigkeiten für heutige Untersuchungen vermehrten sich dadurch, daß in der LXX das hebr. ṣāraʿat mit λέπρα im hippokrat. Sinne übersetzt wurde (Klingmüller); ebenso ist durch die in der patristischen Literatur verbreitete allegorische Auslegung von Lev. 13 (s. u.) eine Entscheidung über die wahre Bedeutung des Wortes oft unmöglich geworden. – Als Ursprungsland des A. wurde in der Antike, wie auch in neuerer Zeit (I. Bloch, Das erste Auftreten d. A. im alten Germanien nebst Bem. ü. d. Zusammenhang zwischen ant. u. mittelalterl. Lepra: Dermatol. Studien 20 [1910] 146/153 = Unna-Festschr. 1) mit Lucretius (6, 1112/3) Ägypten angenommen. Dagegen haben Untersuchungen an ägypt. Mumien gezeigt, daß der A. in Ägypten eine seltene Krankheit war (A. Paweletz, Lepradiagnose i. MA u. Anweisungen z. Lepraschau. Diss. Lpz. [1915]), u. K. Sudhoff ist der Ansicht, daß der A. als ansteckende Krankheit in Griechenland vor der röm. Kaiserzeit nicht heimisch u. in Ägypten bis zum Ende des 2. Jh. nC. überhaupt nicht nachgewiesen ist (Mitteil. z. Gesch. d. Med. u. Naturw. 15 [1916] 59_1; ArchGeschMed 4 [1911] 353/69). Sudhoff nimmt eine allmähliche, schleppende, zunächst an den Küsten vorangehende Ausbreitung des A. vom Zweistromlande über Arabien, Palästina nach Ägypten an. Auf die Bedeutung der Eroberungszüge von Darius I u. Xerxes I, der Alexanderzüge u. Diadochenkriege weist Klingmüller hin. Nach Plutarch (symp. 8, 9) soll sich zur Zeit des Asklepiades der A. zuerst in Italien gezeigt haben, Plinius (h. n. 26, 7) behauptet die Einschleppung nach Italien durch Legionen des Pompeius. Bloch konnte (Dermatol. Studien aO.) die Versetzung röm. Legionen von Ägypten nach Germanien nachweisen u. mißt diesem, epidemiologisch freilich nicht beweiskräftigen Umstande für die Ausbreitung des A. bis nach Gallien u. Germanien große Be-

deutung bei (vgl. auch die Bespr. Sudhoffs: Mitteil. z. Gesch. d. Med. u. Naturw. 9 [1910] 534). Wichtig sind aber zwei Zeugnisse bei Galen (11, 142; 12, 315), denen für seine Zeit die Verbreitung des A. bis nach Germanien u. Thrakien zu entnehmen ist. Wie der A. schließlich im 5. u. 6. Jh. im südl. Gallien u. bis zum 9. Jh. auch in Germanien zu so großer Verbreitung kommen konnte, daß Abwehrmaßnahmen nötig wurden (s. u.), wird sich mit Sicherheit nicht mehr nachweisen lassen (G. Sticker, Lepra i. MA: Bericht ü. d. 17. intern. med. Kongr. i. London 1913, Sekt. 23: Gesch. Med. [Lond. 1914] 37f). – Studium, Beschreibung u. Sonderung der mit dem A. verwechselten Krankheiten (Frost- u. Brandschäden, Scharbock, kalter u. heißer Gliederbrand) beginnen in der alexandrinischen Medizin u. zeigen, daß der A. in Ägypten doch früher heimisch gewesen sein muß, als Sudhoff annimmt. Nach Oribasios (coll. med. 45, 28) ist Straton, ein Schüler des Erasistratos, der Verfasser einer ersten Schrift über den A. gewesen. Das Werk ist wie das des Methodikers Themison (Cael. Aurelian. morb. chron. 4, 1) verloren. Ohne auf epidemiologische Fragen einzugehen, geben die griech. u. röm. Ärzte, denen besonders die elephantiastische Verdickung der Haut bemerkenswert war, in der Symptomatik des A. genaue, auch heute noch zutreffende Beschreibungen. Erhalten sind uns die Darstellungen des Celsus (3, 25), des Rufus bei Oribas. (aO. 45, 28), des Archigenes bei Aëtios (tetrabibl. 13, 120) u. die mustergültige Beschreibung des Aretaeus (caus. et. sign. morb. chron.: CMG 4, 13). Galen unterscheidet (introd. 13 [14, 757 K.]) sechs Arten von A.: *ἐλεφαντίασις*, *λεοντίασις*, *λέπρα* (ophiasis), *ἀλωπεκία* u. *λώβη* (mutilatio). Schon der 1. Hälfte des 7. Jh. gehört das Werk des Paulus v. Aegina an (hypomn. 4, 1). Mit der Behandlung des A. befassen sich eingehend Oribas. (aO. 45, 29) nach einer verlorenen Schrift des Philumenos, Aretaeus (aO.: CMG 8, 13), Cael. Aurelian. (morb. chron. 4, 1) u. Aëtios (tetrab. 13, 121). Zahlreiche Heilmittel aus dem Pflanzen-, Tier- u. Mineralreich finden sich bei Plinius (h. n. 20, 181. 234; 22, 156; 24, 49), Scribon. Larg. (comp. 250), Quintus Serenus (lib. med. 10), Marcellus (medicam. lib. 19, 19/21; 30, 18) u. bei Aëtius (tetrab. 2, 39, 121. 170. 172; 3, 6, 119; 13, 96, 125). – Die Vorstellung von der Kontaktübertragung ist orientalisches Gedankengut (s. u.) u. war der griech.-röm. Medizin fremd. Celsus u. Oribas. erwähnen nichts von Ätiologie, Prophylaxe oder Aussetzung. Aretaeus u. Aëtios referieren lediglich die in den östl. Aussatzländern geübte Maßnahme der Aussetzung, u. Cael. Aurelian., als Übersetzer des Soran (100 nC.) die Ansicht der griech. Ärzte kurz vor Galen wiedergebend, erklärt die Aussetzung als der humanen griech. Gesinnung zuwider (vgl. Paweletz aO.; K. Sudhoff, Infektion u. Infektionsverhütung im Wandel d. Zeiten u. Anschauungen: Jahreskurse f. ärztl. Fortbild. 5 [1914] 42/50; ders., Seuchenschutzmaßregeln i. d. Vergangenheit: Zeitschr. f. ärztl. Fortbild. 17 [1920] 53/6). – In der Bibel sind für die Entwicklungsgeschichte der Erkenntnis des A. allein die Beschreibung u. die Gesetzesvorschriften Lev. 13 von Bedeutung. Hiobs Krankheit (Hiob 2, 7) war nicht A., sondern wahrscheinlich Pityriasis rubra Hebrae (P. Richter, aO. 344; andere Deutungen bei Klingmüller). Es ist unentscheidbar, ob in Lev. 13 mit ṣāraʿat wirklich A. gemeint ist (vgl. die verschiedenen Ansichten bei Klingmüller). Besonders die Bestimmungen über Kleider- u. Häuserlepra (Lev. 13, 47/59; 14, 33/57) haben Veranlassung gegeben, ṣāraʿat nur in sittlich-religiösem Sinne zu verstehen. Aber niemals können damit die strengen Maßnahmen erklärt werden, u. diese können sich nicht gegen eine harmlose Hautkrankheit gerichtet haben. Aus dem Zweistromlande war den Juden die Kenntnis der Kontaktübertragung unheilbarer Hautkrankheiten u. die daraus folgende prophylaktische Maßnahme der Aussetzung überkommen, u. wir müssen im Lev. die erste gesetzliche Formulierung der Isolierungsnotwendigkeit sehen.

II. Christlich. Beschreibende Darstellungen des A. sind in der patristischen Literatur selten. Greg. Naz. schildert de pauperum amore (or. 14, 6, 10) den erbarmungswürdigen Zustand der Aussätzigen (im Text *ἱερὰ νόσος*; vgl. M. Brown u. Webster, Two ancient descript. of lepers: Medical Journal and Record 137 [1933] 299, wo auch auf Greg. Nyss. verwiesen ist). Isidor Hisp. trennt lepra u. elephantiasis, unter letzterer den A. verstehend (etymol. 4, 8, 11/2). Origenes beschreibt (i. Lev. hom. 8, 5) sechs, mit den galenischen nicht übereinstimmende Arten von A., um anschließend (aO. 8, 6/10) eine allegorische Auslegung zu geben; zB. ita ergo in anima ulcera intelliguntur. – Diese metaphorische Verwendung von lepra ist in der patristischen Literatur weit verbreitet (vgl. Orig. i. Num.

hom. 7: lepra in anima). Eine allegorische Auslegung von Lev. 13, 14 ist des Methodius Schrift de lepra, in der die Gesetzesbestimmungen als Grundlage einer christl. Bußpraxis verstanden werden (vgl. darüber A. Harnack, Medizinisches aus d. ältesten Kirchengesch.: TU 8, 78 [1892]; K. Sudhoff, Hat das Konzil v. Ankyra [314] Absonderungsvorschriften für Leprakranke erlassen?: ArchGeschMed 4 [1911] 379/83). Ähnlich Theodoret (qu. Lev. 15/9): ,mit den leiblichen Leiden weist (das Gesetz) auf die Krankheiten der Seele hin'. Hatte Methodius die Häretiker (lepr. 11, 4) allgemein als aussätzig durch Heterodoxie bezeichnet, so nimmt Quodvultdeus (?) in der Schrift de promiss. et praedicat. dei 2, 6 (PL 51, 775) eine Sonderung nach den einzelnen A.arten vor: lepra in capite Manichaeos, Priscianos, complicesque eorum ..; lepra in barba Arianos, Photinianos, Nestorianosque ..; lepra in corpore Donatistae, Maximianistae, Luciferiani caeterique. Auch cn. 17 des Konzils v. Ankyra (33 Lauchert): *τοὺς ἀλογευσαμένους καὶ λεπροὺς ὄντας, ... τούτους προσέταξεν ἡ ἁγία σύνοδος εἰς τοὺς χειμαζομένους εὔχεσθαι* muß nach Sudhoff (aO.) in diesem übertragenen Sinne verstanden werden u. als eine erste kirchliche Verordnung zur Absonderung von wirklich Leprösen ausscheiden. — Diesen wandte sich dagegen die ganze christl. Liebestätigkeit zu: Basilius umarmte u. küßte Aussätzige wie seine Brüder (Greg. Naz. laud. Basil. magn. 63 [PG 36, 580]), in seinem Krankenhaus richtete er eine Sonderabteilung für A. ein. Zahlreich sind in den Heiligenlegenden die Berichte über Heilungen von A. Der hl. Romanus wäscht Aussätzigen die Füße u. befreit sie damit vom A. (Greg. Tur. v. patr. 1, 4). Sulpic. Sever. berichtet vom hl. Martin eine A.-Heilung (v. Mart. 18; vgl. noch V. Maximini: ASS Mai 7, 22; Eugip. v. Severini 26; ferner A. Marzeyre, Un guérisseur de la lèpre au VI[e] siècle, St. Sour de Terrasson: Aesculape 27 [1937] 206/12 u. die Zusammenstellungen bei Klingmüller u. Leclercq 2580f). Als sich schließlich im 5. u. 6. Jh. namentlich im südl. Frankreich der A. immer mehr verbreitet hatte, ergriff zuerst die Kirche in Anwendung der biblischen Bestimmungen Abwehrmaßnahmen: 549 hält cn. 21 der 5. Synode v. Orleans die Bischöfe an, für Kleidung u. Speisung der Aussätzigen zu sorgen (Mansi 9, 134; Wiederholung ebd. 146); 583 verbietet cn. 6 der Synode von Lyon den Leprösen das Umherwandern u. das Betteln außerhalb ihrer Gemeinde (Mansi 9, 943). Damit war durch Übernahme des orientalischen Wissens um die Kontaktübertragung der Anfang zu einer umfassenden Seuchenbekämpfung gemacht, wie er in der Verordnung eigener Kirchen u. Gottesäcker für Lepröse auf der 3. Lateransynode 1179 für den A. seinen Abschluß fand. Eine Zusammenstellung der Konzilsbeschlüsse, einschließlich der nicht gegen A. als Krankheit gerichteten von Ankyra (s. o.) gibt E. Buonocore: ArchGeschMed 7 (1914) 48/56. Frühzeitig wurden Leprosorien gebaut. Greg. Naz. or. 43, 63 erwähnt ein von Basilius errichtetes. Im J. 460 wird ein Leprosorium in St. Claude erbaut (J. P. Kirsch, Die Leprosorien Lothringens: Jb. d. Gesellsch. f. lothr. Gesch. u. Altertumsk. 15 [1903] 46/109); Agricola, Bischof von Châlons s. Saône, läßt vor den Toren der Stadt ein L. errichten; weiteres Leclercq 2586f u. *Krankenhaus. — Der A. spielt auch in Verwünschungen gegen Grabschänder eine Rolle. ILCV 1293: si quis vero hoc monumentum meum inquietare voluerit, sit anathema, percussus lebra Gezie perfruatur; ILCV 3866: repra (lies: lepra) Naman Syri abeat; CIL 10, 1276: habeat partem cum Gezi. Vgl. auch Ps-Ephraem testam. 2, 240 Assem. — Die Annahme Wilperts u. Leclercqs, daß die bei Mc. 1, 40/2 erzählte Heilung eines Aussätzigen durch Jesus auf Fresken der Katakomben des Petrus u. Marcellinus (Wilpert, Mal. Taf. 68, 3) u. der Nuntiatella (ebd. Taf. 74, 2) dargestellt sei, ist unwahrscheinlich. — Über die Legende von der Lepraerkrankung des Konstantin u. ihre Nachwirkungen in der Kunst s. Leclercq 2588f.

H. Haeser, Lehrbuch der Geschichte der Medizin 3[3] (1882). — A. Hirsch, Handbuch der hist.-geogr. Pathologie 1 (1860) 301/35. — V. Klingmüller, Die Lepra. Geschichte: Handbuch der Haut- u. Geschlechtskrankheiten 10, 2 (1930) 4/21. — H. Leclercq, Art. Lèpre: DACL 8, 2, 2578/90. — R. Staehelin, Lepra: Lehrbuch der inneren Med. 1[1] (1931) 267/71. — G. Sticker, Entwurf einer Gesch. der ansteckenden Geschlechtskrankh.: Handbuch der Haut- u. Geschlechtskr. 23 (1931) 264/603. — K. Sudhoff, Handbuch d. Gesch. d. Med. 3/4 (1922). — R. Virchow, Zur Geschichte d. Aussatzes: Virchows Archiv 18 (1860) 138/162. 273/329; Die krankhaften Geschwülste 2 (1864/5) 494/531.

F. W. Bayer.

Aussetzung s. Kindesaussetzung.

Ausspucken s. Spucken.

Auster. I. Heidnisch. Die A. heißt bei Homer, Aristot. (fr. 304), Nikander, Xenokrates

u. a. λιμνόστρεον, bei römischen Schriftstellern u. überhaupt in der Spätantike gewöhnlich bloß ὄστρεον, was bei den wissenschaftlichen Zoologen Muschel allgemein bedeutet. Sie hält sich besonders gern im Brackwasser u. in schlammigen Furten auf (Athen. 3, 91f) u. setzt sich an Felsenklippen am Ufer (Plin. n. h. 32, 59), an Pfählen u. Scherben fest (ebd. 9, 160; Arist. gen. an. 3, 121, 763a27). In der Kaiserzeit waren A. als Vorgericht u. als Nachtisch sehr geschätzt (Macrob. sat. 3, 13, 12; Petron. 70). Man züchtete u. mästete die Austern in Seen (Plin. aO. 32, 61. 64; 9, 16/98). Trajan werden A. nach Asien nachgeschickt (Athen. 1, 7d). Die vorzüglichsten A. des Westens stammten aus dem Lucrinersee (Plin. aO. 9, 168; Hor. epod. 2, 49). Außerdem werden im Westen A. vom Avernersee (Plin. aO. 32, 61), von Circei (ebd. 60), Tarent (Gell. 6, 16), aber auch die ausländischen aus Britannien (Juv. 4, 141), aus Spanien (Plin. aO. 32, 60/2) u. von der gallischen Westküste (Médoc) genannt (Plin. ebd.). – Die A. nimmt mit dem Monde ab u. zu (Plin. aO. 2, 109). Sie hilft gegen alle Tiergifte (ebd. 32, 59, 66); ihr Genuß ist heilsam bei Appetitlosigkeit, Magenleiden, Hartleibigkeit (ebd. 64); roh zerquetscht nützt sie bei Kropf u. Frostbeulen. Die Asche der Schalen ist gut gegen Entzündung der Mandeln, Brandschäden, Hautjucken (Plin. aO. 32, 65), Ausschlag (ebd. 28, 66), Schnupfen (ebd. 28, 64) u. Zäpfchenschmerzen (ebd. 32, 65).

II. Christlich. Die christl. Antike kennt wie die heidnische das Vorkommen der A. im Schlamm (Auson. ep. 7, 2, 36/8 [limicolae]; 9, 7/8), an Meeresklippen (ebd. 9, 2) u. in den Meeresgrund eingerammten Pfählen (ebd. 9, 30; Keller 565), ihre Züchtung in Teichen (Auson. ep. 7, 1/2; 9, 18f). Basil. erwähnt bei der Auslegung der Worte des Herrn an Noe Gen. 7, 19/20 unter den Schaltieren, die Noe mit in die Arche nimmt, neben anderen Muscheln u. Schnecken auch die A. (hex. 7, 2 [PG 29, 149C]). A. werden als beliebtes Frühstücksgericht der Vornehmen genannt (Auson. 7, 2, 36/8; 9, 1). Die in Teichen gezogenen u. bei der Flut mit Meerwasser bespülten Meduler-A. an der Mündung der Garonne werden wie bei Plin. gerühmt (ebd. 7, 1/2; 9, 18; Apoll. Sid. ep. 8, 12). An der gallischen Küste werden noch verschiedene weitere Gegenden mit A.-Zucht genannt (vgl. Marx 2590); ferner erscheinen Schottland, die Propontis, Byzanz als Zentren dieser Produktion. Besonders hervorgehoben wird das reiche Vorkommen der A. am Vorgebirge Pelorion in Sizilien (Isid. or. 12, 6, 54). Die A. sei nach der sie umschließenden Schale benannt (ebd. 52). – Von den christl. Medizinern wird das Wissen der heidnischen Zeit um die Heilwirkung der A. bei Ohrengeschwüren (Marcell. 15, 40), Zäpfchenschmerzen (ebd. 14, 14) u. Schnupfen (ebd. 10, 72; vgl. 75) weitergegeben. – Die Kenntnis der Antike von der A. überliefert Albert M. dem MA (an. 1, 26. 32; 4, 38. 102; 5, 60; 7, 136; 14, 7; 17, 77).

O. Keller, Antike Tierwelt 2 (1913) 562/8. – A. Marx, Art. A.: PW 4, 2589/92.

K. Schneider (H. Gossen, E. Stemplinger).

Auswendiglernen.

Auswendiglernen ist vor allem die Einprägung von Wortreihen, meist verbunden mit dem Verstehen u. Merken ihres Sinnes u. Zusammenhangs. Man lernt auswendig, um ‚auswendig' zu wissen, d. h. bei nach außen gewendetem oder geschlossenem Buch wiedergeben zu können, was man inwendig, d. h. bei geöffnetem Buch, gelernt hat. Das A. setzt also seiner Wortbedeutung nach eine schriftliche Aufzeichnung voraus. Der antike Mensch lernte nur selten unmittelbar aus einem Buch, häufiger nach einem vorher aufgenommenen Diktat, am meisten aber wohl durch Vorsprechen, also vom Hören (vgl. ‚Katechese' von κατηχεῖν, ‚antönen' = unterrichten). Der durch die hohen Kosten bedingte Mangel an Büchern u. dauerhaften Schreibstoffen, aber auch die hohe Einschätzung des Bildungswertes auswendig gewußter gehaltvoller Texte brachte es mit sich, daß das A. in der Antike eine sehr große Rolle spielte.

A. Griechisch-römisch. I. Schule usw. Die Griechen sahen in Homer den Inbegriff aller Weisheit (vgl. W. Jaeger, Paideia 1² [1936] 63/88); daher wurde Wert darauf gelegt, daß die Kinder schon im Elementarunterricht einen wesentlichen Teil von Ilias u. Odysee sich einprägten (vgl. Xenoph. sympos. 3, 5). Neben Homer wurden im Elementarunterricht vor allem solche Autoren behandelt u. gelernt, die wichtige Lebensregeln vermittelten; dazu gehörten Hesiod, Theognis usw. (vgl. Plat. Protag, 325e). Der technische Ausdruck für das Vorsprechen des Lehrers ist ἀποστοματίζειν (Plat. Euthyd. 276c; Aristot. sophist. el. 4 p. 165b,

32); der Ausdruck für das Auswendiglernen des Schülers selbst ist ἐκμανθάνειν (Plat. Protag. 325e; leg. 7, 811a); das Auswendigwissen wird durch διὰ στόματος ἔχειν (Eunap. v. soph. 473, 44f) oder ähnliche Wendungen bezeichnet; das Aufsagen aus dem Gedächtnis heißt ἀπὸ στόματος εἰπεῖν (Xenoph. symp. 3, 5; mem. 3, 6, 9) u. ä. – Homer wurde auch in der lateinischen Elementarschule der röm. Republik fleißig auswendig gelernt, allerdings nur in der Übersetzung des Livius Andronicus (Hor. ep. 2, 1, 69). In der Kaiserzeit nahm man als Lernstoff vor allem Horaz u. Vergil, daneben besonders Sentenzen (Quint. 1, 1, 36; 2, 7, 1; Sen. ep. 33, 7). Als Cicero zur Schule ging, lernte man noch das Zwölftafelgesetz; später kam man davon ab (Cic. leg. 2, 23, 59: discebamus . . pueri XII ut carmen necessarium, quas iam nemo discit). Der einzuprägende Stoff wurde vorgesprochen (praelegere: Martial 1, 35, 2; 8, 3, 15) oder diktiert (dictare: Hor. ep. 1, 18, 13: ut puerum saevo credas dictata magistro reddere; statt praelegere u. dictare auch das unbestimmtere tradere, zB. Quint. 1, 1, 1). Das A. selbst hieß ediscere (Quint. 2, 7 u. ö.), das Auswendigwissen memoria oder memoriter tenere (Cic. senect. 4, 12; Plin. ep. 6, 33, 11) usw., das Aufsagen des Auswendiggelernten reddere (Plin. n. h. 7, 24, 88 usw.). – Ein System künstlicher Gedächtnishilfen, also eine Mnemotechnik (Mnemonik), kannten die Griechen angeblich seit dem 6. Jh. Als Erfinder dieser Kunst galt Simonides v. Keos (Marmor Par. 54; Plin. n. h. 7, 24, 89 u. ö.); als weitere Förderer werden genannt Theodektes, Hippias v. Elis, Metrodoros v. Skepsis (Belege bei Wüst). Von Lucullus rühmt Cicero, daß er aus einer an sich schon ungewöhnlichen Gedächtniskraft durch Anwendung der Mnemotechnik erhöhten Gewinn zu ziehen wußte (Cic. acad. 2, 1, 2). Genaueres über die Methoden der antiken Mnemotechnik weiß man nicht. Sicher scheint nur zu sein, daß man vorzugsweise mit visuellen Mitteln arbeitete (vgl. Wüst). Daß man im Unterricht auch Memorialverse, also das Metrum zu Hilfe nahm, um gewisse Stoffe leichter einzuprägen, zeigt das frühe Beispiel des Euenos u. des Theodektes (Plat. Phaedr. 267a; Suid. s. v. Theodektes). In der Folgezeit hat das ‚Lehrgedicht' in u. außerhalb der Schule eine große Rolle gespielt (vgl. für die griech. Welt Christ 2, 2, 1547 s. v.; für die röm. Teuffel 1, 41f). Um hinwiederum das Behalten wichtiger Verse zu erleichtern, zog man die *Akrostichis heran (vgl. F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie [1922] 146). – Wenn Platon im Menon (81aff; id. Phaedr. 249eff) das Lernen als ein Sicherinnern an die Erfahrungen früherer Existenzen deutet, so hat er unter ‚Lernen' zunächst die Erfassung gedanklicher Zusammenhänge, nicht die Einprägung von Wortreihen verstanden. Aber da das eine mit dem anderen Hand in Hand zu gehen pflegt, haben die Späteren bei der Darstellung der platonischen Lehre von der Anamnesis zwischen Lernen u. Auswendiglernen meist wohl keinen scharfen Schnitt gezogen; Cicero läßt zB. in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise die Meister der Mnemotechnik auftreten (disp. Tusc. 1, 2, 4, 59; vgl. acad. 1, 1, 2).

II. Kult. Im röm. Kult wurden die feststehenden Gebetsformeln nicht auswendig gesprochen, sondern von einem Priester oder Zeremoniar aus dem Ritualbuch vorgesagt u. dann nachgesprochen, da es auf den fehlerlosen Vollzug der heiligen Handlungen wesentlich ankam (vgl. Wissowa, Rel. 394f; über die analogen Verhältnisse in der röm. Rechtspraxis vgl. *Formel); ähnlich scheint es auch im griech. Kult gewesen zu sein (vgl. Thucyd. 6, 32, 1). Anders war die Praxis der Mysterienreligionen; die entscheidenden heiligen Formeln (συνθήματα: Clem. Alex. protr. 2, 21, 2) durften nicht niedergeschrieben werden, damit sie nicht vor ungeweihte Augen kamen, sie mußten aus dem Gedächtnis gesprochen, also vorher auswendig gelernt werden (vgl. O. Casel, De philosophorum Graecorum silentio mystico [1919] 19; Rengstorf 400f; Th. Hopfner: PW 16, 2, 1325 Z. 66ff H. I. Marrou, *Μουσικος ανηρ* [Grenoble 1938] 262ff). — Julianus verlangt von den heidn. Priestern das Auswendiglernen der Götterhymnen; sie sollen wenigstens die in den Tempeln gesungenen beherrschen (ep. 89 [301 d]).

III. Propaganda. Das A., vor allem das schulmäßige, konnte auch als Waffe im Kampfe gegen andere Anschauungen, insbesondere gegen das Christentum benutzt werden. So werden unter Maximinus Daza gefälschte Pilatus-Akten, die allerlei Lästerungen gegen Christus enthalten haben sollen, auf kaiserlichen Befehl im ganzen Reich verbreitet u. in der Schule als Lernstoff verwendet (Euseb. h. e. 9, 5, 11).

IV. Der ‚göttliche Mensch'. Der von der Gottheit Erwählte u. Erfüllte hat ein wunderbares Gedächtnis; er lernt erstaunlich leicht;

oft braucht er überhaupt nicht, wie die andern Menschen, zu memorieren, um etwas auswendig zu wissen. Der junge Caesar Julianus kennt den Text der Bücher, mit denen er sich befaßt hat, auswendig (Eunap. v. soph. 473, 44 Boiss.). Charikleia, die äthiopische Königstochter aus Heliodors Roman, lernt so schnell Griechisch, daß sie allgemeine Aufmerksamkeit erregt (2, 33). Apollonius v. Tyana beherrscht die Sprache der von ihm besuchten Länder, ohne sie je gelernt zu haben (Philostr. v. Apoll. 1, 19, 1/2). Es ist natürlich die Gottheit, die dem begnadeten Menschen zu seinem wunderbaren Wissen verhilft (vgl. Bieler 1, 34/6; ferner J. Bidez-F. Cumont, Les mages hellénisés 1 [Paris 1938] 28f über Zoroaster). — Der Magier kennt ein mechanisches ‚Gedächtnismittel': er verschluckt das Blatt, auf das er die schwierigen Formeln seiner Kunst geschrieben hat (PMG I 232/46 [1, 15 Pr.]; dazu Hopfner, OZ § 694; Olsson: ZNW 32 [1933] 90f deutet von da aus Apc. 10,9c).

B. Orientalisch. I. Schule u. Haus. Bei der ungemein hohen Einschätzung des Gesetzes im späteren Judentum ist es selbstverständlich, daß in der Familie u. in den Schulen das A. der Tora mit Nachdruck betrieben wurde (vgl. Jos. ant. 4, 8, 210; weiteres Schürer 351/5). Bezeichnend ist Jos. c. Ap. 2, 18 (178): ‚Wen von uns man nach den Gesetzen fragt, der würde sie leichter hersagen als den eigenen Namen; denn da wir sie vom Erwachen des Bewußtseins an erlernen, tragen wir sie in der Seele wie eingraviert'. Nach Eus. (dem. 2, 1, 1 [52, 23 H.]) lernen die Juden auch die auf sie bezüglichen Verheißungen auswendig (*διὰ στόματος ἀπομνημονεύειν*). Daß die alphabetisch-akrostichischen Dichtungen des AT ihre Form nicht zuletzt der Absicht verdanken, die Einprägung des Textes zu erleichtern, ist sehr wahrscheinlich. (Orelli: Herzog-H. 10, 505; Löhr: ZAW 25 [1905] 173/98). Spätestens seit dem 1. Jh. nC. war jedem Juden die wiederholte tägliche Rezitation bestimmter Gebetstexte (Schma, Schmone-Esre, Tischgebete) vorgeschrieben, diese Formeln werden daher in Schule u. Haus eifrig exerziert worden sein (vgl. hierzu etwa Bousset, Rel. 176/9); ferner bei Euseb. dem. 2, 1, 1).

II. Kult. Was Familie u. Schule der Jugend eingeprägt hatten, wurde durch die Kultpraxis der Synagoge, in der Gebet, Schriftlesung u. Schrifterklärung die entscheidenden Elemente waren, immer wieder aufgefrischt u. ständig erweitert (vgl. Jos. c. Ap. 2, 17 [175]: *ἀκριβῶς ἐκμανθάνειν*). Philo nennt deswegen die Synagogen bezeichnenderweise ‚Lehrhäuser', *διδασκαλεῖα* (v. Mos. 3, 27), u. ‚Lernen', *μανθάνειν*, war die Aufgabe, die dem Synagogenbesucher gestellt war (vgl. Rengstorf 403/6). Der Vorleser beim Sabbatgottesdienst durfte seinerseits den Text der Tora niemals auswendig hersagen, wohl damit keine Änderung des hl. Textes unterlief (vgl. Schürer 379f).

III. Propaganda. Das Judentum hat das A. auch für propagandistische Zwecke auszunützen verstanden. Angebliche Sibyllensprüche gegen heidnische Anschauungen u. Übungen werden in metrische oder gar akrostichische Form gegossen u. in dieser einprägsamen Fassung unter die nichtjüdische Bevölkerung gebracht (*Sibylle). Gleiche propagandistische Absicht u. Technik steht wohl auch hinter jenen griechischen Versen, die jüdische Verfasser unter dem Decknamen großer griechischer Dichter u. Denker wie Orpheus, Phokylides, Heraklit, Sophokles, Menander, Philemon-Diphilos verbreitet haben (Schürer 810/15; Bousset, Rel. 24/30; Texte in Übersetzung bei Rießler 474/80. 729f. 731f. 862/70. 1014/45. 1046. 1047/57).

IV. Der ‚Gottesmann'. Vielleicht ist die gedächtnismäßige Einprägung des prophetischen Predigtstoffes mitgemeint, wenn Gott zu Jeremias spricht: ‚Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund!' (Jer. 1, 9). Nach Philo hat Moses so auffallend rasch u. leicht gelernt, daß man sein Lernen deutlich als ein Sicherinnern empfand (v. Moys. 1, 21; vgl. oben AI aE.). Da die wunderbare Leichtigkeit des Lernens sowohl nach jüdischer wie nach hellenistischer Tradition ein typischer Zug im Leben des großen Mannes ist, muß auch der eitle Josephus (vit. 9) von sich erzählen, daß er schon im Alter von 14 Jahren die Hohenpriester u. führenden Männer von Jerusalem an Gesetzeskenntnis übertraf.

C. Christlich. I. Schule usw. Solange die Christen in der Minderheit waren, konnten sie auf Lehrplan u. Methode der Schule natürlich keinen Einfluß ausüben; sie mußten sich damit abfinden, daß ihre Kinder das Gedächtnis mit heidnischem Stoff, also auch mit Göttermythen, füllten. Erst als die ersten von christlichen Lehrern gehaltenen Schulen entstanden, werden auch nichtheidnische, also vor allem biblische Stoffe zum Memorieren herangezogen worden sein. Zeugnisse gibt es dafür

freilich erst aus dem ausgehenden 4. Jh. So erzählt Theodoret (h. e. 4, 18, 8f) von dem edessenischen Priester Protogenes, daß dieser in dem noch großenteils heidnischen Antinoë eine Schule eröffnete u. hier u. a. Psalmen u. Apostelworte auswendiglernen ließ. Hieronymus erwähnt, daß die Kinder in den Schulen das Lied vom Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer u. vom Untergang Pharaos sangen (adv. Jov. 2, 22). Der Brief des gleichen Vaters an Laeta zeigt, daß schon das Kleinkind christliche Namen u. Formeln lernte, das heranwachsende auch längere biblische Texte (ep. 107, 4. 9. 12; vgl. ep. 128, 1). Ganz wurde freilich der heidnische Lernstoff auch aus den christlichen Schulen nicht ausgeschlossen; einmal fehlte es auf christlicher Seite an ebenbürtigem Lehrgut, sodann wollte u. durfte man den Heiden an geschichtlichem Wissen (u. dieses war natürlich weitgehend mythologischer Art) nicht nachstehen; endlich hatte sich inzwischen auch ein christlicher Humanismus herausgebildet, der das Wertvolle im heidnischen Bildungsgut zu würdigen wußte (*Schule). Nur eine kurze Episode in der Geschichte des christl. Unterrichtes stellen die wenigen Monate dar, in denen unter dem Druck des julianischen Rhetorengesetzes die christlichen Lehrer gezwungen waren, sich ausschließlich auf christliche Lernstoffe zu beschränken, u. ein *Apollinaris sich mühte, christlichen Ersatz für die verpönten heidnischen Epen, Komödien, Tragödien u. Gedichte zu schaffen. – Die alten Hilfsmittel zur Erleichterung des Behaltens, Metrum u. Akrostichis, wurden auch im christl. Bereich, namentlich bei dogmatischen u. ethischen Lehrstoffen gerne angewandt. Erinnert sei etwa an das Carmen de ave Phoenice, an das Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio domini, an das Commonitorium fidelium des Orientius, an die Monosticha moralia des Gregor v. Nazianz (weitere Hinweise, auch auf metrische Fassungen profaner Lehrstoffe bei Teuffel 1, 41f; zur Verwendung der Akrostichis s. F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie [1922] 148/50).

II. Kult. Der Christ der ersten Jahrhunderte durchlief außer der Schule, die ihm die nötige Allgemeinbildung vermittelte, einen längeren liturgischen Unterricht, der ihm das für die Taufe geforderte religiöse Wissen nahebrachte. In dieser Katechumenenunterweisung, u. hier erst recht, war ohne A. nicht auszukommen. Die beiden wichtigsten Formeln, das Glaubenssymbol u. das Gebet des Herrn, sollten den zukünftigen Christusbekenner auf seinem ferneren Lebenswege begleiten; also mußte der Katechumene sie seinem Gedächtnis einprägen, zumal die Formeln unter dem mindestens seit dem 3. Jh. herrschenden Gesetz der *Arkandisdisziplin (B) nicht schriftlich mitgegeben werden konnten. Die Mitteilung dieser Formeln, die an verschiedenen Tagen erfolgte, hieß praefatio oder traditio symboli bzw. orationis dominicae (Sacr. Gelas. 51. 57 Wilson; weitere Belege bei Rietschel, Eisenhofer, Roetzer; *Symbolum, *Vaterunser). Der Bischof selbst sprach den Text langsam vor; die *Paten waren dann den Taufkandidaten beim Lernen behilflich (Aug. serm. Guelf. 1, 11 [449 Morin]). Von der erfolgten Einprägung überzeugte sich der Bischof, indem er die Katechumenen einige Tage später Symbolum u. Paternoster aufsagen ließ; dieses Aufsagen hieß redditio (Belege wie oben); der Akt galt seit spätestens 490 als ein Examen, für das man den ursprünglich nur die moralische Prüfung der Taufkandidaten bezeichnenden Ausdruck *scrutinium gebrauchte. (A. Dondeyne, La discipline des scrutins: RHE 28 [1932] 755). Daß manchen Taufkandidaten das A. der Formeln Schwierigkeiten machte, zeigt Aug. s. 58, 1: quicumque .. vestrum non bene symbolum reddiderunt, habent spatium, teneant. Vgl. ferner Aug. serm. Guelf. 1, 11 (449f Morin): nemo trepidet, nemo trepidando non reddat. Securi estote, patres vestri sumus, non habemus ferulas et virgas grammaticorum. Augustin gibt den Taufkandidaten den Rat, das Symbol morgens u. abends für sich aufzusagen, damit es sich besser einpräge (serm. 58, 13). Der endgültige feierliche Vortrag des Symboltextes durch die Taufanwärter erfolgte in Gegenwart der ganzen Gemeinde; Schüchterne konnten die Erlaubnis erhalten, ihn nur vor den Presbytern aufzusagen (Aug. conf. 8, 2, 5). – Man möchte annehmen, daß den Katechumenen auch eine Formel eingeprägt wurde, welche die wichtigsten ethischen Regeln zusammenfaßte. Vieles deutet darauf hin, daß in manchen Gemeinden, vor allem solchen des Ostens, der ‚Weg des Lebens u. des Todes' auswendig gelernt wurde; diese Lehre von den zwei Wegen hat sich von der Didache u. vom Barnabasbrief an in auffallend vielen katechismusartigen Schriften des christl. Altertums erhalten (vgl. etwa J. Schlecht, Doc-

trina XII apostolor., die Apostellehre in der Liturgie der kath. Kirche [1901]). Von Caesarius v. Arles ist bekannt, daß er seinen Katechumenen die *Regula aurea einprägte (serm. 14, 3 Morin). Aus Hist. mon. 11, 4 (55, 6f Preuschen; vgl. PL 21, 422 A) ergibt sich, daß im Taufunterricht auch Psalmverse memoriert wurden, offenbar zur Vorbereitung des Kandidaten auf die aktive Teilnahme am Gottesdienst. – Daß die Priester den Text des eucharistischen Konsekrationsgebetes, richtiger wohl: einige Musterformulare, auswendiglernten, zeigt die Äußerung des Donatistenbischofs Petilianus (bei Aug. c. litt. Petil. 2, 68 [CSEL 52, 58]): si quisquam carmina sacerdotis memoriter teneat, numquid inde sacerdos est, quod ore sacrilego carmen publicat sacerdotis? Vgl. auch die merkwürdige Erzählung bei Joh. Mosch. prat. 25 (PG 87, 2870 D). – Da beim Chorgebet gewöhnlich wohl nur der Leiter bzw. der Vorbeter ein Textbuch vor sich hatte, mußten die von allen gemeinsam zu rezitierenden Orationen, Psalmen, Cantica, Hymnen usw. auswendig aufgesagt werden (in Lyon wurde das Offizium noch bis ins 18. Jh. auswendig gebetet; so B. Buenner, L'ancienne liturgie romaine. Le rite Lyonnais [Lyon 1934] 92. 175). Das Auswendiglernen muß daher in den Klöstern u. Klerikerhäusern fleißig betrieben worden sein, zT. wohl zugleich als asketische Übung (vgl. *Askese II Sp. 777; Reitzenstein 164). Über das A. in den Pachomiusklöstern finden sich aufschlußreiche Bemerkungen in der Regel des Pachomius (6. 13. 49. 122. 139. 140 [14. 16. 25. 49. 50 Boon]); man sieht hier, daß auch dem gänzlich ungebildeten Mönch ein umfangreiches Memorierpensum zugemutet wurde. In Benedikts Regel finden sich keine einschlägigen Anweisungen; aber sicher nur deshalb, weil das Memorieren der für die Liturgie erforderlichen Texte von jeher zu den Selbstverständlichkeiten des mönchischen Lebens gehörte; vermutlich hat die von Benedikt gelegentlich erwähnte ,meditatio' hauptsächlich im Auswendiglernen bestanden (reg. 8. 58; vgl. dazu Linderbauer im Register seiner Ausgabe s. v.).

III. Polemik u. Propaganda. Das Propagandamittel der Sibyllinik (s. oben B III) haben die Christen übernommen u. weiter ausgebaut. *Arius versucht durch die einprägsamen Lieder seiner *Θάλεια* seine theologischen Gedanken unter das Volk zu bringen. Ähnliche Absichten verfolgte vielleicht auch *Apollinaris mit seinen Arbeitsliedern. Über seinen Psalmus abecedarius contra partem Donati spricht sich Augustinus folgendermaßen aus (retr. 1, 20): Volens .. causam Donatistarum ad ipsius humillimi vulgi et omnino imperitorum atque idiotarum notitiam pervenire et eorum, quantum fieri posset per nos, inhaerere memoriae, psalmum qui eis cantaretur per latinas litteras feci, sed usque ad quintam litteram; tales autem abcdarios appellant.

IV. Der ,Gottesmann'. Daß Jesus im Alter von 12 Jahren mit den Schriftgelehrten im Tempel disputieren oder als erwachsener Mann, ohne doch die übliche Ausbildung durchgemacht zu haben, im Tempel lehren kann, erregt die Bewunderung der Juden (Lc. 2, 47f; Joh. 7, 15; vgl. H. Windisch, Paulus u. Christus [1934] 122_1). Genaueres über das mühelose u. wunderbare Lernen Jesu wissen die Kindheitsevangelien zu berichten (Ev. PsMt. 39 [128 Tisch.]; Ev. Thom. 15, 2 [156f T.]; Ev. infant. arab. 50/2 [207f T.]). Von den christlichen Pneumatikern wird immer wieder gerühmt, daß sie eine erstaunliche Gedächtniskraft besaßen oder gar auf wunderbare Weise, d. h. ohne lesen zu können, ohne einen Lehrer gehabt zu haben u. ohne zu memorieren, zur Beherrschung der hl. Texte gelangt sind. So erzählt Eusebius von dem blinden Asketen Johannes, daß er an Gedächtnisstärke alle Zeitgenossen übertroffen habe; ,er konnte nach Belieben .. Stellen bald aus einem der Gesetzes- oder Prophetenbücher, einem Evangelium oder einer anderen apostolischen Schrift auswendig hersagen'; Euseb. hörte ihn selbst beim Gottesdienst biblische Texte rezitieren, so flüssig, daß der Zuhörer zunächst glaubte, Johannes lese aus einem Buche vor (Euseb. mart. Pal. 13, 6/8). Von Papst Gregor III erzählt der Lib. Pont. (1, 415 Duch.), daß er psalmos omnes per ordinem auswendig wußte (memoriter retinens). Der große Didymus war blind von seinem 4. Lebensjahre, hatte aber die ganze Hl. Schrift gegenwärtig (Hist. Laus. 4 [20, 1f Butler]). Auch der völlig ungebildete Asket Patermutios weiß fast die ganze Hl. Schrift auswendig (Hist. mon. 11, 5 [55, 12 Preuschen; vgl. PL 21, 423 B]; vgl. zum Ganzen Reitzenstein). Von Antonius heißt es (Athan. v. Ant. 3), daß er alles behielt, was bei der Liturgiefeier an biblischen Texten vorgelesen wurde, sein Gedächtnis habe ihm die Bücher ersetzt.

L. Bieler, *Θειος ανηρ* 1 (1935) 30. 34/8. 73/6; 2 (1936) 1/39. – Blümner, Röm. Priv. 322. 327. – Eisenhofer 2, 248/50. – L. Grasberger, Erziehung u. Unterricht im klass. Altertum 2 (1875) 289/99. – Hermann-Blumner, Griech. Priv. 316f. – R. Reitzenstein, Historia monachorum u. Historia Lausiaca (1916) 160/4. – G. Rietschel, Lehrbuch d. Liturgik 2 (1909) 29/32. – W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturg. Quelle (1930) 146/66. – Schürer 2[4], 349/82. – E. Wüst, Art. Mnemonik: PW 15, 2, 2264f. *Th. Klauser.*

Auswendigwissen s. Auswendiglernen.

Auszug (kultischer) s. Einzug (kultischer).

Autarkie.

A. Griech. Philosophie. I. Begründung. Nach dem Wortsinn bedeutet *αὐτάρκεια*, daß etwas in sich selbst genügt, wobei dieses Genügen in verschiedener Hinsicht gemeint sein kann (Thuc. 2, 51; Xen. mem. 4, 8, 11). So heißt es vom menschlichen Körper, er sei kein autarkes *ἕν* (Herod. 1, 32); in quantitativer Bedeutung erhält *αὐταρκής* den Sinn von ausreichend (*ὕδωρ, χρυσός*: Philo Byz. 2, 69; Joseph. ant. 2, 11, 2). Zielbestimmung menschlichen Bemühens wurde die A. zum erstenmal bei Hegesidamos, dem Lehrer des Hippias. Er meint eine technische A., wonach der einzelne alles, was er braucht, sich selbst zu verfertigen vermag (86 A 1 Diels[5]; vgl. Plato Hipp. min.; Xen. mem. 4, 7, 1). Aber längst hatte der Gedanke menschlicher Unabhängigkeit eine ganz andere Vertiefung erfahren. Seitdem an die Stelle göttlicher Willkür, der der Mensch nur die *τλημοσύνη*, die Bereitschaft zum Tragen seines Schicksals, entgegenzusetzen hatte, die Überzeugung vom Bestehen einer gerechten Weltordnung unter dem Zepter des Zeus getreten war u. in engem Zusammenhang damit der Wertakzent von den äußeren Gütern sich auf die inneren Werte verschoben hatte, mußte auch eine Verinnerlichung des Glücksbegriffs einsetzen. Demokrit bringt die veränderte Haltung auf eine kurze Formel: nicht in Herden u. Gold, in der Seele wohnt das Glück (68 B 171. 175. 170 Diels; vgl. Solon fr. 4, 9 Diehl; Heraklit 22 B 119. 4 D.; Anax. 59 A 30 D.). Dann aber hängt dieses nicht mehr von einem rätselvollen Schicksal, sondern allein von uns selbst ab (*Glück). Wir können in innerer Freiheit über den Dingen stehen; denn, was wir zum Leben brauchen, ist wenig genug u. ohne Gefährdung dieser Unabhängigkeit zu erreichen (68 B 176. 209/10. 246 D.). So schließt die A. ein Zweifaches ein: innere Freiheit u. äußere Bedürfnislosigkeit. – Aber liegt das Glück wirklich in unserer Hand? Bedeuten die äußeren Güter oder wenigstens das negative Gut der Freiheit von Schmerz u. Not nichts für das Glück? Um die Lösung dieser Fragen müht sich die Philosophie. Sokrates' Antwort ist die Botschaft von der A. der Tugend zum Glück, die ihm Rettung vor dem Pessimismus bedeutet. Nur der sittliche Wert gilt, dieser aber liegt im Wissen u. damit in unserer Macht. ‚Für den guten Mann gibt es kein Übel, weder im Leben noch im Tode' (Plat. apol. 41 D). Die physische A. ist die Folge der ethischen. ‚Nichts zu bedürfen ist göttlich, möglichst wenig zu bedürfen kommt der göttlichen Vollkommenheit am nächsten' (Xen. mem. 1, 6, 10). Die Übertragung des A.-Begriffs auf dieses sokratische Ideal scheint Antisthenes vollzogen zu haben (Diog. L. 6, 11). Der in sich selber ruhende, im Bewußtsein seiner Vortrefflichkeit glückliche Weise bedarf weder anderer Dinge noch der Mitmenschen (Aeschin. Socr. rel. ed. H. Krauß [1911] fr. 1; Euclid. b. Cic. acad. 2, 42, 129; Diog. L. 2, 106; vgl. Mened. b. Cic. ac. 2, 42, 129). Am stärksten betonen die Kyniker dieses Ideal u. üben die äußerste Bedürfnislosigkeit zu seiner Erreichung (kynische Askese; vgl. Xen. symp. 4, 34/44; Teles fr. 30, 10; 31, 2; zu Stilpo s. Sen. ep. 9, 1; Cic. parad. 1, 8; J. Geffcken, Kynika u. Verwandtes [1909] 1/44). Selbst das aristippische ‚Ich besitze, ohne besessen zu sein' ist Ausdruck dieser inneren Überlegenheit über die Dinge (Diog. L. 2, 75). Aber gerade die kyreneische Schule zeigt, wie sehr die sokratische A. am Intellektualismus hängt. Annikeris, der äußeren Gütern wie der Freundschaft einen selbständigen Wert beimißt, muß neben der Einsicht der Gewöhnung eine wichtige Aufgabe bei der Gewinnung der inneren Freiheit zuerkennen (Diog. L. 2, 98; Zeller 2, 1, 377/9).

II. Zweifel. Der junge Platon hält an der sokratischen Gleichung Wissen = Tugend = Glück fest (Gorg. 527 C). Soll aber nach der Anerkennung nichtvernünftiger Vermögen in der Seele noch die A. der Tugend bestehen bleiben, so darf die Eudaimonie nur in der rechten Verfassung der Seele selbst liegen (resp. 4, 441 E). Die *ἀρετή* ist infolgedessen nicht mehr *φρόνησις*, sondern *δικαιοσύνη* (resp. 576 C/92 B; Phileb. 60 A/67 B). Zwar trägt Plato immer Bedenken, die Eudaimonie

von äußeren Dingen abhängig zu machen, aber mindestens für den alten Plato wird Diogenes L. mit Recht berichten, daß auch die äußeren Güter der Gesundheit, des guten Rufes u. des Wohlstands zum Glück gehören (3, 98/9; vgl. resp. 591/2; leg. 8, 837; s. aber Aristot. eth. Eud. H 12: 1244b 21/45a 18; R. Walzer, Magna Moralia u. aristotel. Ethik [1929] 229/31). Aber wie steht es dann mit der A. der Tugend zum Glück? Wie mit der Erhabenheit des Weisen über äußere Einflüsse? Aristot. lehnt die Parallele mit der Gottheit ab (eth. Eud. 1245a 18/b 19; zur A. Gottes als gemeingriech. Anschauung s. U. v. Wilamowitz, Herakles[2] [1909] 481/2; Geffcken, Apol. 38) u. wenn auch die *ἀρετή* der Vernunft der wichtigste Teil der Eudaimonie (eth. Nic. A 6; K 7), ja der Weise *αὐταρκέστατος* ist (1177a 34), so ermöglichen doch erst die äußeren Güter die Betätigung der vollen Kräfte des *νοῦς* u. gehören also zur Vollständigkeit des Glücks. Die A. des *σπουδαῖος* bedeutet im Peripatos (Theophr. b. Cic. fin. 5, 5, 12; Cic. Tusc. 5, 9, 24) etwas ganz anderes als bei Sokrates. Der Glückliche ist autark, da er alle Güter besitzt, wozu auch die äußeren gehören (magn. mor. B 15). Die wichtigsten Faktoren dieses Glückes liegen in seiner Hand; auch besitzt er die Unabhängigkeit gegenüber äußeren Dingen, da diese ihn nicht unglücklich zu machen vermögen. Schon die alte Akademie hat deshalb zwischen der vita beata u. beatissima unterschieden, wobei diese den Besitz äußerer Güter voraussetzt (Sen. ep. 85, 18; Cic. Tusc. 5, 10, 29/30; acad. 2, 42, 131; fin. 2, 11, 33; 4, 6, 14; Clem. Al. str. 2, 133; R. Hirzel, Untersuchungen z. Cic. philos. Schr. 2, 2 [1882] 829/40).

III. Kämpfe. Schon diese Unterscheidung zeigt die ernsthafte Bedrohung, welche dem A.-Satz aus der Zulassung anderer als sittlicher Werte erwächst. Dann würde aber auch das höchste Ziel des sittlichen Strebens, die Eudaimonie (*Glück), weitgehend äußeren Mächten ausgeliefert. So versteht es sich, daß die Stoa wieder in der Tugend den einzigen Wert erblickt u. sie als alleinige Quelle des Glückes betrachtet (Stob. ecl. 2, 7, 11; Diog. L. 7, 127; Arnim 3, 764; Stob. ecl. 2, 58; Cic. übersetzt: virtus ad beate vivendum se ipsa contenta est, fin. 5, 26; 4, 21; Tusc. 5, 16; vgl. Sen. ep. 9, 13; 85, 2). Dann hat der Mensch sein Glück ganz in der Hand u. obendrein die Freiheit, zu tun, was ihm beliebt (*αὐτοπραγία*: Diog. L. 7, 121), was freilich nicht Zügellosigkeit bedeutet, da sie nur dem Guten eignet, der sich selbst an die Gesetze des sittlichen Handelns bindet (vgl. Epict. diss. 4, 1, 1/5; Cic. parad. 5, 1, 34; Plut. Cato min. 67, 792c; Philo qu. omn. prob. lib. 9, 60). Der vom Peripatos stark betonten Wirklichkeit des praktischen Lebens trägt die Stoa durch feine Unterscheidungen in der Reihe der relativen Werte Rechnung (Diog. L. 7, 106). Ist auch der Besitz dieser Dinge gleichgültig, so doch nicht der Gebrauch, den wir von ihnen machen (Arnim 3, 193. 195; Diog. L. 7, 104). A. im stoischen Sinn bedeutet innere Freiheit, gewonnen durch das Wissen um Wert u. Unwert der Dinge u. damit Erhabenheit, aber nicht wie im Kynismus „Gleichgültigkeit" über alles Äußere. – Doch auch dieser A.-Begriff beruht auf dem ethischen Intellektualismus u. wird mit der von Karneades erzwungenen Änderung in der Psychologie (*Ataraxie) von der mittleren Stoa praktisch aufgegeben (Diog. L. 7, 103). Wenn trotzdem der A.-Satz aufrechterhalten wird, so hat man eben bereits den Begriff Tugend erweitert zu einem Sammelbegriff aller Güter, auch der äußeren (Cic. off. 2, 5, 18; Schmekel 210/24. 269/77). Antiochus greift deshalb die Unterscheidung einer vita beata u. beatissima wieder auf (Cic. ac. 2, 43, 134; fin. 5, 24, 71; 27, 81; ders. Tusc. 5, 8, 22; Aug. civ. D. 19, 3), wobei er die äußeren Güter natürlich gegenüber den sittlichen Werten möglichst gering anschlagen muß (Cic. ac. 1, 6, 22). Doch schon Cicero versucht trotz seines akademischen Standpunktes die altstoische A.-Lehre wieder zu halten (Tusc. 4, 17, 38; 5, 8, 23; Goedeckemeyer 181/2). So gibt auch die spätere Stoa zu, daß der Weise zum Leben Verschiedenes braucht, zum glücklichen Leben aber ist er autark durch die Tugend allein (Sen. ep. 85, 2. 9, 13. 71; Burnier 62; Epict. diss. 1, 1, 7/20; 4, 1, 68/177; enchir. 1). Außer der Erkenntnis dessen, was in unserer Macht steht, braucht er nur starken Willen (Epict. diss. 2, 23, 17/9; 1, 4, 3; vgl. Antisth. b. Diog. L. 6, 11). Selbst Epikur hält an dem A.-Satz fest. Tugend ist dabei die durch das Studium der Physik erworbene Furchtlosigkeit (*ἀταραξία*: *κ. δ.* 45; fr. 45 Bailey). Sie führt die Eudaimonie u. die Unabhängigkeit von äußeren Bedürfnissen mit sich (ep. ad Men. 130; fr. 29 Bail.; *κ. δ.* 77). Selbst unter Folterqualen wird der Weise glücklich sein (Diog. L. 10, 118). Indes zeigt schon Metrodors Schrift *περὶ τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν*

τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων, sowie Epikurs Lehre, daß der wichtigste Beitrag zur Glückseligkeit des ganzen Lebens in der Freundschaft liege (κ. δ. 27), daß die A. der Tugend manche Einschränkungen erfuhr. Aber den Satz wagt selbst die Skepsis nicht anzutasten. Pyrrhon erklärt die Tugend für das einzige Gut (Cic. fin. 3, 4, 12; 4, 16, 43), sie ist Freiheit von menschlichen Vorurteilen u. daraus geschöpfte Adiaphorie (A. als Telos b. Hekataios s. Clem. Al. str. 2, 130 [68 B 4 Diels]). Auch Karneades, der das Glück folgerichtiger als Pyrrhon ganz ins praktische Verhalten verlegt, scheint das Dogma von der A. nicht angegriffen zu haben. In konsequenter Durchführung der skeptischen Haltung hat er es wohl ebenso wie Philo der Epoche unterworfen (Cic. ac. 2, 43, 134; vgl. Sext. Emp. adv. dogm. 5, 110/40). – Nach all dem ist es begreiflich, wenn auch der von der Stoa stark beeinflußte Jude Philo die A. der Tugend vertritt. Der Weise ist der allein Freie (qu. omn. prob. lib. 60), die Eudaimonie ist mit der Apathie gegeben (leg. all. 2, 102; qu. det. pot. inv. sol. 60; gig. 38). Auch Plutarch betont, daß die Quelle der Wohlgemutheit in uns selbst liegt (tranqu. an. 4, 467; 14, 473b) u. ganz im stoischen Sinn werden alle äußeren Dinge wie niedere Herkunft, Ehrenkränkungen u. Enttäuschungen als das eigentliche Wesen der Seele nicht betreffend abgetan (aO. 17).

IV. Religiöse Wendung. Plotin hat sich vor allem in seinem Alter mit der stoischen A.-Lehre beschäftigt. Auch er lehrt die völlige Erhabenheit über alles Irdische. Die Seele läßt den Leib sein Leben führen (1, 4, 5; vgl. 6/10), denn dieser gleicht nur der Maske eines Schauspielers (3, 2, 15). Aber hier zeigt sich bereits die andere Haltung des Neuplatonikers, der sich trotz der scheinbaren Gleichheit der Meinungen mit der Stoa ausführlich auseinandersetzt (5, 3, 16/7). Woher rührt die A. des Weisen? Aus seiner Teilhabe am jenseitigen Gut (1, 4, 4); sie ist schließlich nichts anderes als die Autonomie des Nus. Nicht die Übereinstimmung mit sich ist das Gut des Weisen, so erwidert Plotin den Stoikern, sondern weil er das Gute besitzt, ist er mit sich in Übereinstimmung (5, 3, 16). Alles ist gegenüber dieser Vereinigung mit dem Guten belanglos. Für den Guten gibt es kein Übel (3, 2, 6). Aber der Tod? Auch er, so sagen die letzten Zeilen, die Plotin wohl schrieb, ist kein Übel, wenn es ein Fortleben gibt (1, 7, 3). Mit solchen Gedanken ist aber das der A. anhaftende Pathos der Selbsterlösung bereits zerstört. Nicht mehr der auf sich gestellte Mensch trotzt einer Welt von Schwierigkeiten, sondern der Gläubige, der weiß, daß sich die gegenwärtige Unordnung u. ihre Ungerechtigkeit auflöst in reiner Ordnung (vgl. 3, 2, 4).

B. Christentum. Die A., wie sie als der hervorstechendste Zug im Charakterbild des Weisen glänzt, hat in der christl. Sittenlehre keinen Platz. Das Pathos der A. wird verdrängt durch das dem religiösen Menschen näherliegende Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von Gott. Insbesondere mußte die Lehre von der Erlösung durch Christus jeden Weg für einen A.-Stolz versperren. Dabei können die Merkmale der A., die innere Unabhängigkeit u. äußere Bedürfnislosigkeit, durchaus erhalten bleiben. Der Fromme wie der Weise leben allein dem wahren Wert, mag dieser die selbsterworbene Tugend oder die Liebe Gottes sein. Beides ist ein innerer Besitz, den kein äußeres Schicksal zu gefährden vermag u. der deshalb in weitem Maße unempfindlich gegen dieses macht. Die Kraft zu solcher Unabhängigkeit aber schöpft der Christ nicht aus einer selbstsicheren Persönlichkeit, sondern aus dem Bewußtsein seiner Verankerung in Gott. Er ist unabhängig von der Welt kraft seiner Abhängigkeit von Gott. Doch diese Abhängigkeit bedeutet keine Unfreiheit. Für ihn stellt sich die Sache vielmehr gerade umgekehrt dar. Der auf sich selbst vertrauende Mensch glaubt sich frei, während er gerade schon durch diese Täuschung in der größten Unfreiheit lebt. Wahre A., wenn wir diesen Begriff auf die christl. Haltung anwenden wollen, ist allein in der Anerkennung der ontischen Ordnung u. der damit bedingten Hingabe an Gottes Willen zu finden. – Auch die A. der Tugend zum Glück läßt sich im christl. Gedankenkreis nicht aufrechterhalten. Sie ist ja auch bei den Griechen gebunden an den intellektualistischen Zug ihrer Ethik. Mit der Verlegung der Eudaimonie in ein jenseitiges Leben konnte die Tugend vollends nicht mehr Alleinursache des Glückes sein. Dieses kann ja nun nicht mehr in dem Bewußtsein der eigenen Vortrefflichkeit, sondern nur in der schauenden oder liebenden Vereinigung mit dem höchsten Gut gesucht werden. Hier liegt aber wieder der größere Beitrag auf der Seite des Objekts, da der Mensch sich während seines Erdenwandels höchstens eine Anwartschaft, nie aber ein Anrecht auf die Gnade ewiger Beseligung erwerben kann.

I. Christliche A. Dem im Gefühl seiner Vortrefflichkeit selbstzufriedenen Pharisäer zieht Christus den Sünder vor, der sich im Bewußtsein seiner Schwachheit demütig u. vertrauend der Gnade des Vaters empfiehlt (Lc. 18, 9/14; Mt. 9, 9/13). In der Liebe Gottes, die sein Reichtum ist, hat der Gottinnige die Unabhängigkeit gegenüber den Dingen der Welt (Mt. 6, 19/34; Lc. 32, 16/34). Das Wort A. begegnet im NT nur in den paulinischen Briefen in der allgemeinen Bedeutung der Genügsamkeit, aber auch als Ausdruck der Haltung des Christen zur Welt. In innerer Freiheit, die ihm aus der Gnade Gottes fließt (ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με) steht der Christ über den Werten dieses Lebens, doch nicht gleichgültig gegen sie. Er wird den geliehenen Besitz nützen mit dem Blick auf sein ewiges Ziel (1 Tim. 6, 6; 1 Cor. 7, 29/32; Phil. 4, 11: vgl. E. Lohmeyer zSt. gegen H. Windisch zSt.; Herm. sim. 1). – Die Haltung der inneren Freiheit, die das Evangelium bringt, bewährt das Urchristentum im Martyrium. Mag man dem Gläubigen das Leben nehmen, das wird ihn nicht in Furcht u. Verwirrung bringen (Just. ap. 1, 46; 57), denn seine Hoffnung liegt im Jenseits (1 Petr. 1, 3; Barn. 1, 6). Er verachtet, was diese Welt zu bieten hat (Tat. 19, 5/11; Herm. sim. 1) u. steht über dem Tode (Ign. Smyrn. 3, 2; Tat. 19, 11). So kommt das Christentum dem antiken Ideal sehr nahe, soweit damit innere Freiheit u. Bedürfnislosigkeit verbunden ist; die Grundlage dieser Haltung aber ist eine ganz andere.

II. Anlehnung an die Philosophie. Bei der Fühlungnahme mit der antiken Welt konnte es nicht ausbleiben, daß dessen Ideal zunächst in äußeren Formeln u. Wendungen übernommen wurde, bis dann allmählich die Auseinandersetzung mit seinem ganz andersartigen Gehalt einsetzte. Der Satz von der A. der Tugend steht hinter Justins Erklärung, die Eudaimonie sei das Ergebnis der Weisheit (dial. 3, 4), nur daß an die Stelle der Tugend der christl. Glaube gesetzt wird; u. an das Pathos der A. wird man erinnert, wenn Minuc. Felix es als herrliches Schauspiel für Gott preist, wie der Martyrer in innerer Unabhängigkeit von allem Irdischen, mag es ihm auch in der Gestalt von Kaisern u. Fürsten entgegentreten, nur Gott weicht, dem er gehört (37, 1), oder wenn Klemens die Freude Gottes über unsere Bedürfnislosigkeit u. Reinheit schildert (paed. 3, 1; vgl. Method. cib. 5, 5: der Dulder Job saß wie im Palast des Kaisers auf seinem Dunghaufen). Klemens greift sogar das Bild des gottähnlichen Weisen wieder auf (paed. 3, 1; 1, 6; str. 4, 23, 149, 3; 4, 7, 52, 2). Die Überzeugung von der A. Gottes im Sinne vollkommener Bedürfnislosigkeit, die zum Bestand der negativen Theologie gehört, hatte das Christentum von der Antike übernommen (Act. 17, 24/5; vgl. Dibelius; Ker. Petr. 3: Hennecke 145; Clem. Al. str. 6, 5, 39; Aristid. 1, 4/5; Or. Sib. 8, 390; Athenag. suppl. 29; Just. ap. 1, 10; 13; Theophil. 2, 10; Min. Fel. 32; Diogn. 3; Clem. Al. paed. 3, 1; str. 6, 161, 37; Markion vgl. PsClem. hom. 3, 38; Cyrill. c. Jul. 5, 156; Method. conv. 8, 16, 219; Athan. c. gent. 22; Joh. Chrys. ad pop. Ant. hom. 10, 4/5; Didym. trin. 2, 8, 211; Geffcken, Apol. 36/8). Alle Merkmale der autarken Persönlichkeit überträgt Klemens auf den Gnostiker, von dem er sagt: ἑαυτὸν κτίζει καὶ δημιουργεῖ (str. 7, 3, 13, 3). In der Schilderung der Bedürfnislosigkeit (Clem. Al. paed. 3, 1; Greg. Nyss. or. dom. 4 b 1; Basil. ep. 4 [PG 32, 236]; Nilus vol. paup. 39 [PG 79, 1017]), der inneren Freiheit, die den Christen allen Lockungen u. Drohungen der Welt widerstehen läßt (zB. Clem. Al. str. 4, 7, 52, 2; Lact. div. inst. 6, 6, 26; Greg. Naz. ep. 32: PG 37, 72; Boeth. cons. phil. 1, 4; 3, 6, 5; Salv. gub. D. 1, 2) finden sich nicht selten Anklänge an antike Vorbilder. Wie dort wird betont, daß sich das zum Leben Notwendige leicht erreichen läßt (Clem. Al. str. 4, 23, 149, 3; Greg. Nyss. or. dom. 4 b 1). Auch das scheinbare äußere Elend wird wie dort gern dem wirklichen inneren Glück gegenübergestellt (Min. Fel. 37, 3; 38, 3; Method. cib. 5, 5; Lact. div. inst. 6, 6, 26; Greg. Naz. ep. 32; Ambr. off. 1, 12, 43/6; Salv. gub. D. 1, 2).

III. Eigene Begründung. Diese Anlehnungen sind um so begreiflicher, als wirklich auf weite Strecken dieselbe Haltung verlangt wird. Um so klarer aber tritt der Unterschied in den letzten Begründungen hervor. Die christl. Freiheit kommt ja aus der Verankerung in Gott. Der Gegensatz ist noch recht äußerlich gesehen, wenn Minuc. Felix meint, der Streiter Christi sei trotz äußeren Elends glücklich in der Gewißheit göttlichen Beistands u. der Hoffnung kommender Seligkeit (37, 3; 38, 3). Auch bei Laktanz liegt noch das Hauptgewicht auf der Hoffnung künftigen Lohnes (div. inst. 3, 12, 13; epit. 52, 7; Method. cib. 5, 6). Tiefer geht der Hinweis darauf, daß der einzige Wert für den Christen die Verbindung mit Gott ist, die zur Umwertung

der Werte führt, wie sie in den bekannten Bildern vom wahren Tod u. seinem irdischen Scheinbild zum Ausdruck kommt (Diogn. 10). Auch der Gnostiker des Klemens weiß, daß die Wurzeln seiner A. in der Liebe zu Gott liegen. In der Vereinigung mit dem Geliebten, die nur von ihm selbst zerbrochen werden kann, hat er sein Glück, das von keiner äußeren Macht zerstört werden kann (str. 4, 7, 52, 2). So kann Klemens sagen, daß das Gute nicht um des Lohnes willen, sondern um seiner selbst willen gewollt wird (str. 4, 22). Mit der Kraft seiner Sprache schildert Joh. Chrys. diese Verankerung in Gott, die allein frei macht (ad Theod. laps. 2, 4). Alles hat dann seine Schrecknis verloren u. Joh. Chrys. zögert nicht, die extremste Ausdrucksweise, welche die philosophische A. je gefunden hat, auf den Christen anzuwenden. Verlust der Kinder, der Freunde, des Vaterlandes, das alles wird an dem Bestand seines Glückes nicht rühren können, das ganz allein in der eigenen Seele liegt (in Phil. hom. 13, 4; vgl. Boeth. cons. phil. 2, 4; Salv. gub. D. 1, 2). Ein einziges Mißgeschick nur kann dem Christen widerfahren, die einzige Ursache zur Trauer ist die Trennung von Gott (ad Theod. laps. 2, 4; ad Stagir. 3, 14; in kal.: PG 48, 955). – Nun braucht es aber gegenüber dem A.-Ideal der Philosophie auch keine Verschiebung des Glückes auf ein Jenseits mehr. Freilich wird der Christ dort die volle, ungetrübte Seligkeit erwarten. Aber den Satz, daß der Weise glücklich sei, auch unter Martern, braucht er deshalb nicht mehr abzulehnen. Ja die christl. Ethik hat es mit der Begründung dieses Satzes leichter als die antike. Dort war der Inbegriff des Glückes die *Ataraxie, die unter den schwersten körperlichen Leiden natürlich nur mit Mühe aufrechterhalten werden kann. Hier ist das Glück die Vereinigung mit Gott (Diogn. 10; Eus. pr. ev. 11, 4; Joh. Chrys. ad pop. Ant. hom. 19, 4; Aug. mor. eccl. 1, 15, 25 [PL 12, 1322]). Wenn diese ganz auch erst nach dem Tode möglich sein wird, so fühlt sich der Christ doch schon hienieden in steter Verbindung mit Gott u. körperliche Pein kann dem keinen Abbruch tun. Trotz seines Wandels in der Welt steht er über ihr (Cypr. ad Donat. 14; Method. cib. 1, 2). Ihren Ausdruck findet diese Haltung in der echt christl. Tugend der Geduld. Sie wird ganz folgerichtig als das christl. Gegenstück zur philosophischen Ataraxie erklärt (Tert. pat. 1; Cypr. bon. pat. 2), nur daß sie nicht wie diese gleichzeitig den Inhalt des Glückes zu bilden braucht. Kein Schicksal vermag dem Gläubigen den inneren Frieden zu rauben, wie der Starke die schwersten Stürme leicht übersteht, der Schwache aber beim schönsten Wetter krank ist (Joh. Chrys. fat. et prov. 1). Der Christ sitzt gewissermaßen auf hohem Felsen über der Brandung des Meeres (Joh. Chrys. ad Theod. laps. 2, 4; vgl. Greg. M. mor. 10, 21, 39). – Wenn aber die Gleichgültigkeit gegen das Schicksal einen solchen Grad erreichen kann, dann vermag auch der Satz von der A. der Tugend in gewissem Sinne angenommen zu werden. Freilich verfällt er bei manchen Vätern der Ablehnung. Was vermag denn auch die Tugend zur Bewältigung menschlichen Leides, während Gott dem der ihn liebt, genug ist (Eus. pr. ev. 11, 4). Doch Laktanz bemängelt sogar an der peripatetischen Bestimmung der *Eudaimonie, daß sie den Menschen fremden Mächten unterwirft (div. inst. 3, 8), während ihm anderseits die Auswege, die nötig sind, um den Satz von der A. angesichts von Marter u. Pein aufrechtzuerhalten, ebenso unbefriedigend erscheinen. Es bedarf zu seiner Rettung einer anderen Bestimmung der Tugend. Sie ist religio (div. inst. 3, 10) u. dann gilt: beatus est igitur sapiens in tormentis, sed cum torquetur pro fide, pro iustitia, pro deo (div. inst. 3, 27, 12; vgl. Greg. Naz. ep. 32). Noch stärker kann Ambrosius die A. der Tugend betonen (off. 2, 5, 18). Weil er auch die ewige Seligkeit ganz verinnerlicht u. sie in der Erkenntnis Gottes u. der Frucht guter Werke sieht (off. 2, 2, 5; 2, 3, 8; 1, 12, 43/6), kann er ein dieser Seligkeit verwandtes Glück schon hienieden annehmen. Wenn er dabei in dem Hochgefühl des guten Gewissens einen wesentlichen Bestandteil dieses Glückes findet (off. 2, 5, 19), so steht diese starke Erinnerung an das A.-Gefühl des Weisen allerdings vereinzelt da.

IV. Autarkie u. Gnade. Vielmehr wird meist gerade einem A.-Stolz gegenüber auf die Abhängigkeit des Menschen von Gott verwiesen. Selbst Klemens gibt dem Gedanken Ausdruck, daß die Liebe Gottes freies Gnadengeschenk ist u. noch stärker hebt Origenes die göttliche Ursächlichkeit hervor (c. Cels. 6, 13; 7, 42; in Ps. 43, 4). Wir kennen ja nicht einmal unsere wirklichen Bedürfnisse, Gott aber wird uns geben, was wir brauchen (or. 2, 21; vgl. Basil. const. mon. 1; Athan. c. Arian. 3, 26/39; 4, 6/7). Auch die Geduld ist ebensowenig wie die Liebe Gottes, in der sie wurzelt,

selbstherrliche Tat des Menschen (Cypr. ad Donat. 14). Hier liegt der entscheidende Gegensatz von antiker u. christl. Auffassung u. dieser ist trotz aller Übernahme philosophischen Gedankengutes nie verkannt worden (vgl. Basil. reg. fus. tr. 2, 2; Cassian. conl. 23, 5). Auch bei Ambrosius zeigt sich das, wenn er die Tugend, von der er die A. behauptet, als Zustand der Unschuld u. des Gnadenbesitzes bestimmt (off. 2, 2. 7/9). Aber da Gott nach christl. Anschauung jedem, der guten Willens ist, seine Hand reicht, kann gerade dieses Gefühl der Abhängigkeit zu dem der Freiheit werden u. sich mit der Überzeugung vereinigen, daß der Christ selbst Schöpfer seiner Unabhängigkeit gegenüber der Welt ist. ‚Niemand kann uns unglücklich machen, außer wir tun es selbst' (Joh. Chrys. ad pop. Ant. hom. 19, 4; vgl. Clem. Al. str. 4, 7, 52, 2; Basil. reg. fus. tr. 2, 1). – Die alleinige Betonung dieser Freiheit des Menschen ohne den ergänzenden Gedanken der göttlichen Mitwirkung führt zum Pelagianismus (Hier. ep. 133, 5), dessen stoische Grundlage schon Hieronymus u. Augustin erkannt haben. Hier. gibt der Notwendigkeit einer Ergänzung durch den Hinweis auf die Gnade Ausdruck, wenn er meint, daß mit der Fähigkeit freier Entscheidung noch kein Gott geschaffen ist, der selbst keiner Hilfe bedarf (ep. 133, 10; vgl. Macar. hom. 1, 10/11; J. Stiglmayr, Sachliches u. Sprachl. b. Mak. v. Aeg. [1912] 78/101). Augustin hat in der Frage der A. eine ziemliche Entwicklung durchgemacht. In De beata vita bemüht er sich ausführlich um den Nachweis, daß die sapienta die alleinige Quelle des Glückes ist (27/33; vgl. ep. 3, 1), wobei freilich die Weisheit schließlich als Besitzen Gottes bestimmt wird (34). Die Anklänge an antike Beweisführung sind hier sehr zahlreich. Der Notwendigkeit, sich nicht an Irdisches zu klammern, gibt er auch später Ausdruck; es ist ein Hemmnis für die Seele (solil. 1, 9, 16/12, 21; serm. 311, 3). Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem philosophischen A.-Ideal gibt dann ep. 155; hier stellt der Gegner des Pelagianismus dem Autarkiestolz die christl. Demut scharf gegenüber. Das Glück ist nur Geschenk Gottes, wir können nur demütig darum bitten. Im Hinblick auf die äußeren Schwierigkeiten, die sich der Durchführung der A. entgegenstellen können, war der Selbstmord der einzige Ausweg sie zu retten. In Wahrheit ist er das Eingeständnis der Niederlage (155, 2). Im Sinne der Alleinursächlichkeit Gottes geben dann die Retractationes eine Korrektur von De beata vita (1, 2). Der Gegensatz zum antiken Ideal ist damit allerdings auf die schroffste Form gebracht.

E. Bickel, Das asketische Ideal bei Ambros., Hieron. u. Aug.: NJb 37 (1916) 437/74. – Ch. Burnier, La Morale de Sénèque et le Néostoicisme (Laus. 1908) 46/70. – W. Capelle, Altgriech. Askese: NJb 25 (1910) 681/708; Art. Ascetism: ERE 2, 83f. – K. Deissner, Das Idealbild des stoischen Weisen = Greifsw. Univ.-Reden 24 (1930). – M. Dibelius, Paulus auf dem Areopag: SbH 1938/9, 2, 138/9. – A. Goedeckemeyer, Die Geschichte des griech. Skeptizismus (1905) 9/15. 27/8. 42. 126/9. 181/2. 287. — Th. Gomperz, Die Lebensauffassung der griech. Philosophen u. das Ideal der inneren Freiheit[3] (1927). – G. Kittel, Art. αὐτάρκεια: ThWb 1, 466f. – J. Meifort, Der Platonismus bei Clem. Alex. (1928) 31/2. – Norden, Agnostos 13/4. – H. Schlier, Art. ἐλεύθερος: ThWb 2, 484/500. – A. Schmekel, Die Philosophie der mittl. Stoa (1892) 210/24. 269/77. 364/5. – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933) 245/354. – D. Stolte, Der Begriff der inneren Freiheit bei Epikt. u. dem Ap. Paulus [Vortragsbericht]: Humanist. Gymn. 35 (1924) 122/3. *P. Wilpert.*

Autobiographie.

A. Nichtchristlich. Die A. hat sich nicht wie die *Biographie zu einer festen Literaturform entwickelt; die Selbstdarstellungen gehören verschiedenen Literaturgattungen an. Man muß unterscheiden zwischen der eigentlichen A. u. dem autobiographischen Element in der Literatur überhaupt (F. Jacoby: DLZ 30 [1909] 1158). Es ist daher fast unmöglich, das überlieferte selbstbiographische Material nach einem bestimmten Prinzip einzuteilen. Jacoby unterscheidet (aO. 1093f) die politisch-literarische Richtung u. die in ihren Anfängen von jener abhängige innerliche Art der Selbstdarstellung, wie sie Misch herausgestellt hat. Die Anschauungen von Misch, Wilamowitz u. Jacoby zusammenfassend können wir das überlieferte autobiographische Material ordnen wie folgt. – I. Grabinschriften. Die griechischen Grabinschriften machen keine (Wilam. 1107) oder jedenfalls nur ganz elementare (Armstrong 216), die röm. zahlreichere u. erheblichere selbstbiographische Mitteilungen (Armstr. 216; H. Dessau: Klio 22

[1928] 270). – II. Selbstzeugnisse der Schriftsteller. Die Selbstdarstellungen der Dichter, nach Niedermeyer (6f) an das von den homerischen Frageformeln *τίς, πόθεν εἰς ἀνδρῶν* usw. bestimmte 3teilige Schema *ὄνομα, γένος, πατρίς* sich haltend, erweitern sich in der hellenistischen Zeit zu Epigrammen, bekommen aber erst bei den Römern in dem zur Elegie oder anderen dichterischen Formen ausgedehnten Epigramm autobiographischen Charakter u. werden zu Dichter-Autobiographien, in denen ein festes Schema nachweisbar ist, das nach Bedarf gekürzt oder umgestaltet wird (Niederm. 44). Es umfaßt folgende, von Hermogenes (2, 144, 30 Sp.) aufgezählte Teile: *γένος, ἀγωγή, παίδευσις, ἡλικία, φύσις ψυχῆς καὶ σώματος, ἐπιτηδεύματα, πράξεις, τύχη* (Hor. ep. 1, 20 [Niederm. 18]; Prop. 1, 22; 4, 1 [Misch 181; Niederm. 21]; Ovid. am. 3, 15; trist. 4, 10 [Niederm. 23f]). Die seit Terpandros im kitharodischen Nomos feststehende Sitte der *σφραγίς* (*ὁ δεῖνα ἐποίησε*) scheint noch in diesen Selbstzeugnissen nachzuwirken (Aly: PW 3 A, 1758; Niederm. 10f). – Von den breiter angelegten Schriftsteller-Autobiographien der Prosaiker ist jene des Cicero (Brut. 304f) der eindringlichste u. vor Augustinus vollkommenste Versuch einer Selbstanalyse (Misch 196), allerdings nicht des ganzen Menschen, sondern nur des Redners. Typisch für die literarische Form ist die einzige A. im strengsten Sinne (Misch 183), die des Nikolaos von Damaskus, ein philosophisches Enkomion, aufgebaut auf dem ethischen Kanon der peripatetischen Schule (Wilam. 1109); hier scheint der Autor eine Art von Bildungsideal aufgestellt zu haben (Leo 253). Die ausführliche, aber formlose A. des Josephus am Schluß seiner Archäologie ist Apologie seiner Politik (Misch 189). – Autobiographischen Gehalt weisen auch die Darstellungen autobiographischen Charakters des Cicero (div. 1, 1, 2) u. Galen (*περὶ τῆς τάξεως τῶν ἰδίων βιβλίων* [Scripta min. ed. Marquardt 2, 80f] u. *περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων* [ebd. 91f]) auf. Auch der von Rufinus aus Hieronymus überlieferte Katalog der varronischen Schriften scheint aus einer Autobibliographie des Varro zu stammen (F. Ritschl, Opuscula 3 [1877] 419f). – Zu autobiographischen Mitteilungen kommen die Historiker, bei denen sich im übrigen auch die Bedeutung der *σφραγίς* zeigt (Niederm. 13f), wenn sie selbst handelnd in der von ihnen beschriebenen Geschichte auftreten (Theop., Thuc., Polyb., Xen.). – III. Apologien. Direkte Selbstdarstellung in den wirklich gehaltenen Gerichtsreden (Antiph. *π. τ. μεταστάσεως*; Andoc. *π. τ. ἑαυτοῦ καθόδου* u. *π. τ. μυστηρίων*; Lys. *ἀπολ. π. τ. Ἐρατοσθένους φόνου* usw. [Bruns 443f]) führt zu solcher in fingierter oder nachher schriftlich erweiterter Rede. Eine solche ‚Isokrates'-Rede *π. ἀντιδόσεως*, ist in der antiken Literatur das erste Specimen einer eigentlichen A.; sie ist aufgebaut auf dem im *ἐγκώμιον Εὐαγόρου* gegebenen u. Jahrhunderte lang fortwirkenden biographischen Schema für die Charakteristik eines Individuums (Misch 86. 90; Leo 91f). Vereinzelt wird dieses Genus noch im 2. Jh. nC. repräsentiert durch Apuleius' apologia de magia. – IV. Memoiren. Der aus Alexanders Umgebung stammende unrhetorische Geschichtsbericht hat sich fortgesetzt in den Memoiren u. Tatenberichten, die, aus apologetischen Tendenzen oder zur Pflege von Gedächtnis u. Nachruhm abgefaßt, selbstbiographische Mitteilungen machen (Ptolemaios I; Ptolem. Euerg. II; Ptolem. III; Pyrrhos; Demetrios; Aratos; Herodes [Misch 122f; Wilam. 1108]). – Bei den Römern bewegen sich diese Hypomnemata, Commentarii auf dem Gebiet der Politik u. Geschichte (Aem. Scaurus; Rut. Rufus; Sulla; Q. Lutat. Catulus; Caesar; Cicero usw. [Misch 124f]; besonders neben Augustus' verlorener A. seine Res gestae [Misch 157]). Auch von Memoiren der späteren Kaiser sind Berichte übrig (Tiber.; Claud.; Agrippina; Vespas.; Hadr.; Sept. Sev.). – V. Berichte über innere Erfahrungen. Die autobiographische Äußerung der inneren Erfahrung, in Ciceros Korrespondenz formlos u. unrhetorisch überliefert (Misch 207), bekommt in Senecas Epistolae morales u. in seinen übrigen philosophischen Schriften literarische Form; nach Wilamowitz' Meinung ist Seneca mit dem Spiel von Antithesen u. Pointen u. der Mischung von philosophischer Dialektik u. moralischer Paraenese Augustins Vorbild, allerdings nur äußerlich (Wilam. 1110). Zu dieser Kategorie gehören weiter die autobiographischen Teile von Apuleius' metamorphoses u. apol. de magia, aber ganz besonders die Diatriben des Epiktet (Misch 257f) u. die Bücher *εἰς ἑαυτόν* des Marc. Aurel. (Misch 270f; Wilam. 1110), endlich die rhetorische A. in Libanios' Rede *π. τ. ἑαυτοῦ τυχῆς*. – VI. Bekehrungsgeschichten. Im 1. Jh. tritt die Bekehrungsgeschichte auf die Bühne in Dio Chrysostomos' Rede *π. φυγῆς*, in welcher der Übergang vom Rhetorentum zur prakti-

schen Philosophie dargestellt wird, gleichwie Lukian später seine Bekehrung vom Handwerk zur Redekunst erzählt (*Ὄνειρος*; *Δὶς κατηγορούμενος*). – VII. Religiöse Seelengeschichte. Die religiöse Selbstdarstellung u. Seelengeschichte hat (neben zerstreuten Äußerungen Philos [Misch 301]) ihre wertvolle Vertretung in den *ἱεροὶ λόγοι* des Aelius Aristides, in denen er über den Verkehr mit der Gottheit Tagebuch führt (Misch 302).

B. Christlich. Wir halten hier dieselbe Einteilung ein wie oben. – I. Grabinschriften. In den Grabinschriften behalten die Christen die Form der autobiographischen Mitteilungen der Heiden bei, ändern aber (obgleich nicht immer ganz [Armstr. 230. 261]) oder erweitern den Inhalt im christlichen Sinn (Armstr. 255). – II. Selbstzeugnisse der Schriftsteller. Die Schriftsteller-A. schließt sich bei den Dichtern mit autobiographischen Angaben an bestimmten, gebräuchlichen Stellen der alten Gewohnheit an. Auson. gibt am Schluß der Mosella (349f) eine Selbstbiographie nach dem alten 3teiligen Schema u. lehnt ein im Greisenalter geschriebenes autobiographisches Gedicht (p. 2) sichtlich an Ovid. trist. 4, 10 an (Niederm. 30). Prudentius' poetische Praefatio bietet die autobiographischen Angaben in der herkömmlichen Form, aber mit neuem Gehalt. Ziel ist nicht mehr Nachruhm, sondern Gewissensforschung; die *πράξεις* werden zu *ἀδιάφορα*; nicht mehr die irdische Unsterblichkeit wird erstrebt, sondern die ewige im Himmel (Niederm. 38f). Auch Apollin. Sidon. läßt Teile seiner Schriftstellerei anfangen oder schließen mit persönlichen poetischen Angaben (Stellen bei Niederm. 44). – Bei den Prosaikern kann man von Schriftsteller-A. nicht reden, Autobibliographien dagegen schrieben Hieron. (vir. ill. 135) u. Gennad. (vir. ill. 97). Einzig als begründete Autobibliographie stehen Augustins an autobiographischen Mitteilungen reiche Retractationes da. Von den Dichtern zählt Prud. (praef. 37f) seine Werke vollständig auf (Niederm. 39). – III. Apologien. Selbstbiographisch bedeutsam sind Athanasius' *ἀπολ. π. τ. φυγῆς αὐτοῦ*, u. besonders die in der griech. Poesie einzig dastehende, in eine Reihe mit den antiken politischen Apologien gehörende (Niederm. 33; Wilam. 111) Selbstbiographie des Greg. Naz. *π. τ. ἑαυτοῦ βίου*. Der erste Hauptabschnitt dieser Dichtung stellt in der herkömmlichen enkomiastisch-biographischen Weise das Leben bis zum 30. Jahre dar (Niederm. 35f); den Hauptteil bilden die Taten Gregors (*ξυμφοραί* u. *τυχή, ἀρετή, ἀγῶνες*); im Epilogos tritt an die Stelle antiken Fortlebens die Himmelshoffnung (Niederm. 36f). Außer dem *θρῆνος π. τῶν τ. αὐτοῦ ψυχῆς παθῶν* gehört zu Gregors autobiographischer Schriftstellerei ferner noch das sich in der Form an Menanders *π. μονῳδίας* anlehnende Gedicht *π. τῶν καθ' ἑαυτόν* (Niederm. 32_3). Vielleicht gehören diese Werke zu den sekundären Ursachen, die zur Entstehung von Augustins conf. beitrugen (Misch 402_1). Auch Synesios' *Δίων ἢ π. τ. κατ' αὐτὸν διαγωγῆς* ist Selbstverteidigung, nämlich gegen Kritik seiner früheren Publikationen (Misch 380). In dem in rhetorischer Kunstform geschriebenen *λόγος χαριστήριος* des Gregor. Thaum., dessen Hauptabsicht nur Dank an Origenes ist, sind auch autobiographische Angaben verflochten (Misch 298; Leo 267_2). – IV. Memoiren. Den Charakter von Memoiren tragen gewissermaßen die Aufzeichnungen von Märtyrern (Passio Perpetuae) u. die Visionen im Pastor Hermae. Obwohl Paulinus v. Pella seinen Eucharistikos in der Praefatio einreiht in das genus der Ephemerides berühmter Männer, so ist doch seine Arbeit in den eigentlichen autobiographischen Abschnitten geordnet nach dem bekannten Schema, inhaltlich aber christianisiert (Niederm. 40f; Misch 445). – V. Berichte über innere Erfahrungen. Der Brief als Aussprachеform der inneren Erfahrung ist bei den christl. Schriftstellern weiter verbreitet als bei den nichtchristlichen. Schon Ignat. Antioch. gewährt durch seine Briefe einen Einblick ins Innerste u. belehrt zugleich den Leser über sein äußeres Schicksal. Die Briefe des Cyprian enthalten manche, die des Ambros. fast keine Elemente der Selbstdarstellung. Hieronymus' rhetorische Briefstellerei ist autobiographisch wichtig, besonders ep. 22, in welcher Hieron. seine literarische Bekehrung schildert (Misch 371). Auch die Briefe Augustins bieten nicht nur für die Geschichte seiner inneren Entwicklung, sondern auch für die Kenntnis seines Lebensganges autobiographisches Material. Die Korrespondenz des Apollin. Sidon. enthält nur wenige, zudem von rhetorischen Flittern u. Gemeinplätzen entstellte autobiographische Angaben (Niederm. 44f). – VI. Bekehrungsgeschichten. Besonders wichtig ist auf dem Gebiet der christlichen A. die Bekehrungsgeschichte, deren Ansatz schon die von ihm selbst erzählte Bekehrungsgeschichte des Apo-

stels Paulus bildet. Seinen geistigen u. religiösen Entwicklungsgang erzählt Justin. Martyr in der Geschichte seiner Bekehrung von der Philosophie zum Christentum, die er in die Form des Dialogs (dial. c. Tryph.) kleidet (Misch 296). Cyprians in der Form des Monologs (ad Don. 2/4) erzählte Bekehrungsgeschichte ist weniger intellektualistisch u. mehr religiös auf Gottes Gnade abgestimmt. Ebenso wie Cypr. schildert Commod. (in der Einleitung des carm. apol. [1/15]), wie er aus den Lastern des Heidentums zu der Erkenntnis des wahren Gottes u. danach zum christlichen Leben kam (Misch 296f). Hilar. zeichnet in der autobiographischen Einleitung seines Werkes de trin. (1, 1/15) wieder den Stufengang einer philosophisch-religiösen Entwicklung von der Philosophie zum Christentum. Nebenbei sei auf den künstlerischen Aufbau der Bekehrungsgeschichte in der romanhaften Icherzählung des Clemens Rom. in den Clementinen hingewiesen (Misch 297). — VII. Religiöse Seelengeschichten. Augustins Confessiones sind viel mehr als bloß eine Bekehrungsgeschichte (Wilam. 1112); sie bilden eine Gattung für sich. Autobiographisch im strengen Sinn des Wortes ist nur ein Teil, u. auch in diesem Teil hat der Autor nicht die Absicht, A. zu geben. Nach der Selbstbesinnung in den Soliloquia, dem Dialog Augustins mit seiner Ratio, bieten die Conf. eine in der neuen Form des Gebets gestaltete Selbstdarstellung, deren formaler Charakter durch die Beichte bestimmt wird. Die scharfe Selbstanalyse des 10. Buches steht in der antiken Literatur einzig da (Misch 402f). Vorbild waren Augustins Conf. für die vom Autor selbst als solche bezeichnete Confessio, welche Ennod. unter dem Titel Eucharisticon de vita sua herausgab (opusc. 5, 398 H.; Misch 443f). Die Confessio des Iren Patricius ist in der Form eines offenen Briefes ein Rechenschaftsbericht über das Leben des Autors (Bardenhewer 4², 630; Misch 451).

H. H. Armstrong, Autobiographic elements in Latin inscriptions (New Y. 1910). — I. Bruns, Das literarische Portrat der Griechen (1896). — F. Leo, Die gr.-röm. Biographie nach ihrer literar. Form (1901). — G. Misch, Geschichte der A. 1² (1931). — L. Niedermeyer, Untersuchungen über die antike poetische A. (1919). — U. v. Wilamowitz, Die A. im Altert.: Internat. Wochenschrift f. Wissensch., Kunst u. Technik I (1907) 1105f. *A. Sizoo.*

Autorenbild s. Verfasserbild.

Autorenname s. Verfassername.

Autorität s. Auctoritas.

Avaritia s. Geiz, Habsucht.

Azyma. A. Biblisch. Das Wort maṣṣāh, maṣṣōt, LXX ἄζυμα, Vulg. azyma läßt sich weder aus dem Hebräischen noch aus den übrigen semitischen Sprachen befriedigend ableiten. Vielleicht ist das griechische μᾶζα, dorisch μάδδα, lat. massa mit unserem Wort in Zusammenhang zu bringen; es bezeichnet ein bekanntes griechisches Nahrungsmittel, einen aus Gerstenmehl bereiteten u. in einer runden Form getrockneten Teig. Dies griechische μᾶζα wird vielfach mit μάσσω (‚kneten') in Beziehung gesetzt (Liddell-Scott 1072). Tatsache ist, daß das ungesäuerte Brot (μᾶζα) dem gesäuerten (ἄρτος) zeitlich vorangeht, daß die Mazzen zur täglichen Nahrung des Nomaden, Halbnomaden und Ansässigen gehören, daß sie ferner die besondere Kost des Mazzotfestes sind. Nach Ex. 12, 34. 39 nahm das Volk beim Auszug aus Ägypten seinen Brotteig, noch ehe er gesäuert war, in den Backschüsseln, die man in Mäntel einwickelte, mit; erst unterwegs wurden die Brotkuchen fertiggestellt. Das 7tägige Mazzotfest wurde erst in Kanaan gefeiert u. verschmolz dann mit dem aus der vorkanaanäischen Zeit stammenden Passahfest, dessen Feier nur 1 Tag ausfüllt. Passah u. Mazzot haben ursprünglich nichts miteinander zu tun (vgl. Ex. 23, 14/15; auch Dtn. 16, 1/8). Die Vorschrift lautet Ex. 12, 18/20: ‚Im 1. Monat, am 14. Tag des Monats am Abend, sollt ihr Mazzen essen bis zum Abend des 21. Tages des Monats. Sieben Tage darf kein Sauerteig in euren Häusern zu finden sein. Denn jeder, der Gesäuertes ißt, der soll aus der Gemeinde Israel ausgestoßen werden, er sei ein Fremdling oder ein Einheimischer. Nichts Gesäuertes dürft ihr essen. In allen euren Wohnsitzen sollt ihr Mazzen essen.' Ähnlich Ex. 13, 6/7; Num. 28, 16/17; Dtn. 16, 3/4. Pesachim 2, 5 schreibt vor, wie man in späterer Zeit Mazzot bäckt, 3, 2/5, welcher Teig geeignet ist u. welcher vernichtet werden muß. Die LXX sagt Gen. 19, 3: ἀζύμους ἔπεψεν αὐτοῖς; Ex. 12, 8: ἄζυμα ἐπὶ πικρίδων ἔδονται; 12, 15: ἑπτὰ ἡμέρας ἄζυμα ἔδεσθε (12, 18; 20; 13, 6; 7; Num. 28, 17; Dtn. 16, 3f; Ez. 45, 21). Die Rabbinen verwenden (mit dem Mass. Text) ikal hapāsach oder ʿāśāh hapāsach, dagegen findet sich, wie es scheint, nirgends bei ihnen ākal maṣṣōt als geprägter Ausdruck für dies Fest (K. G. Kuhn: ThWb 2, 905). Wichtig ist die Tatsache, daß der Begriff ἄρτος den des ἄζυμον nicht auszuschließen braucht, sondern unter bestimm-

ten Umständen *ἄρτος ἄζυμος* meinen kann. Vgl. *ἄρτος ἄζυμος* (= maṣṣāh) in LXX Judc. 6, 20 A (B· *ἄζυμα*): *ἄρτος κακώσεως* (= ʿānī läḥem) bei Philo spec. leg. 2, 158; *ἄρτος* in diesem speziellen Sinn auch Jos. ant. 2, 316; 3, 142; 3, 255. ‚Jede Mazze ist Brot, aber nicht jedes Brot ist Mazze' (P. Fiebig: ThLZ 59 [1934] 416). Auffällig ist, daß in den Evangelien der Ausdruck der LXX *ἐσθίειν ἄζυμα* fehlt u. nur die Verbindung *φαγεῖν τὸ πάσχα* vorkommt (Mc. 14, 14; 16; Lc. 22, 7f). Vielleicht ist dies ein Zeichen dafür, daß sich die Evangelien nicht an die LXX, sondern an den palästinensisch-aramäischen Sprachgebrauch anschließen. Das Fest der ungesäuerten Brote (*τὰ ἄζυμα*), das 7 Tage währt (vom 15. bis 21. Nisan), wurde, wo man genau sprechen wollte, vom Passahfest (*τὰ πάσχα*), das am Abend des 14. Nisan gefeiert wurde, unterschieden (Num. 28, 16/7; 2 Chron. 35, 17). Im volksmäßigen Sprachgebrauch nannte man jedoch nicht selten beide Feste zusammen unter einem Namen (Lc. 22, 1: *ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα*; vgl. 22, 7; Jos. ant. 14, 21; 18, 29; 18, 90). Im Unterschied von Lc. will Mc. 14, 1 genauer sein: *ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας*; Mc. 14, 12 bezeichnet den 14. Nisan als den ersten Tag des achttägigen Festes der *ἄζυμα*, weil am Abend des 14. Nisan tatsächlich nur Ungesäuertes gegessen werden durfte (Ex. 12, 18). Ähnlich wird auch Mt. 26, 17 zu verstehen sein, wo es so scheint, als sei der 1. Tag der Mazzot angebrochen, das Passah aber noch nicht gegessen. Act. 12, 3 u. 20б, sprechen von den *ἡμέραι τῶν ἀζύμων*, zeugen also dafür, daß auch die erste Christenheit an dieser atlichen Festzeit nicht gleichgültig vorüberging. Grammatisch ist die Verkürzung von *ἡ ἑορτὴ* (*ἡμέραι*) *τῶν ἀζύμων* zu *τὰ ἄζυμα* (‚Festplural' bei Blass-Debr. 86) nicht ungewöhnlich (vgl. *τὰ ἐγκαίνια, γενέσια, σάββατα*). Paulus legt in 1 Cor. 5, 6/8 den Festritus der *ἄζυμα* seiner Gemeinde aus; es ist eine kleine Ansprache zum Fest der *ἄζυμα* = *πάσχα* (H. Windisch: ThWb 2, 905). Die Gemeinde soll den alten Sauerteig ausfegen, um ein neuer Teig zu sein, da sie ja auch ‚die Ungesäuerten' sind (*καθώς ἐστε ἄζυμοι*). ‚So wollen wir denn (das Passah) feiern nicht im alten Sauerteig u. nicht im Sauerteig der Bosheit u. Schlechtigkeit, sondern im Ungesäuerten der Reinheit und Wahrheit' (1 Cor. 5, 8). Der kultische Brauch weist also nach dieser paulinischen Schriftauslegung auf die Tatsache u. die Notwendigkeit der christlichen Heiligung hin. Auch hier sind *ἄζυμα* u. *πάσχα* als zusammengehörig betrachtet. Auch Philo überliefert verschiedene allegorische Deutungen der *ἄζυμα* u. der *ζύμη* (congr. 161f; quaest. in Ex. 1, 15 [zu Ex. 12, 8] u. quaest. in Ex. 2, 14 [zu Ex. 23, 18]).

B. Christlich. Die paulinische Auslegung der Passahgesetze wird bei Justin im dial. c. Tryph. im antijüdischen Sinn verwandt: ‚Und wenn ihr ungesäuerte Brote esset, dann sagt ihr: Gottes Willen haben wir erfüllt. Daran hat unser Herr Gott kein Wohlgefallen' (12, 3). ‚Das ist ja der Sinn der ungesäuerten Brote: ihr sollt nicht die alten Werke schlechten Sauerteigs tun. Ihr habt alles fleischlich aufgefaßt u. haltet es für Frömmigkeit, wenn ihr bei solchen Bräuchen euch mit Trug u. überhaupt jeglicher Schlechtigkeit angefüllt habt. Daher hat auch Gott befohlen: nach den 7 Tagen der ungesäuerten Brote sollt ihr euch einen neuen Sauerteig bereiten, d. i. ihr sollt neue Werke tun u. nicht die schlechten, alten Werke wiederholen' (14, 2/3). Diese Paraphrase der paulinischen Sätze zeigt, daß Justin die spätjüdischen Passahsitten in der Kirche nicht eingeführt wissen will. – Anderseits haben sich aber ebionitische Christen an die jüdische Festordnung angeschlossen. Euseb. h. e. 3, 27, 5 sagt von ihnen: ‚Den Sabbat u. die sonstigen jüdischen Bräuche beobachten sie gleich jenen (den Juden).' Epiph. haer. 30, 16 berichtet ausdrücklich, daß sie das Abendmahl mit ungesäuertem Brot u. Wasser vollziehen. Nach Origenes ist es ein Rückfall in Ebionitismus, wenn jemand das Passah in jüdischer Weise begeht: secundum haec forsitan aliquis imperitorum requiret cadens in Ebionismum ex eo, quod Iesus celebravit more Iudaico pascha corporaliter sicut et primam diem azymorum et pascha, dicens quia convenit et nos imitatores Christi similiter facere (in Mt. s. 79 [PG 13, 1728]). – Ex. 12, 8 legt Origenes nach 1 Cor. 5, 6/8 aus: ‚Et de azymis quid est mea interpretatio? Apostolus Paulus exposuit. De amaritudine vero quod sequiter necesse est ut aliquid apostolicae disputationi simile reddetur' (hom. in Jer. 14, 16 [PG 13, 426]). Die Antithese gegen den jüdischen Kult ist auch sonst in der kirchlichen Unterweisung deutlich zu verfolgen. Das Kerygma des Petros lehrt: ‚Auch nach der Weise der Juden sollt ihr (Gott) nicht verehren; denn auch jene, welche meinen, allein Gott zu kennen, wissen nichts von ihm, indem

sie Engeln u. Erzengeln dienen, dem Monat u. dem Monde. Und wenn der Mond nicht scheint, so feiern sie den 1. Sabbat nicht, noch feiern sie den Neumond noch das Fest der ungesäuerten Brote noch sonst ein Fest noch den großen Tag' (Clem. Al. strom. 6, 5, 41; Orig. in Joh. 13, 17 [PG 14, 423ff]). Der Brief des Ptolemaios an Flora sagt ausdrücklich, daß die jüdischen Feste u. desgleichen das ungesäuerte Brot geistlich zu deuten sind (Epiph. haer. 33, 5). Auffallend ist die Tatsache, daß die Didache weder Osterfest noch Oster- oder Passahbräuche erwähnt, ein Zeichen dafür, daß an diesem Punkt die Antithese zum Judentum nicht ausgeprägt ist. Tertullian tritt in de ieiun. 14 für den Satz ein: ‚wenn die Schöpfung in Christo eine neue ist, so müssen auch die Gebräuche neue sein'; ‚si omnem in totum devotionem temporum et dierum et mensium et annorum erasit apostolus, cur pascha celebramus annuo circulo in mense primo?' Durch diese Bemerkung ist die Feier eines christlichen Passahfestes im ersten Monat der altrömischen Monatsrechnung (März) sichergestellt. – Im Passahstreit des 2. Jh. (Euseb. h. e. 5, 23ff) wird beschlossen, daß man an keinem anderen Tage als an dem Tage des Herrn das Mysterium der Auferstehung des Herrn von den Toten feiern dürfe u. daß man an eben diesem Tage die österlichen Fasten beenden müsse. Dieser Beschluß richtet sich gegen die Kleinasiaten, die am 14. Nisan das Fasten abbrachen u. die Auferstehung des Herrn feierten (Epiphan. haer. 50, 1). Die Kleinasiaten standen mit ihrer Sitte, die Feier des Todes u. der Auferstehung Jesu miteinander zu verbinden, nicht allein; auch in Syrien (syr. Didasc. 21; Aphraat. hom. 12) u. in Mesopotamien (Mönchsorden des Audius nach Epiphan. haer. 70, 9) hielt man an der alten Sitte fest u. berief sich auf apostolische Anordnung. Trotz des Konzils von Nicaea, auf dem Kaiser Konstantin den Versuch machte, die Passahfrage zu regeln, blieb der Widerstand der östlichen Kirche ungebrochen. Epiph. haer. 70, 9/11 führt darüber, zunächst im Hinblick auf die Audianer, lebhafte Klage: die Einheit der Kirche verlange die gleiche Einstellung der Christen; Scheidung von den Juden aber sei apostolischer Grundsatz; hier jedoch, d. h. bei den Audianern u. ihren Gesinnungsgenossen, mache man sich, so scheint Epiph. 70, 11, 4 anzudeuten, nicht nur den jüdischen Ostertermin, sondern auch die jüdischen Passahriten, insbesondere den Gebrauch des ungesäuerten Brotes zueigen. – Athanasius ist es, der die Ablehnung der ἄζυμα in eine neue theologische Bahn drängt (azym.: PG 26, 1328): ‚Unser Herr Jesus Christus vollzog die Überlieferung der hl. Mysterien am 5. Tage in der 7. Stunde der Nacht. Der Beginn des Essens des Ungesäuerten (dagegen) erfolgte (erst) am Abend der Paraskeue, nach der Bestattung des Herrn. Deshalb berichten die 4 Evangelisten, der Herr habe bei den hl. Mysterien vollkommenes Brot verabreicht u. nicht ungesäuertes, damit man glaubte, daß er einen vollkommenen Leib aus der Jungfrau angenommen hatte, ich meine einen mit Psyche u. Nus ausgestatteten, u. nicht nur einen Leib, wie der Häretiker Apollinaris behauptete. Vollkommenes Brot aber nennen wir das, welches aus Weizenmehl u. Sauerteig u. Salz hergestellt ist, so wie der geistige Mensch aus Leib u. Nus besteht; der Leib ist ja ohne den Atem tot. So ist auch das Ungesäuerte allein, das keinen Sauerteig enthält, tot u. kein lebendiges Brot; denn der Sauerteig gibt dem Teig Leben u. Einheit, wie das Pneuma dem Leib . . Deswegen vollziehen wir also das Mysterium mit vollkommenem Brot, . . damit wir nicht in die Gotteslästerung des gottlosen Apollinaris verfallen.' Athanasius unterscheidet also zwischen dem leblosen ἄζυμον, das bei der jüdischen Passahfeier verwandt wird, u. dem gesäuerten Brot (ἄρτος), von dem die Evangelisten berichten. Er sieht in dem letzteren einen geheimnisvollen Hinweis auf den Herrn selbst u. das Zeugnis von ihm. Auch der Folgezeit gilt es als ausgemacht, daß beim letzten Mahl Jesu gesäuertes Brot im Unterschied vom jüdischen Passah gegessen wurde. Allerdings verstummt der Widerspruch der kleinasiatischen Tradition nicht. Auch im Lager der kleinasiatischen Novatianer erhob sich ein Passahstreit u. drohte zu einem Schisma zu werden. Eine Synode zu Pazos in der Zeit des Valens beschloß, das Osterfest mit den Juden zu feiern u. ungesäuerte Brote zu essen (Socr. h. e. 4, 28). Markianos rief darauf in Sangaros eine Synode zusammen, die diesen Beschluß ablehnte u. die strittige Frage für ein Adiaphoron erklärte. Die Zeitbestimmung Lc. 22, 1 (ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα) verführte den Novatianer Sabbatios u. seine Anhänger zu einem unglücklichen Tumult, von dem Socr. h. e. 5, 21; 7, 5; 12, 25 berichtet. Alle derartige Bewegungen wecken in der

griechischen Kirche den Verdacht der Gesetzlichkeit u. des Anschlusses an die jüdische Festsitte. Sie selbst verwendet mit ausdrücklicher Betonung gesäuertes Brot (*ἄρτος*) bei der Feier der Eucharistie; die *ἄζυμα* sind nach ihrer Anschauung nicht Brot im Vollsinn (*τέλειος καὶ ὁλόκληρος*), sondern Bestandteil des jüdischen Passah u. des mosaischen Gesetzes. Die Austeilung der *ἄζυμα* bedeutet nach ihrer Meinung Bruch der überlieferten kirchlichen Sitte u. Mangel an Orthodoxie. Allerdings haben die Lateiner, ebenso im Osten die Armenier u. die syrischen Maroniten das Abendmahl mit ungesäuertem Brot (*ἄζυμα*) gefeiert u. wurden deshalb von Erzbischof Leo von Achrida in einem kirchlichen Rundschreiben (1053) als ,Azymiten' bezeichnet. Schon die Wortbildung ,Azymiten' verrät die Verurteilung der Sitte durch die griechische Kirche.

G. Beer u. K. Galling, Exodus (1939). – F. Cabrol, Art. Azymes: DACL 1, 2, 3251/60. – J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (1935). – E. Lohmeyer, Vom urchristlichen Abendmahl: Theol. Rundschau 1937 u. 1938. – F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde (1892) 418 ff. – Lietzmann, Gesch. 2 (1936) 129/32. – J. Parisot, Art. Azyme: DThC 1, 2653/64. – Weiteres Material: Scholarios, Art. A.: *Ταμιεῖον τῆς πατρολογίας* = Index Patrologiae Graecae ed. Migne (1883) 80/82.

O. Michel.

B

Baal.

Unter diesem Stichwort sollen die Götter Syriens, des Gebietes zwischen Taurus u. Ägypten, Mittelmeer u. Euphrat, zusammenfassend behandelt werden, freilich nur soweit diese Götter noch in den Gesichtskreis des Christentums hineingeragt haben. Es sei vorab daran erinnert, daß sich auf dem landschaftlich sehr differenzierten syrischen Boden im Laufe einer bewegten Geschichte mehrere Völker, ja Rassen abgelöst oder vermischt haben. Mit den landschaftlichen, ethnischen u. politischen Schicksalen des Landes werden manche Eigentümlichkeiten erklärt werden müssen, die der semitischen Götterwelt anhaften (vgl. zu den landschaftlichen Bedingungen Altheim 23/25; zur Völkerkunde u. Geschichte Syriens Honigmann § 2. 8. 10).

A. Nichtchristlich. I. Orientalisch. Baal (baʿal) heißt ‚Herr', zB. auch Eheherr, Gemahl. Das Wort findet sich als (hypokoristischer?) Personenname 1 Chron. 5, 5; 8, 30; 9, 36; als Königsname in Tyrus im 7. u. 6. Jh. (ArchOrForsch 8 [1932/3] 29/34; Jos. c. Ap. 1, 21); auch als Ortsname, so 1 Chron. 4, 33, dann aber gewöhnlich mit näherer Bestimmung wie Baal Hasor (2 Sam. 13, 23), Baal Gad (Jos. 11, 17) u. ä. Bei den Westsemiten ist B. häufig Gottesbezeichnung. Sie wird teils appellativisch angewendet, so daß auch der Plural möglich ist (wie Jdc. 3, 7; 10, 6; 1 Sam. 7, 3f; 12, 10), teils nach Art eines Eigennamens, selbst mit Artikel (‚der Baal'), ohne sonstige Bestimmung (Jdc. 6, 25; 1 Reg. 16, 31; 18, 26; Hos. 2, 10; auch im Ägyptischen: Erman 149f). In diesem Falle ist, wo nicht eine bestimmte Ortsgottheit, wie etwa der Baal von Tyrus (sonst Melkart genannt) gemeint ist, B. die Zusammenfassung der mannigfachen Lokalgottheiten, deren Erscheinungsform örtlich mehr oder weniger verschieden gewesen sein mag. Deren Verhältnis zueinander u. das Wesen des B. selbst wird aus der Überlieferung nicht klar. Wahrscheinlich hat die Volksvorstellung genius loci u. personifizierte schöpferische Naturkraft in B. miteinander verbunden. Daß am Anfang ein einziger B. stand, der sich infolge der politischen Zersplitterung in Syrien-Palästina spaltete, ist nicht ausgeschlossen. Jedoch knüpft sich die örtliche Beziehung nicht bloß an Staaten u. Städte, sondern auch an Gebirge u. Landschaften u. a., wie Baal Lebanon (OLZ 26 [1923] 4; CIS 1, 15), Baal Saphon (‚B. des Nordens?'), dieser sowohl in Nordsyrien (Ras Schamra: Bauer [1933] 86f. 97f; Syria 14 [1933] 233f), in Tyrus (ArchOrForsch 8 [1932/3] 32f, 10), als auch in Ägypten belegt (Erman 150), hier auch als Ortsname (vgl. Ex. 14, 2. 7; Num. 33, 7; s. Eißfeldt, Baal Z.). Seinen Verehrern in Kanaan gilt Baal als Urheber u. Spender der Fruchtbarkeit u. der Ernte (Hos. 2); deshalb weihen sie ihm wie der *Astarte einen üppigen Naturkult ‚auf jedem hohen Hügel u. unter jedem grünen Baum' (Jer. 2, 20 u. ö.). Obwohl nun die Fruchtbarkeit nicht ohne Sonne u. Regen möglich ist, ist B. doch ebensowenig wie Jahwe, auf den die offizielle Religion diese Wirkung zurückführt, ohne weiteres Wetter- u. Gewittergott. Als solcher gilt er höchstens in Ägypten, wo man ihn überdies als Kriegsgott dem bösen Seth gleichgesetzt hat, u. vielleicht in Ras Schamra (Erman 149f; Bauer [1933] 87). Der *Stier als sein Symbol

deutet nicht auf das Brüllen im Sturm, sondern auf die unwiderstehliche Macht u. die zeugende Naturkraft. Die Verehrung des goldenen ‚Kalbes' (Ex. 32, 1/6) u. der selbst auf Jahwe übertragene Stierkult des Nordreiches Israel mit den teilweise anstößigen Riten (vgl. Num. 25, 3. 5) findet darin seine Erklärung; ebenso wohl der Name Baʿal-marqōd, ‚B. des Tanzes' (vgl. 1 Reg. 18, 26; Cook, Rel. 151). Die Mythologie von Ras Schamra kennt einen eigenen šrʿl, ‚Stiergott', u. weiß von der Liebe Baals zu einer jungen Kuh, wenn die Gleichsetzung des B. mit Aleyn-B. richtig ist (Bauer [1933] 83; [1935] 56). Ein Zusammenhang des Baal-Ḥammon, des Synhedros der karthagischen *Tanit, mit den ḥammānīm (‚Sonnensäulen' oder eher Räucheraltäre? vgl. W. F. Albright, Archaeology and Bible[3] [1935] 108; ZDPV 66 [1943] 129/39; Lev. 26, 30; Jes. 17, 8; 2 Chron. 34, 4 u. ö.) steht nicht fest, weil die Etymologie beiderseits unklar ist. Baal-šamīm, der in römischer Zeit in Palmyra (Chabot 43 Taf. 1) ebenso wie in Dura-Europos einen Tempel hatte (ArchOrForsch 10 [1935/6] 182f), wird, von späteren Inschriften abgesehen (unten Sp. 1078), bereits in dem Vertrag des Königs Baal von Tyrus mit Asarhaddon im 7. Jh. (ArchOrForsch 8 [1932/3] 32f, 10), auf der Stele des Zakir von Hamath in Syrien im 9. Jh. (Greßmann, Texte 443) u. zuerst in Byblos im 12./11. Jh. erwähnt (RevBibl 39 [1930] 330f; ZAW 57 [1939] 3: Stele des Jeḥimilk). In den Amarnatafeln ist Baal auch als Bestandteil von Personennamen unsicher (J. A. Knudtzon, El-Amarna-Tafeln 1 [1915] 815 g). Der ‚Bundesbaal' (Baal berith: Jdc. 8, 33; 9,4) von Sichem ist eine vereinzelte Erscheinung. Ebenso der (die Fliegen herbeirufende oder abwehrende?) Baalzebub von Ekron 2 Reg. 1, 2, der im NT zum Dämonennamen geworden ist (Mt. 10, 25; 12, 27; Lc. 11, 15); ob das zbl bʿl der Ras Schamra-Texte hierher gehört, ist noch unsicher (vgl. Bauer [1933] 89). Von manchen anderen Baalen ist nichts als der Name bekannt, zB. vom Baal malagī (ArchOrForsch 8 [1932/3] 32f, 10). – Die babylonische Form Bel (auch im AT vorkommend: Jes. 46, 1; Jer. 50, 2; 51, 44; Dan. 14; Epist. Jer. 40) ist als appellativische Gottesbezeichnung gleichfalls sehr alt; etwa von 2000 an ist sie geradezu Eigenname, jedoch nicht, wie man früher meinte, für Ellil (Enlil), sondern fast ausschließlich für die babylonische Hauptgottheit Marduk (Merodach) u. hat besonders seit der seleukidischen Zeit diesen Namen nahezu vollständig verdrängt (F. Nötscher, Ellil [1927] 1f). Seine Gemahlin Sarpanitu wird dementsprechend fast nur mehr Belti ‚meine Herrin' (vgl. Madonna), genannt (Zimmern 281f). Ähnlich wird auch bei den Westsemiten die Baalat, zB. von Byblos (CIS 1, 1; Knudtzon aO. 2, 1582), als Parhedros des B. zu gelten haben, wenn dies auch, wie es bis jetzt scheint, in keinem alten Text ausdrücklich gesagt ist. – Einen Baalstempel gab es in Ugarit (Ras Schamra), in Byblos, in Sichem (Jdc. 9, 4) u. selbst in Memphis schon im 2. Jtsd. Noch in der israelitischen Zeit wurde ein solcher von Achab in Samaria erbaut (1 Reg. 16, 32; vgl. 2 Reg. 10, 21/27). Ein wohl von Athalia selbst mißbräuchlich eingerichteter Baalstempel in Jerusalem wurde bei ihrem Sturz sofort zerstört (2 Reg. 11, 18). Auch manche in anderen Städten Palästinas u. Syriens freigelegte Bauten haben gewiß dem B.-Kult gedient. In der Hauptsache wird sich dieser aber, wie der Astartedienst, mit seinen Fruchtbarkeitsriten auf den ‚Höhen', d. i. in der freien Natur abgespielt haben. Über die Kinderopfer für B. (Jer. 19, 5f) s. *Menschenopfer. – Ein Kultbild in situ in der Zella eines B.-Tempels wurde wenigstens in Syrien u. Palästina bis jetzt nicht gefunden. Überhaupt ist die Zahl der erhaltenen männlichen Götterbilder sehr viel geringer als die der weiblichen. Welche davon aber B.-Bilder sind, läßt sich mangels zugehöriger Inschriften im einzelnen nicht feststellen.

II. Griechisch-römisch. Der griech.-röm. Welt sind die Baalskulte hauptsächlich nahegebracht worden durch die semitischen Sklaven, die seit dem Krieg gegen Antiochos massenweise in den Westen kamen, durch die syrischen u. phönizischen Händler, die vom 2. Jh. vC. an in steigendem Maße in der westlichen Sphäre Niederlassungen gründeten, endlich durch die von den Kaisern aufgestellten Truppenkörper syrisch-phönizischer Herkunft, die in europäischen Garnisonen lagen; alle drei Gruppen pflegten sich in der Fremde zu Kultgemeinschaften zusammenzuschließen u. Heiligtümer anzulegen (Cumont, Rel. 97/101. 103f; vgl. Toutain 1, 2, 59/72; A. D. Nock: CAH 12, 427f; auf syrische Händler werden die vielen in Puteoli u. Rom [Trastevere] gefundenen Denkmäler der Baalskulte zurückgehen, s. Savage 50. 55f). Beim Eintritt in die griech.-röm. Welt wurden die Baale

mit den dort heimischen Göttern gleichgesetzt u. synkretistisch verschmolzen. Vor allem sind es Zeus-Juppiter, Kronos-Saturnus u. Helios-Sol, aber daneben auch Ares-Mars u. Herakles, Dionysos-Bacchus u. Hermes-Mercurius, die als Verwandte der Baale empfunden werden u. ihnen Namen, Attribute u. ikonographische Gestalt leihen müssen. Die Theologie der Baalskulte ist im einzelnen in der hellenistischen Periode nicht viel faßbarer als in der rein semitischen; jedenfalls war diese Theologie im allgemeinen über das Niveau des alten Volksglaubens weit hinausgewachsen. Nach dem werbenden Vorbild des babylonischen Marduk-Bel wurden die Baale einiger Zentren, vor allem die von Palmyra u. Emesa, allmählich zu betont solaren Gottheiten. Unter dem gleichen babylonischen Einfluß traten sie gern auch mit verwandten Göttern zu Triaden zusammen (Lagrange 451; Cumont, Rel. 114; nach Nielsen wären die Götterdreiheiten eine gemeinsemitische Urerscheinung; ähnlich Seyrig, der einen babylon. u. einen phönizischen Triastypus unterscheidet, vgl. unten Sp. 1073). In der Kaiserzeit streiften diese Baale infolge der Rezeption der babylonischen *Kosmologie u. Astralreligion u. unter dem Einfluß der universalistischen u. monotheistischen Tendenzen, die damals den Osten beherrschten, die ausschließliche Bindung an Volksstamm u. Ort ab; der Orts- oder Stammes-Baal wurde in der Vorstellung seiner maßgebenden Anhänger zu einem Universalgott, der als allmächtiger u. ewiger Herrscher des Weltalls im höchsten Himmel thronte u. von dem die an den einzelnen Orten unter verschiedenen Namen verehrten Baale nur Erscheinungsformen waren. Dieser göttliche Weltherrscher wurde nicht mehr wie die Sonnenbaale einst mit der Sonne schlechthin identifiziert; die Sonne ist nur noch das vorzüglichste Werkzeug dieses Gottes, durch das er, Fruchtbarkeit spendend, auf die Erde wirkt; daher ist sie auch sein erhabenstes Symbol (vgl. oben Sp. 1006). Die Seele des Frommen aber ist berufen, nach dem Tode in die oberste Gestirnregion aufzusteigen u. hier in vergöttlichtem Zustand in der Nähe des höchsten Himmelsherrn zu leben (Cumont, Rel. 111/24). — In der vorkaiserlichen Ära war die Werbekraft der Baalskulte noch gering. Vom 1. Jh. nC. an nahm sie unter dem Einfluß der Zeitströmungen ständig zu. Im 3. Jh. erreichte sie dank der Constitutio Antoniniana vJ. 212 u. dank der Religionspolitik des severischen Kaiserhauses ihren Höhepunkt. *Elagabal konnte den von den Theologen seiner Vaterstadt Emesa vertretenen Gedanken einer Weltherrschaft des heimischen Gottes in die Wirklichkeit übertragen, indem er diesen unter dem Namen ‚Sol invictus Elagabal' u. unter Beibehaltung der emesischen Riten als obersten Reichsgott in die Reichsreligion einbaute u. den hl. Stein des Gottes von Emesa nach Rom überführte (vgl. unten A III nr. 57). Ähnlich u. doch ganz anders verfuhr Aurelianus nach der Eroberung von Palmyra, indem er unter feinfühliger Schonung römischen Empfindens den aus dem emesischen Baal entwickelten, aber von der Last emesischer Traditionen u. Riten befreiten Himmels- u. Sonnengott als ‚dreizehnten Gott' an die Spitze des römischen Götterhimmels setzte u. als dominus imperii Romani proklamierte (*Aurelianus Sp. 1005f; F. Altheim, Krise der alten Welt 3 [1943] 87. 91. 158/77; W. Weber: Probleme der Spätantike [1930] 87/92; Cumont aO. 105f; Art. Sol: DS 4, 2, 1383f; vgl. ders., La théologie solaire du paganisme romain: Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres 12, 2 [1913]; Domaszewski, Abh. 205). Die Heimattempel der wichtigsten Baale sind in der späteren Kaiserzeit auch für die westliche Welt beliebte Wallfahrtsorte geworden (Cumont, Rel. 121; *Wallfahrt). Zur Bedeutung der syrischen Kulte für den Westen vgl. auch A. D. Nock: CAH 12, 434/38.

III. Katalog der Baale. Berücksichtigt sind nur solche, die dem Christentum in irgendeiner Form begegnen konnten. Die beigegebenen Belege möchten zugleich das in A I u. II Gesagte beleuchten u. unterbauen.

1. *Adonis. Vgl. neuerdings Altheim 26/28.

2. Aglibol (ʿaglibol). Palmyrenischer Mondgott, der als jugendlicher, lanzenbewehrter Krieger mit der Mondsichel hinter den Schultern dargestellt wird; nichtständige Attribute sind: Rundschild, Nimbus u. Globus (vgl. Cumont, Fouilles 102/10; 130/34). Der Name bedeutet wohl ‚Fahrer des Bol' (Bol = Kontraktionsform für Baal) u. kennzeichnet A. als Boten des höchsten Gottes (vgl. Eißfeldt, TuK 85). A. erscheint entweder gepaart mit Malakbel (röm. Weihrelief bei Cumont, Rel. Pl. 9,2 = Cumont, Fouilles 105, Fig. 22; beiden ist in Palmyra ein Tempel geweiht: Eißfeldt, TuK 72) oder als Partner einer Trias, die außer ihm manchmal Bel (Baal-Schamim) u.

Jarhibol, manchmal einen anonymen Gott (vielleicht Baal-Schamim; s. nr. 23) u. Malakbel (s. nr. 64) umfaßt (Eißfeldt, TuK 83/92; Cumont, Fouilles 102/10; Baethgen 83/7). Kult des A. ist bezeugt für Palmyra (Eißfeldt, TuK 83/92), Dura (Cumont aO. u. 369; Eißfeldt, TuK 134/9) u. Rom (vgl. das erwähnte Relief; Wissowa, Rel. 363). In Baalbek entsprechen den palmyrenischen Göttern A. u. Jarhibol Dionysos u. Hermes bzw. Bacchus u. Merkur (Eißfeldt, TuK 53/7). ‚Jedenfalls war also in der syrischen Religion die Vorstellung von einer bzw. mehreren jugendlichen Gottheiten beheimatet, bei denen der Name anscheinend weniger fest war als die Idee' (K. Prümm, Hdb. 660). (*Kl.*)

3. Allah (arab. al-lāhu, der Gott schlechthin). Der in Mekka für den Mondgott Hubal gebrauchte u. von Muhammed in monotheistischem Sinn übernommene Gottesname erscheint auf geographisch-syrischem Boden in safatenischen Inschriften; zB. Grimme 104. 124; Dussaud, Arabes 142; Dussaud-Macler nr. 239; vgl. Dussaud, Arabes 140/2. Eißfeldt, TuK 26f, vermutet Allah unter dem Zeus Kronos, der in Gerasa nach einer Altarinschrift vJ. 258 als Parhedros einer arabischen ‚himmlischen Göttin' verehrt wurde (K. H. Kraeling, Gerasa, City of the Decapolis [New Haven 1938] 388 nr. 26). (*Bst.*)

4. Allat (al-lāt), Kontraktionsform des Namens der arabischen Göttin Alilat (= Göttin schlechthin; wie Allah ursprünglich nur in dem Sinn gebraucht, wie man in Athen von Athene als ‚der Göttin' redete). Grundsätzlich ist von dieser arabischen Göttin zu unterscheiden die gemeinsemitische Göttin Ilāt (Fem. zu īl, ēl; wie dieses zugleich Gattungs- u. Eigenname), verkürzt zu Lāt in den alten thamudischen Inschriften (Littmann 62 nr. 82; 76f nr. 125; 83/6 nr. 138/44). Ilāt begegnet schon in Ras Schamra, u. zw. wird sie dort wohl mit Aširtu = Aschera identisch gedacht (Bauer [1933] 86). – Die arabische Allat ist ‚die Göttin' Sonne neben ‚dem Gott' Mond (vgl. Nielsen, Hdb. 213/28; ders., Dreiein. 2, 1, Kp. 1/6). Als Alilat wird sie bei Herodot 1, 131 erwähnt. Um sie handelt es sich in Palmyra (vgl. nr. 49) u. mindestens in der Hauptsache, nach Ausweis der griechischen Transkriptionen, auch im Hauran (vgl. nr. 54). Sie wird mit Athene gleichgesetzt; vgl. zB. den Namen des Sohnes der Zenobia von Palmyra, Wahaballat = Athenodoros, ferner das Brüsseler Weihrelief (Cumont, Fouilles Texte 131f u. Fig. 28). Dazu paßt, daß sie im Kreis palmyrenischer Götter mit Schild u. Lanze dargestellt wird (ebd. u. Album Pl. 55). Auf einer Altarinschrift in Gerasa erscheint sie als ‚himmlische Göttin' (vgl. oben nr. 3; vgl. auch Kraeling aO. 387 nr. 24). Daß sie auch im Westen Verehrer fand, zeigt zB. eine Inschrift aus Cordova (Cumont: Syria 5 [1924] 344; Hiller v. Gaertringen u. a.: ARW 22 [1923/4] 117/32). In Mekka wurde sie mit der Morgensterngöttin al-ʿUzzā u. mit der Schicksalsgöttin al-Manāt nach Koran 53, 21; 37, 149 als Tochter Allahs bewertet; nach einer älteren Fassung von Koran 53, 23 hieß Muhammed zeitweilig ihre Anrufung als eines himmlischen Mittelwesens gut. Vgl. zum Ganzen noch Wellhausen 29/39; Dussaud, Arabes 118/33. Über ein neu entdecktes Denkmal, auf dem A. neben einem berittenen Sonnengott u. einem göttlichen Kind sichtbar ist, vgl. Ronzevalle 60f. Vgl. auch unten nr. 49 u. 54. (*Bst.*)

5. Anat (ʿanat). Götterbotin u. Kriegsgöttin, die von den Griechen mit Athene gleichgesetzt wurde. Ihr Kult ist in Ras Schamra, in Ägypten u. Zypern nachgewiesen (Bauer [1933] 90f; Eißfeldt, Ras Sch. 37f. 49/51; A. Vincent, La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine [Paris 1937] u. G. Goossens, Hiérapolis de Syrie [Louvain 1943] blieben unzugänglich). Die Ras Schamra-Texte u. ein ägyptisches Zeugnis bezeichnen die Göttin als jungfräulich (Bauer [1933] 90; Lagrange 453). Vgl. noch Ch. Virolleaud, La déesse Anat (Paris 1938); J. Aistleitner, Die Anat-Texte aus Ras-Schamra: ZAW 57 (1939) 193/211. (*Kl.*)

6. Aphlad. Ein am mittleren Euphrat verehrter Gott, der als Sohn der Hadad betrachtet wurde (s. unten nr. 59 u. 76). In Dura hat eine Männervereinigung iJ. 54 nC. diesem Gott einen kleinen Tempel errichtet (Eißfeldt, TuK 139f). Ein dort gefundenes Relief zeigt den Gott auf Greifen stehend u. mit einem kriegerischen Kostüm bekleidet, das mit Sonnen u. Sternen verziert ist (ebd. Tf. 14, 3). (*Kl.*)

7. *Aschera.

8. *Astarte.

9. *Atargatis.

10. Ateh (ʿatēh), Gottheit, deren Name in dem der Atargatis mit ʿAttār, dem aramäischen Äquivalent des akkad. Ištar, u. hebr. Astōr(et), verbunden ist nach Ausweis der semitischen Schreibung ʿtrʿth u. der griechischen Transskription inschr. *Ἀταργατη*, Hesych. *Ἀττα-*

γάϑη, Strabo 16, 785 hsl. Ἀρταγάτη. Auf kultisches Sonderfortleben der Ateh weisen zahlreiche mit diesem Namen gebildete menschliche Personennamen in Palmyra u. Dura hin (Eißfeldt, TuK 99. 150). Das i in dem gewöhnlichen Atargatis scheint darauf hinzuweisen, daß mit Ateh eine weibliche Gottheit ʿtj (= ʿatī) identisch war, die im Rahmen euhemeristisch eingestellter Erzählung bei PsMeliton begegnet (W. Cureton, Spicileg. Syriac. [Lond. 1855] 25, 9/12; Übersetz. 44, 26/30). Als männlich gedacht ist die Gottheit doch wohl in der Bezeichnung des Gottes von Emesa als Ammudates (vgl. nr. 57). *(Bst.)*

11. Aziz (Ἄζιζος, von arab. ʿazīz = stark) ist der Gott des Venusplaneten als Morgenstern, sachlich u. sprachlich die männliche Entsprechung zu der Göttin des Morgensterns al-ʿUzzā. Aus dem Gesagten erklärt sich die Gleichsetzung mit dem griech. Phosphoros (CIL 3, 1136 u. ö.), ebenso die mit Apollo (CIL 4, 1133. 1138), da dieser ja auch der Gott des aufgehenden Sonnenlichts sein kann. Die durch östliche Zeugnisse nirgends begründete Identifizierung mit Ares-Mars (vgl. zB. Julian or. 4, 150c. 154a) dürfte durch den grausamen Charakter des Gottes bzw. seines Kults veranlaßt sein; vgl. dazu die Nachricht des Nilus (PG 79, 611 ff), wonach der König al-Mundir v. Hira der Uzza, d. h. Aziz in seiner weiblichen Gestalt, einen gefangenen Königssohn u. 400 Nonnen auf einmal opferte (Wellhausen 48). A.-kult ist bezeugt für Edessa (unten nr. 69, Batanea, für den Hauran, für Karthago (Baethgen 76), Palmyra (wo A. zusammen mit dem arab. Gott Arsu erscheint: Eißfeldt, TuK 100), Dura (vielleicht ist der Kamelreitergott eines Reliefs von Dura A.: Eißfeldt, TuK 120). Seit Commodus ist der Kult des A. in die römischen Lager eingedrungen; Philippus Arabs scheint ihn offiziell dort eingeführt zu haben (Domaszewski, Rel. 64/6). Eine in Carnuntum gefundene Kultstatue aus julianischer Zeit stellt ihn als Krieger dar (ebd. 65). Lateinische Weihinschriften aus Dazien nennen ihn bonus puer u. conservator (CIL 3, 875 u. ö.). Im Westen sind A. u. Monimos gelegentlich den beiden Fackelträgern der Mithrasdenkmäler, Cautes u. Cautopates, gleichgesetzt worden (CIL 12, 5686. 1160b). Zum Ganzen vgl. F. Cumont, Art. Aziz: PW 2, 2644; Lagrange 135f; I. Pley: PW 16, 125; Prümm, Handb. 751. *(Kl.)*

12. Baal-Bikah. Baʿal-biqʿāh = ‚Herr der Ebene' ist wohl der ursprüngliche Name des Gottes gewesen, der in der Senke zwischen Libanon u. Antilibanon verehrt wurde, wahrscheinlich von Haus aus mit Hadad identisch war u. vielleicht auch den Namen Baal Gad = ‚Herr des Glückes' führte (Eißfeldt, Ras Sch. 31/36). Seine Hauptkultstätte wurde nach ihm *Baalbek genannt, erhielt aber in hellenistischer Zeit den Namen Heliopolis, offenbar weil der Gott damals vor allem sonnenhafte Züge aufwies. Die Glanzzeit dieses Kultes beginnt kurz vor der Zeitenwende u. erlebt ihren Höhepunkt, aber zugleich ihren raschen Niedergang im 3. Jh. Neben Mithras u. Juppiter Dolichenus hat wohl kein orientalischer Gott soviele Anhänger im Westen gefunden wie der Baal v. Baalbek (Eißfeldt, TuK 36/40). Griechen u. Römer nannten ihn Zeus oder Juppiter v. Heliopolis. Auf den zahlreichen Inschriften erscheinen als seine Epitheta: ‚Herr', ‚Größter', ‚optimus maximus', ‚augustus', ‚conservator', ‚sanctissimus' usw. (ebd. 48). Seinem Wesen nach ist dieser Baal einerseits Wetter-, Himmels- u. Fruchtbarkeitsgott wie Hadad u. Baal-Schamim (s. unten nr. 59 u. 23), anderseits Sonnengott. Diese Feststellung wird durch sein Kultbild, von dem zahlreiche mehr oder weniger treue Nachbildungen eine Vorstellung vermitteln, bestätigt: Der Gott steht auf einem Würfel, rechts u. links neben ihm je ein Stier. Das jugendlich-bartlose Haupt wird von einem ährengeschmückten Kalathos bekrönt. Die Linke hält ein aus Blitzen u. Ähren bestehendes Bündel, die Rechte eine geschwungene Geißel, das bekannte Zeichen des Sonnengottes. Die Kleidung besteht aus einem sog. Futteralgewand, unter dem an Oberarm u. Füßen der Chiton hervorquillt. Auf der Brust des reichverzierten Kleides ist die geflügelte Sonnenscheibe zu sehen; darunter erscheinen die Bilder der Planetengötter, Hinweis auf den Allgottcharakter, zugleich auf astrologisch bestimmte Glaubensvorstellungen. An den Flankenteilen sieht man Donnerkeile; auf der Rückseite die geflügelte Sonne mit der Uräusschlange, einen Adler u. zwei Widderköpfe; am Würfel eine Tyche. Abbildung der berühmtesten Nachbildung, der sog. Sursock-Bronze: Syria 1 (1920) 3; Cumont, Rel. Pl. 9, 1; Eißfeldt, TuK Taf. 5, 1. Macrob. sat. 1, 23, 10/12 gibt eine Beschreibung des Kultbildes u. behauptet ägyptische Beeinflussung (vgl. dazu Eissfeldt, TuK 49). Der Baal v. Baalbek war Glied einer Trias, die außer ihm Aphrodite-Venus u.

Hermes-Merkur umfaßte (vgl. H. Seyrig, La triade Héliopolitaine et les temples de Baalbek: Syria 10 [1929] 314/56). Aphrodite ist natürlich *Atargatis. Die Natur des anderen Triasgenossen ist schwerer zu bestimmen; Name u. Bild weisen auf Hermes-Merkur, gelegentlich beigegebene Attribute lassen an einen Vegetationsgott denken. Wenn man ihn nach der entsprechenden Figur in der palmyrenischen Trias, dem Sonnengott u. Gottesboten Malakbel (s. unten nr. 64), deuten darf, so ist er Abgesandter u. Sohn des Hauptgottes. Gelegentlich kann er sich die Besonderheiten u. Attribute des Hauptgottes aneignen; von daher würde die bei Rom gefundene Inschrift ,I. O. M. Angelo Heliopolitano' verständlich werden (CIL 14, 24). Nach Münzbildern treten sogar zwei derartige jugendliche Gottheiten in Baalbek auf (Eißfeldt, TuK 56). Abgesehen von dieser Verdoppelung des Gottessohnes hat man es also in Baalbek mit der syrisch-phönizischen Trias Vater-Mutter-Sohn zu tun. Während aber in Baalbek der Vater die beiden anderen Gottheiten weit überragt, tritt anderswo, so in Hierapolis, die Muttergöttin in den Vordergrund (vgl. Eißfeldt, TuK 122f). Über vermutete eulogieartige Tesserae für Heliopolis-Pilger vgl. Ronzevalle 15. Zum Ganzen s. H. Winnefeld: Baalbek 2 (1923) 110/28; F. Cumont, Le Jupiter Héliopolitain et les divinités des planètes: Syria 2 (1921) 40/46. *(Kl.)*

13. Baal-Gad s. *Tyche.

14. Baal-Hamman (baʿal-ḥammân). Hauptgott im punischen Nordafrika, dessen Bedeutung durch Tausende von erhaltenen Votivstelen eindrucksvoll veranschaulicht wird. Die Inschriften dieser Stelen nennen in Karthago mit u. vor Baal-H. stets Tanit (,der Herrin, der Tanit, dem Antlitz des Baal, u. dem Gebieter, dem Baal-Hamman' beginnt die stereotype Formel; dazu unten nr. 78); außerhalb Karthagos wird Tanit an zweiter Stelle genannt oder sie fehlt ganz. Der Kult des Baal-H. ist inschriftlich auch bezeugt für Palmyra (Seyrig: Syria 21 [1940] 330), Malta, Sizilien u. Sardinien (CIS 1, 123. 138. 147). Der Name Baal-Hamman bedeutet nach verbreiteter Auffassung ,Herr der Säulen'; er weise hin auf eine Gottheit, die in hl. Steinen oder Säulen wohnt u. verehrt werde (Meyer 2870; Cumont, Art. Hammo: PW 7, 2, 2310; Paton 287f); dem entspreche, daß dem Baal-H. tatsächlich die ḥammanîm, konisch zulaufende Säulen nach Art der Obelisken, geweiht werden (zur Kritik s. oben A I Sp. 1065; die ḥammanîm deutet übrigens als Sonnenidole schon Raschi zu Lev. 26, 30: J. F. Brunthaupt, R. Salomonis Raschi in Pentateuchum commentarius [1710] 1021). Andere erklären den Namen: ,Herr der Sonnengluten' (Baethgen 27; Lagrange 88; eine die Deutung stützende Parallele aus arabischer Götterwelt bei Nielsen, Hdb. 225f). Vgl. die Lit. oben Sp. 1065; ferner K. Elliger,: ZAW 57 (1939) 256/65. Nach Eißfeldt ist B.-H. der ,Baal vom Ammangebirge', dem Gebirgszug nördlich des Orontes. Von hier wäre der Gott einerseits nach Karthago, anderseits in die Oase Siwa gedrungen; der Oasengott aber wäre etwa im 7. Jh. vC. mit dem ägypt. Amun verschmolzen worden (Eißfeldt, Ras-Sh. 16f. 36/42). Sicher ist, daß Baal-Hamman auf nordafrikan. Boden unter dem Namen Hammon mit dem ägyptischen Amun-Ammon gleichgesetzt wurde (vgl. PW 7, 2, 2310f), dessen Kult, durch Alexander d. Gr. weltbekannt geworden, sich über ganz Nordafrika ausgebreitet hatte. Für diesen Synkretismus ist bezeichnend die metrische Inschrift von Auzia in Mauretanien vJ. 246 nC. (CIL 8, 9018; Buecheler, CLE 253), welche von einer Trias Panthea (Tanit)—Juppiter-Hammon — Dis (Pluton) spricht u. den an zweiter Stelle genannten Gott durch die Worte ,corniger Tonans' deutlich zu dem widderköpfigen Ammon in Beziehung setzt. Dieser synkretistische Hammon entwickelt sich zu einem Universalgott. Und wie Ammon u. Baal-Hamman beide Sonnengötter gewesen waren, so ist es nun auch die synkretistische Gottheit. Daraus ergibt sich wiederum die Gleichsetzung mit Saturnus, die spätestens Mitte des 2. Jh. nC. vollzogen wird (A. Merlin, Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu [Paris 1910] 38). Da auch andere punische Baale diese Gleichsetzung mit Saturnus erfahren, wird es in der Spätzeit fast unmöglich, den Anteil der lokalen Baale an den auf Saturnus lautenden Weihinschriften u. literarischen Nachrichten zu bestimmen. Durch Septimius Severus scheint der synkretistische Baal-Hammon gemeinsam mit Juno bzw. Regina Caelestis (Tanit) in der röm. Heeresreligion heimisch geworden zu sein (Domaszewski, Rel. 73/6). Schließlich ist der synkretistische Baal-Hammon auch noch mit Silvanus identifiziert (Dessau 4427) u. in dieser Gestalt wiederum außerhalb Nordafrikas, so in Rom (CIL 6, 30930; vgl. 6, 378), verehrt worden. Über

symbolische Darstellungen des punischen Gottes vgl. Meyer 2871. Attribute des Gottes sind Trauben, Granatäpfel, Palmen, Blumen, Fische. Sie charakterisieren ihn als Vegetationsgott. Dazu passen seine Epitheta frugifer u. deus frugum (Stellensammlung bei Toutain, Cultes 3, 1, 19). All dies erinnert an den in Gerasa verehrten u. noch nicht identifizierten ,Zeus Epikarpios' (Eißfeldt, TuK 29). Zum Fisch als Votivopfer s. Dölger, Ichth. 2, 270/91; 3 Taf. 26. Im Tempel von Siagu fand sich ein auf die Konsekration des Heiligtums bezüglicher neupunischer Inschrifttext: ,die Götter trafen in das Heiligtum ein im Monat Mopha des gegenwärtigen Jahres . . .' (Merlin aO. 22f; Ph. Berger: RevHistRel 58 [1908] 156). Daß auch diesem Baal ursprünglich Kinderopfer dargebracht wurden, ist durch zahlreiche Zeugnisse belegt (*Menschenopfer; M. Mayer, Art. Kronos: Roscher, Lex. 2, 1, 1501/7). Nach Diodor 20, 14 wäre das Kultbild des Baals so eingerichtet gewesen, daß man ihm die menschliche Opfergabe auf die Arme legen konnte; sie rollte dann von selbst in das Opferfeuer. Nachdem die römische Staatsgewalt diese Opfer endgültig unterbunden hatte (vgl. Tert. apol. 9, 2; F. Schwenn, Die Menschenopfer [1915] 186f), aber wohl auch schon vorher, wurden dem Baal Ersatzopfer in Gestalt von Schafen dargebracht; diese Opfer wurden auf Gedenksteinen verewigt, schließlich aber wohl durch die Steine selbst abgelöst (technischer Ausdruck für das Ersatzopfer ist ,molchomor'; CIL 8, 4468 heißt es ,agnum pro vikario'; Lit. hierzu unter nr. 68; vgl. ferner J. Carcopino, Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique romaine: RevHistRel 107 [1932] 592/99). Zum Ganzen vgl. noch Lagrange 86ff. *(Kl.)*

15. Baal-Hamon s. nr. 14.

16. Baal-Karmelos. Der Berg Karmel, Schauplatz des Duells zwischen Elias u. den Baalspriestern (3 Reg. 18, 16ff), war auch in späterer Zeit noch Kultort des nach dem Berg benannten Gottes. Nach Tacitus (hist. 2, 78) befand sich dort weder ein Bild noch ein Tempel des Gottes, sondern nur ein Altar, auf dem Vespasian opfern ließ; vgl. Iamblich. v. Pyth. 3. O. Eißfeldt (ZAW 57 [1939] 20_4) hält es für möglich, daß der Baal des Karmel eine lokale Erscheinungsform des Baal-Schamim (nr. 23) war, da ja die Grenze zwischen Himmels- u. Berggöttern nicht scharf zu ziehen sei. *(Kl.)*

17. Baal-Karnaim. Dieser von Baal-Hammon (nr. 14) nur dem Kultort u. Namen nach verschiedene ,Herr der Hörner' war auf dem zweigipfeligen Dschebel bu Kurnein, dem beherrschenden Berg am Golf von Tunis, heimisch. Hier wurden auf der höchsten Erhebung Temenos u. Altar mit über 300 Votivsteinen aufgedeckt; einen Tempel gab es nicht (vgl. nr. 16). Die Weihinschriften geben dem Gott die Namen u. Attribute Saturnus Balcaranensis, Dominus, Deus magnus, Sanctus. Dargestellt wird er als verschleierter Saturn in Büstenform, umschlossen von einem Giebeldreieck, begleitet von Sol u. Luna. Die mitabgebildeten Rinder u. Widder zeigen, daß diese Tiere als Schlachtopfer üblich waren; auch Libationen sind durch Darstellungen bezeugt. Einige Inschriften scheinen durch die Formel ,N. N. sacerdos intravit' oder ,intravit sub lucu' auf eine Art Priesterweihe hinzuweisen (Toutain, Cultes 1, 3, 84f). Die eingeborene Bevölkerung stellt die Masse der Dedikanten; aber auch Römer, Beamte u. Soldaten sind beteiligt. Die Votivsteine gehören durchweg in das 2. u. 3. Jh. nC.; die Hauptblüte des Kultes scheint also in die Ära der Antonine u. Severer zu fallen. Vgl. J. Toutain, Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au Djebel Bou Kournein: MélArch 12 (1892) 1/124; F. Cumont, Art. Balcaranensis: PW 2, 2, 2822; M. Mayer, Art. Kronos: Roscher, Lex. 2, 1, 1500f. S. auch nr. 14. *(Kl.)*

18. Baal-Kasios. Baal des Berges Kasios zwischen Antiochia u. der Hafenstadt Seleukia, vermutlich der Erbe des Baal-Saphon (Eißfeldt, Baal Zaph. 5/16; Honigmann 1577). Im Tempel des Gottes stand nach den Münzen von Seleukia ein konischer Stein, der wohl zugleich Wohnung u. Symbol des Gottes war (W. Wroth: Cat. Greek Coins Galatia etc. [Lond. 1899] LXXf; vgl. die Münzbeschreibung ebd. 272/77; zur Deutung Eißfeldt, Baal Zaph. 32f; Cook, Zeus 2, 2, 981/4; A. Salač, *Ζεὺς Κάσιος*: BCH 46 [1922] 160/89). Die anthropomorphe Darstellung des Gottes scheint erst in der hellenistischen Welt aufgekommen zu sein (Salač aO. 166/80). Über eine Kultfeier auf dem Kasios in Gegenwart des Seleukos Nikator berichtet Strabo (16, 2, 5; vgl. Malal. 8 p. 199 Bonn). Trajan macht auf dem Berg Stiftungen (Suid. s. v. *Κάσιον ὄρος*; vgl. Anth. Pal. 6, 332). Hadrian nimmt an dem bei Sonnenaufgang gefeierten Morgenopfer teil; bei dieser Gelegenheit tötet ein Blitz Priester u. Opfertier (Hist. Aug. v. Hadr.

14, 3). Am Morgenopfer beteiligt sich auch Julian (Amm. 22, 14, 4; vgl. Julian. misop. 361 D; Solin. 153, 11 M.). Diese Nachrichten deuten darauf hin, daß Baal-Kasios eine Sonnengottheit war, während andere Indizien zeigen, daß man ihn wenigstens außerhalb Syriens auch als Gott der Seefahrt verehrt hat (Eißfeldt, Baal Zaph. 43. 47_3; Salač aO. 188). Das Heiligtum auf dem Kasios bei Pelusium dürfte Filiale des syrischen Heiligtums gewesen sein (Eißfeldt aO. 39/47; Salač aO. 166/80). Kult des Zeus Kasios ist ferner bezeugt für Delos (Salač aO. 162/5) u. Kerkyra (Plin. n. h. 4, 152). Das Heiligtum von Kerkyra besucht Nero (Suet. v. Ner. 22, 3); hier fanden sich auch lateinische Weihinschriften (CIL 3, 576f). Auch in Epidauros u. Athen, in Heddernheim u. Palos (Spanien) ist der syrische Gott verehrt worden (Salač aO. 181/88). Vgl. zum Ganzen Drexler, Art. Kasios: Roscher, Lex. 2, 1, 970/74; Adler, Art. K.: PW 10, 2, 2265/7; Baethgen 103f. *(Kl.)*

19. Baal-Lebanon. Kult des ‚Gottes vom Libanongebirge' ist nicht nur durch Funde in seiner ursprünglichen Kultheimat (s. oben A I), sondern auch durch solche in Zypern (M. Lidzbarski, Altsemit. Texte 1 [1907] 24; dazu Eißfeldt, Gott d. Tab. 35) u. Karthago (Lidzbarski aO. 25) bezeugt. Philo Bybl. berücksichtigt diesen B. in frg. 2, 7 seiner Göttergenealogie (FHG 3, 566); zur Deutung s. Eißfeldt, Ras Sch. 64. Vgl. zum Ganzen Eißfeldt, Gott d. Tab. 34/36; Drexler, Art. Libanos: Roscher, Lex. 2, 2, 2021. *(Kl.)*

20. Baal-Markod (baʿal-marqōd). Er ist heimisch in einem bei Berytos (Beirut) gelegenen Heiligtum (heute Deir el-Qalʿa), wo griechisch u. lateinisch beschriftete Votivsteine gefunden wurden; sie nennen den Gott *Βαλμαρκώδης* u. ä. (AM 10 [1885] 164ff; CIG 4536; CIL 3, 155. 159. 6680ff). Zur Deutung des Namens (‚B. des Tanzes') s. oben Sp. 1065. Ronzevalle (51; vgl. 63) sieht in Baal-Markod den ‚alter ego' des Juppiter v. Heliopolis; Dussaud (PW 2. R. 3, 1, 138) dagegen eine Lokalform des Hadad. Die lateinischen Inschriften setzen ihn mit Juppiter gleich. Eine Genossin ist CIL 3, 159 = 6669 genannt u. mit Juno identifiziert. Kult des Gottes durch Soldaten ist für Rom u. Dazien bezeugt (CIL 6, 403; 3, 7680). Nach der in den Tempelruinen bei Beirut gefundenen griech. Dedikationsinschrift eines Rhodiers (CIG 4536; Kaibel 835) hat B. dort eine Heilquelle besessen; er galt also auch als Heilgott. Vgl. Cumont, Art. Balmarcodes: PW 2, 2, 2834f; Lagrange 84; Cumont, Fouilles 302f (der rituelle Tanz in den syrischen Kulten). *(Kl.)*

21. Baal-Peor s. B I.

22. Baal-Saphon s. Baal-Zaphon.

23. Baal-Schamim (baʿal-šamīm, Himmelsherr). Der Kult dieses Gottes läßt sich vom Ende des 2. Jtsds. bis ins 7. Jh. nC., von Karthago u. Sardinien bis zum Euphrat, von Nordarabien bis Armenien verfolgen (O. Eißfeldt, Baʿalsamēm u. Jahwe: ZAW 16 [1939] 1/31). Die ältesten Belege (Byblos, Inschrift des Jehimilk, 12./11. Jh. vC.; aramäisches Syrien, Inschrift des Zakir v. Hamat, 9. Jh.; Tyrus, Vertrag des Asarhaddon, 7. Jh.) wurden oben Sp. 1065 schon angeführt. Jüngere Belege in chronologischer Folge: cilicische Felsinschrift mit Fluch, 5. Jh. (Lidzbarski, Ephem. 3, 64); Kruginschrift aus Kition auf Zypern, 5. Jh. (Eißfeldt aO. 6); zwei Inschriften aus Karthago, 3. Jh. (CIS 1, 379; Lidzbarski, Ephem. 1, 248_1); Inschrift aus Cagliari, 3. Jh. (CIS 1, 139; Lidzbarski, Altsemitische Texte 1 [1907] 45f); Umm el-ʿAwāmīd in Phönizien, Weihinschrift eines Tempels, 2. Jh. (CIS 1, 7; Lidzbarski, aO. 21f). In der Folgezeit ist B.-Sch., vielleicht infolge der Förderung durch das seleukidische Herrscherhaus, sehr rege verehrt worden, wie die erhaltenen Denkmäler dieser Zeit aus dem Hauran u. der Safa, aus Palmyra, Dura, Nordmesopotamien u. Armenien zeigen. Hauran: in Sīʿ stand ein Tempel, dessen Erbauung 33/32 vC. begonnen wurde; andere Kultorte sind Simdsch, Salchad, Bosra; es kamen im Hauran mehrere symbolische Darstellungen zutage; die safatenischen Inschriften bezeugen Fortleben des Kultes bis vielleicht ins 7. Jh. nC. (Einzelnachweise bei Eißfeldt aO. 9f). Palmyra: der gut erhaltene letzte Tempel wurde 131 nC. erbaut; Darstellungen u. Inschriften kamen in Fülle ans Licht (ebd. 10f). Dura: eine Inschrift zeigt, daß es schon 31/32 nC. dort einen Tempel des Gottes gab; ein erhaltener Tempel ist jüngeren Ursprungs; auch bildliche Darstellungen wurden gefunden (ebd. 11f). Nordmesopotamien: Existenz des Kultes bezeugt Isaak v. Antiochien für Nisibis u. Haran (vgl. unten B II). Armenien: der Kult dringt von Mesopotamien aus hier ein u. lebt lange weiter (Eißfeldt aO. 12f). Über das Wesen des Gottes geben vor allem die Inschriften Aufschluß (vgl. J. Cantineau, Inventaire des inscriptions de Palmyre 1/9 [Beyrouth 1930/6]). Danach regiert B.-Sch.

den Himmel u. die ganze Welt, er ist ‚Herr der Ewigkeit', Kosmokrator (vgl. Cumont, Rel. 269, 109). Er ist aber zugleich ein barmherziger u. belohnender Gott, also auch Gott des Individuums (Eißfeldt aO. 11. 19). Dazu paßt die interpretatio graeca, die B.-Sch. als ‚Zeus' oder ‚Zeus den Höchsten' oder ‚Größten' bezeichnet. Über die engen Beziehungen zwischen B.-Sch. u. Bel s. unten nr. 49. Da die dem B.-Sch. beigelegten Epitheta auch einem in Palmyra durch über 100 Weihinschriften bezeugten anonymen Gott, ‚dessen Name für immer gepriesen sei', anhaften, da außerdem die Zeugnisse für den anonymen Gott da anfangen, wo die für B.-Sch. aufhören, muß zwischen den beiden Göttern wohl ein enger Zusammenhang bestehen. Vielleicht hat man im ersten Drittel des 2. Jh. nC. unter dem Einfluß der auf eine Läuterung der Gottesvorstellung drängenden monotheistischen Bewegung B.-Sch. durch den namenlosen Gott ersetzt bzw. seinen Namen aufgegeben (Eißfeldt, TuK 90/92; Prümm, Hdb. 659). Merkwürdigerweise wird B.-Sch. nie ausdrücklich als Haupt u. Glied einer Trias bezeichnet. Da aber sowohl Bel wie der anonyme Gott triadische Gottheiten sind, jener mit Aglibol u. Jarhibol, dieser mit Aglibol u. Malakbel verbunden, muß wohl trotz der Unergiebigkeit der Quellen auch für B.-Sch. eine Dreiheit angenommen werden, die außer ihm Aglibol u. Jarhibol umfaßt haben dürfte (Seyrig: Syria 10 [1929] 355). Diese Annahme wird einigermaßen bestätigt durch symbolische Darstellungen des Gottes, die ihn unter dem Bilde des Adlers mit Sonne u. Mond als Begleiterin zeigen (M. Dunand, Le Musée de Soueida [Paris 1934] 28 nr. 30), ferner durch zwei Wandmalereien in Dura, deren Deutung freilich noch nicht jedem Zweifel entrückt ist (Cumont, Fouilles, Texte 89/114; 122/34; Pl. 49/51; 55/58). Nach Eißfeldt (ZAW 57 [1939] 14/31) wäre der nach 1 Reg. 16, 26. 31 durch Omri oder Ahab in Israel eingeführte u. bis zur Reform des Josias Ende des 7. Jh. bestehende Baalskult der Kult des B.-Sch. gewesen (vgl. bes. 2 Reg. 23, 5). B.-Sch. sei es auch gewesen, den Antiochos IV Epiphanes iJ. 167 vC. den Israeliten habe aufdrängen wollen. Das Aufkommen des Epithetons ‚Gott des Himmels' u. ähnlicher Attribute für Jahwe möchte Eißfeldt nicht, was analoge Fälle doch nahelegen, auf die Opposition gegen B.-Sch., sondern allein auf die Anpassung an Ahuramazda, den Gott der persischen Gönner, zurückführen. Einen Schwur bei B.-Sch. spricht der Karthager Hanno bei Plautus poenul. 1027 aus (dazu Eißfeldt aO. 6). Eine Bilinguis vJ. 134 nC. bekundet, daß im Kult des B.-Sch., der hier auch Zeus Keraunios genannt wird, Lektisternien üblich waren (Lidzbarski, Hdb. 477; Lagrange 508f). Vgl. zum Ganzen noch Lidzbarski, Balsamen: Ephem. 1, 243/260; H. Seyrig, A propos du culte de Zeus à Séleucie: Syria 20 (1939) 296/301. (*Kl.*)

24. Baal-Tabor. Dieser Baal scheint mit dem rätselhaften Βραθυ des Sanchunjaton bzw. Philo Bybl. gemeint zu sein (frg. 2, 7: FHG 3, 566; Eißfeldt, Gott d. Tab. 16). Er ist allem Anschein nach als Zeus Atabyrios nach Rhodos, nach Akragas auf Sizilien u. bis auf die Krim gedrungen. Die Zeugnisse bespricht Eißfeldt aO. 17/19, wo 19/38 auch die abweichenden Anschauungen älterer Forscher erörtert sind. Da für den rhodischen Filialkult das Stiersymbol bezeugt ist, möchte Eißfeldt (aO. 38) den Baal-Tabor unter die Berg- u. Wettergötter vom Typus des Hadad einordnen. (*Kl.*)

25. Baal-Tars s. nr. 38.

26. Baal-Zebub (Baal-Zebul ?). Dieser Baal wurde im philistäischen Ekron verehrt, u. zw. als Orakelgott (2 Reg. 1, 2. 3. 6. 16), war aber, wie der semitische Name verrät, im Lande schon vor den Philistern heimisch. Die LXX nennen ihn auf Grund der Lesung baʿal-zebub, ‚Gott Fliege', ebenso Jos. ant. 9, 2, 1 (19); diese Lesung ist indessen durch die Funde von Ras Schamra unsicher geworden (vgl. oben Sp. 1065). Wie das angebliche Verhältnis dieses Baal zu den Fliegen zu bestimmen ist, ist immer wieder erörtert worden. Die Mehrzahl der Forscher sah in ihm den Helfer gegen die Fliegenplage; man verwies auf den analogen Fall des Zeus Apomyios u. des Myiagros, die beide Fliegenabwehrer waren (Nilsson, Gesch. 1, 198. 363; E. Fehrle: Roscher, Lex. 6, 602). Nach anderen wehrte der Baal die Fliegen nicht bloß ab, sondern rief sie auch ins Land (Baudissin, Art. Beelzebub: Herzog-H. 2, 514). Wieder andere meinten, daß die Fliegen als sommerliche Wesen eine nahe Beziehung zur Sonne hätten u. darum ein passendes Symbol für den Gott seien, zumal ihnen vielleicht auch die Fähigkeit des Orakelkündens zugeschrieben worden sei (Scholz 170/2; Baethgen 25; Baudissin aO.). Unklar war natürlich auch, wie dieser Baalsname im Spätjudentum zum Dämonennamen werden

konnte (vgl. Lc. 11, 15: ‚Fürst der Dämonen'; Test. Salom. 6, 1 [25 McCown]). Lagrange (85) hielt es für möglich, daß die das Opfer störenden Fliegen als Sinnbild der Geister angesehen wurden, die den Altar feindlich umkreisten; diese Vorstellung habe leicht dazu führen können, daß der fliegenabwehrende Gott zum Herrn der Dämonen wurde. Von manchen wurde die Identität des Baalsnamens u. des spätjüdischen Dämonennamens bezweifelt. Entgegen älterer Auffassung hat der *Ιαβεζεβυθ* der Zauberpapyri nichts mit B. zu tun; dieser Geheimname ist vielmehr aus Jao Sabaoth abgeleitet (Hopfner, OZ 1 § 742). (*Kl.*)

27. Baal-Zaphon. Dieser ‚Baal vom Norden' (= Nordgebirge ?) ist bezeugt für Ras Schamra, Tyrus, Ägypten (vgl. oben Sp. 1064), ferner für Karthago (Opfertarif für den Baal-Zaphon-Tempel aus dem 3. Jh. vC.: CIS 1, 165). Eißfeldt aO. 35/93 vermutet, daß Baal-Zaphon der ältere Name für Baal Kasios ist; er erwägt auch, ob nicht in ihm der Retter des israelitischen Volkes aus den Schrecken des Schilfmeeres gesehen wurde (aO. 66/71; dazu jetzt A. Lauha, Zaphon = Annales Acad. Fennicae 49, 2 [Helsinki 1943]). Vgl. noch Honigmann 1576 f, der B.-Z., nach dem Vorbild Älterer, mit dem griech. Typhon gleichsetzen möchte. (*Kl.*)

28. Baal v. Apameia. Baal des Dorfes Baitokaike bei Apameia, daher auch als Zeus Baitokaikeus gräzisiert; er ist nur eine Lokalform des Hadad oder Baal-Schamims (s. oben nr. 23, unten nr. 59). Eine hethitische Inschrift aus dem 9. Jh. vC. scheint eine Parhedros dieses Baal zu erwähnen (B. Hrozny: Syria 20 [1939] 134 f). Der Tempel von Baitokaike wurde unter den Seleukiden mit großen Besitztümern u. mit dem Asylrecht ausgestattet; die seleukidischen Privilegien wurden durch Augustus erweitert u. durch Valerianus bestätigt (CIG 4474 = Ditt. Or. 262). Daß der Baal als Orakelgott galt, zeigt die auf Caracalla bezügliche Nachricht bei Dio Cass. 78, 8, 5/6. Die schon zitierte Inschrift CIG 4474, 26 nennt ihn *Ζεὺς Οὐράνιος*; die gallische Inschrift CIL 12, 1277 (Kaibel 836) nennt ihn Belos u. bezeichnet ihn als fortunae rector mentisque magister, belegt zugleich seinen Charakter als Orakelgott (*τῶν ἐν Ἀπαμείᾳ μνησάμενος λογίων*; vgl. unten nr. 49). Vgl. F. Cumont, Art. Baitokaikeus: PW 2, 2, 2779. (*Kl.*)

29. Baal v. Baalbek s. nr. 12.

30. Baal v. Baitokaike s. nr. 28.

31. Baal v. Bosra vgl. nr. 48.

32. Baal v. Damaskus. Hadad hatte in Damaskus einen großen Tempel, auf den auch das AT zweimal hinweist (2 Reg. 5, 18; 16, 10). Der letzte große Um- u. Neubau dieses Tempels ist am Ende des 2. Jh. nC. begonnen u. in der zweiten Hälfte des 3. Jh. abgeschlossen worden (R. Dussaud, Le temple de Jupp. Damascène: Syria 3 [1922] 219/50; vgl. C. Watzinger-K. Wulzinger, Damaskus, die antike Stadt [1921] 33/9). Über ihn u. seine Parhedros Atargatis gibt Trogus einen euhemeristischen Bericht der üblichen Art (Iust. 36, 2, 1/2; vgl. auch Joseph. ant. 9, 93; Etym. M. s. v. *Δαμασκός*). In Puteoli gibt es einen Tempel des Iuppiter O. M. Damascenus (CIL 10, 1576). Ein orientalischer Veteran setzt dem Gott unter dem gleichen Namen in Rom-Trastevere einen Weihestein (CIL 6, 405). Vgl. zum Ganzen F. Cumont, Art. Damascenus: PW 4, 2, 2035. (*Kl.*)

33. Baal v. Doliche, einer Stadt im nordsyrischen Kommagene, daher auch deus Commagenorum genannt. Dieser wohl von den Hethitern ererbte, mit Hadad (s. nr. 59) u. Baal-Schamim (nr. 23) verwandte syrische Wetter- u. Kriegsgott, über dessen Kult in Doliche keine Quelle redet, wird im Westen im 2. u. 3. Jh. nC. stark verehrt; im 4. Jh. scheint er nur noch wenige Gemeinden gehabt zu haben (A. H. Kan, Juppiter Dolichenus, Sammlung der Inschriften u. Bildwerke [Leiden 1943] 21 f mit Karte; vgl. H. Demircioglu, Der Gott auf dem Stier [1939]). In Rom sind zwei Heiligtümer (Dolocena) aufgedeckt worden, auf dem Esquilin u. Aventin Kan aO 93/109. 109/21). Die Verehrer sind vor allem Soldaten u. kleine Leute, kaum Gebildete (ebd. 40). Die Mitglieder, unter denen die Gruppen der colitores, candidati u. patroni unterschieden werden (ebd. 39), nannten sich fratres (*Bruder). An Gemeindeämtern erscheinen: notarius, pater candidatorum, sacerdos, princeps loci, curator tempuli, lecticarius dei (Kan aO. 38 f). Die Heiligtümer waren mit Reliefs, Statuen, dreieckförmigen Metallvotiven usw. fremdartig ausgestattet (25 ff); zum Inventar gehörten auch Schellen, Lampen, Weihwasserbecken (cantharus, cratera; 35). Für die Kultmahle gab es neben den Tempeln besondere Speiseräume (triclinium, cenatorium; 34 f). Eines der Feste fiel anscheinend auf den 1. XI. (36). Dem Kult scheint alles Orgiastische gefehlt zu haben

(10). Eine provinzielle Organisation verrät sich in der inschriftlichen Formel: totius provinciae sacerdotes (CIL 3, 3343; Kan aO. nr. 62). Der Gott wird dargestellt im kaiserlichen Militärkostüm (vgl. Cumont, Fouilles 108f. 129), mit Blitzkeil, Doppelaxt (dazu Cumont aO. 268f; Prümm, Hdb. 641f) u. phrygischer Mütze, auf einem nach rechts schreitenden Stier stehend (Abb.: Cumont, Rel. Taf. 11, 2). Seine Parhedros, Iuno regina oder Iuno sancta genannt, wohl mit Atargatis identisch, steht ihm auf einer Hirschkuh oder auf einem ähnlichen Tier gegenüber (Kan aO. 22/4). Daß auch dieser Baal die Entwicklung vom Ortsgott zum Universalgott durchgemacht hat, verraten die inschriftlich bezeugten Namen u. Attribute: Juppiter O. M., aeternus, conservator totius poli et numen praestantissimum (CIL 6, 406 = 30758; Dessau 4316; Kan nr. 141). Wenigstens im Westen ist der Baal auch als Heilgott verehrt worden (Kan aO. 36f); daher wird er auch in Verbindung mit Aesculapius genannt. Andere Götter, die im Westen in mehr oder weniger enger Kultgemeinschaft mit ihm stehen, sind Isis u. Sarapis, Sol, Luna, Victoria u. die Dioskuren (ebd. 30/2). Der häufig auf Dolichenusdenkmälern erscheinende Adler ist wohl als Psychopompos zu deuten (ebd. 27). Als Weihgaben waren Abbildungen der rechten Hand beliebt (ebd. 32f). Zum Ganzen vgl. R. Gansсyniez, Art. Jupp. Dol.: PW 12, 306. *(Kl.)*

34. Baal v. Edessa. Nach Julian. or. 4, 150c. 154a ist Edessa seit alters her ein dem Helios (Baal-Schamim) heiliger Ort; dieser bildet dort mit Monimos (Hermes) u. Aziz (Ares) eine Trias. *(Kl.)*

35. Baal v. Emesa s. nr. 57.

36. Baal v. Heliopolis s. nr. 12.

37. Baal v. Palmyra s. nr. 49.

38. Baal v. Tarsus (Baal-Tars). Dieser Vegetationsgott, von den Griechen als Zeus gedeutet, ist von Haus aus eine kleinasiatische Gottheit, hat aber, wie der Name zeigt, auch in der syrischen Welt Beachtung gefunden (H. Böhlig, Die Geisteskultur v. Tarsus im augusteischen Zeitalter [1913] 19/23; Ruge, Art. Baal Tars: PW 2, 4, 2415; ders., Art. Tarsos: PW 2. R. 4, 2, 2415; Höfer, Art. Tarsios: Roscher, Lex. 5, 118f). Vgl. nr. 74. *(Kl.)*

39. Baal v. Tyrus (Melkart) s. nr. 67.

40. Baalat-Gebal (Byblos) s. *Astarte.

41. Baalat v. Hierapolis s. *Atargatis.

42. Baalat v. Mabbug (Hierapolis) s. *Atargatis.

43. Baalat v. Osrhoëne. Durch die osrhoënische Kohorte kam der Kult dieser Baalat, die wohl zum Atargatistypus gehört, nach Pannonien (CIL 3 Suppl. 10393). Männlicher Parhedros ist nr. 34. *(Kl.)*

44. Baalat v. Palmyra s. nr. 50.

45. Baladdiris. Dieser Gott, der ursprünglich Baal addir (= mächtiger Herr) hieß (Cumont: PW Suppl. 1, 238; irrig Paton 288a), wurde in Numidien, besonders in Sigus, verehrt (CIL 8, 5279. 19121/3), aber auch sonst in Nordafrika (Toutain, Cultes 1, 3, 26). Man bezeichnet B. als Deus augustus, sanctus, patrius, auch als Adonis d. i. dominus. Eine neupunische Inschrift aus der Gegend von Thysdrus spricht von einer Altarweihe: ‚dem Baal Addir hat Baalschillek, Sohn des M. Avianus, den Altar geweiht mittelst ...‘ (Toutain, Cultes 1, 3, 85f). Afrikanische Truppen haben B. als Juppiter Valens verehrt (Nöldeke bei Domaszewski, Abh. 83). Über die vermutliche Gleichsetzung mit Saturnus u. über die Menschenopfer s. zu Baal-Hamman (nr. 14). *(Kl.)*

46. Balcaranensis s. nr. 17.

47. Bar Nemre (syr. bar nemrē = Sohn, d. h. Besitzer der Panther oder Ascheren) wurde in Haran (Karrhai) verehrt nach Jakob v. Batnai, Homilie über den Fall der Götzenbilder 53. Nach Vandenhoff 240/2 handelt es sich um den Gad v. Namara, wo außer Kult der Atargatis ein Heiligtum der Tyche bezeugt ist (Waddington 2176). *(Bst.)*

48. Beelkosor. Genannt in der griech. Weihinschrift von Gerasa Ditt. Or. 620. Vielleicht ist Beelbosor (Baal v. Bosra ?) zu lesen. Vgl. Lidzbarski, Ephem. 2, 84. 402. *(Kl.)*

49. Bel. In Palmyra haben Grabungen die Reste eines stattlichen Tempels zutage gefördert, der dem Bel als Hauptgott, sowie dem Jarhibol u. Aglibol geweiht war (Eißfeldt, TuK 71ff). Wahrscheinlich ist Bel ein unter dem Einfluß des babylon. Marduk-Bel eingeführter jüngerer Name des heimischen Gottes Bol (s. nr. 60; Eißfeldt, TuK 84; H. Seyrig: Syria 20 [1939] 302f; 21 [1940] 331; vgl. Cumont, Rel. 114. 263_{82}). B. war ein über Sonne, Mond u. Sterne, ja selbst über die Heimarmene gebietender Himmelsgott vom Typ des Baal-Schamim (Eißfeldt, TuK 83; CIL 12, 1277: Belus fortunae rector oben nr. 28; dazu A. J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs [Paris 1932] 107). Das zeigt sich in seiner griechischen Benennung als ‚Zeus‘ bzw. ‚Zeus Megistos‘ (CIS 2, 3970), die für diesen Typus

charakteristisch ist. In dieselbe Richtung weist seine Verbindung mit dem Sonnen- u. Mondgott Jarhibol u. Aglibol zu einer Trias; bildliche Darstellungen zeigen Bel zwischen Jarhibol u. Aglibol stehend u. so als Gebieter über Sonne u. Mond gekennzeichnet (Eißfeldt, TuK Taf. 15, 1. 2). Auf dem Deckenfresko seines Tempels in Palmyra wird Bel als Herr des ganzen Firmaments dargestellt (Eißfeldt, TuK 83 u. Abb. 12). Throngenossin des Bel in Palmyra ist Beltis bzw. Allat (s. nr. 50 u. 4; Eißfeldt, TuK 98. 138); Eißfeldt, TuK 93, vermutet, daß die auf dem Relief des Bel-Tempels mit einem Fisch ausgestattete Göttin Atargatis ist (vgl. ebd. Abb. 14). In Dura birgt sich wohl hinter dem Zeus Megistos der Bel von Palmyra, was schon der Name, dann aber auch allgemein der starke Einfluß der palmyrenischen Kulte auf Dura nahelegt; freilich kann es auch der von der seleucidischen Dynastie besonders begünstigte Zeus Olympios sein (Eißfeldt, TuK 120). Der palmyrenische Einfluß wird besonders an dem westlich von Dura gefundenen Tempel des Bel u. Arsu deutlich. Über die Zuweisung an Bel gibt eine palmyrenische Inschrift aus dem J. 33 vC. Aufschluß (Eißfeldt, TuK 127f). Auf einer daselbst gefundenen Wandmalerei, die fünf palmyrenische Gottheiten darstellt (Cumont, Fouilles Taf. 55; Eißfeldt, TuK Taf. 15, 2), ist Bel gekennzeichnet durch die persischen Beinkleider (vgl. H. Seyrig: Syria 13 [1932] 194). In einem Graffito wird Bel zusammen mit seiner Parhedros Allat unter dem Namen Zeus Megistos u. Athene angerufen (Eißfeldt, TuK 138). Die Priester des Bel in Palmyra bildeten einen Thiasos mit einem Symposiarchen als Leiter (H. Seyrig: Syria 14 [1933] 263; 20 [1939] 320f). Eine euhemeristische Behandlung des Bel findet sich bei Theodor bar Koni, Buch der Scholien (1, 369, 11/28 Scher). Kult des Bel bezeugt für Edessa Jakob v. Batnai, Homilie über den Fall der Götzenbilder 52. Zum Ganzen vgl. auch Scholz 365/87. (*Bt.*)

50. Beltis. Die Parhedros des Bel-Marduk (nr. 49; vgl. nr. 4). Nach Theodor bar Koni (2, 205, 8/14 Scher) u. nach syr. Lexikographen die den Chaldäern eigentümliche Bezeichnung des Venusplaneten bzw. seiner Göttin. Über ihr Vorkommen mit Bel zusammen auf einer Tessera u. in theophoren Eigennamen in Palmyra vgl. Eißfeldt, TuK 98. (*Bst.*)

51. Chamos. Gott der Moabiter (vgl. Num. 21, 29; Jdc. 11, 24; Jer. 48, 46; 1 Reg. 11, 7. 33; 2 Reg. 23, 13 usw.; weitere Belege Baethgen 13). Suidas s. v. nennt Ch. irrig den Gott der Tyrier u. Amoriter. Gräzisiert wird er mit Ares gleichgesetzt. Dementsprechend heißt die Hauptstadt der Moabiter später Areopolis (Baethgen 13f). Auf einer Münze dieser Stadt aus der Kaiserzeit ist Ch. abgebildet als Krieger, das Schwert in der Rechten, den Schild in der Linken, zu seiner Seite zwei Fackeln. Auf einer Münze aus der Zeit des Severus trägt Ch. Lanze u. Schild; zu beiden Seiten erscheint ein Altar (Scholz 179). Fackel u. Altar weisen wohl auf den Charakter des Ch. als Feuergott hin. Parhedros des Ch. ist Astarte (vgl. die Inschrift des Königs Meša v. Moab mit dem umstrittenen Ausdruck ‚Astar-Kamos'; oben Sp. 807). (*Bt.*)

52. Dagon. Der Kult dieses Gottes ist von c. 2700 an in Babylonien, von c. 2200 an in Assyrien, um 2000 in Kappadozien u. ab 1500 in Phönizien u. Palästina nachweisbar (H. Schmökel, Der Gott Dagon. Diss. Heidelberg [1928] 60; über Ras Schamra vgl. Bauer [1933] 91). Am längsten, nämlich bis um die Zeitenwende, hält D. sich im Philistergebiet (Schmökel aO.). Für das AT ist er der Hauptgott der Philister. In Gaza hatte er nach Jdc. 16, 26/7 einen so gewaltigen Tempel, daß auf seinem Dach 3000 Menschen Platz fanden. Von einem Tempel in Asdod ist 1 Sam. 5/6 u. 1 Macc. 10, 83 die Rede. D. war ein ‚Herrschergott, der in allen Teilen der Welt u. Unterwelt Machtbefugnisse hat, der aber im besonderen in Wind u. Wetter über Erde u. Gebirge seine Gewalt ausübt (Schmökel aO. 52). Die frühere Annahme, daß Dagon eine fischgestaltige Gottheit sei, hat sich als unhaltbar erwiesen (ebd. 53/55). Vgl. noch Nielsen, Dreiein. 2, 1. (*Kl.*)

53. Derketo. Unter diesem Namen wurde im philistäischen Askalon *Atargatis verehrt. Die Rolle, die der Fisch im Atargatiskult spielt (*Fisch; Dölger, Ichth. 1, 131ff u. ö.; Cumont, Rel. 108f. 255_{51}), zeigt wohl, daß Atargatis ursprünglich fischgestaltig war; über Reste dieser Vorstellung in der Mythologie s. Scholz 305/7. Die D. hat diese Fischgestalt nie verloren; nach Ktesias (b. Diodor 2, 4, 2) hatte die Atargatis v. Askalon das Antlitz eines Weibes, im übrigen aber die Gestalt eines Fisches (vgl. Ovid. met. 4, 44ff). Außer in Askalon ist D. auch in Baitokaike verehrt worden (Lagrange 131). Daß sie auch im griech.-röm. Raum bekannt war, zeigt die oben zitierte Stelle aus Ovid. Über Fisch-

opfer im Derketokult vgl. Dölger, Ichth. 1, 131 ff. (*Bt.*)

54. Dusares. Von den Nabatäern zumal in Petra als oberster Gott verehrt (*Arabien Sp. 583; vgl. zum folgenden auch A. Grohmann, Art. Nabataioi: PW 16, 1465f). Außer in Petra wurde D. im Hauran (Baethgen 92f; Nielson, Dreiein. 1, 116), in Batanea u. im mittleren Arabien verehrt (vgl. Dussaud, Notes 167/81; F. Lenormant, Art. Dousares: DS 2, 416f); über den Filialkult in Lepcis Magna u. Rom vgl. unten Sp. 1095. Eißfeldt, TuK 24, vermutet, daß D. auch in Gerasa einen Tempel gehabt hat. Durch nabatäische Kaufleute u. Soldaten wurde sein Kult nach Puteoli, dem Landepunkt der Levanteschifffahrt gebracht (CIL 10, 1556). In Sīʿ war D. mit Mithras verbunden (Cumont, Rel. 253_{29}; über den dortigen Tempel vgl. H. C. Butler, Ancient Architecture in Syria = Publications Princeton Univ. Archaeol. Exped. 2A [Leiden 1907] 385/90). Der Name des D. bedeutet kaum ‚der vom Berge Schara' (so F. Hommel, Ethnologie u. Geographie des Alten Orients [1926] 547); denn dieser Berg liegt der Heimat des Gottes zu fern. Andere Örtlichkeiten des gleichen Namens lassen eher an eine Beziehung des Gottes zu einer baum- u. wasserreichen Wildnis denken. Für einen in solcher Umgebung heimischen Vegetationsgott spricht auch die Identifizierung des D. mit Dionysos, die mehrfach bezeugt ist (Herodot. 3, 8; Arrian. 7, 20; Hesych. s. v.; Baethgen 95). D. ist wie Dionysos Schützer des Weinbaus (Rostovtzeff, Ges. 2, 250 u. Tf. 38). Damit erklärt sich die durchgängige Verwendung von Trauben u. Weinlaubgewinden in der Dekoration nabatäischer Tempel (Baethgen 93) u. die Kelter auf den Münzen des Landes (ebd. 92). Wohl mit Recht vermutet Baethgen 96 daher auch unter dem Zeus Epikarpios von Bosra den nabatäischen Nationalgott D. Infolge seines Charakters als Vegetationsgott wurde D. auch in den Rhythmus jährlichen Sterbens u. Auferstehens hineingezogen; aus Epiphan. pan. 51, 22, 11 ergibt sich nämlich, daß das Hauptfest des Gottes, die Dusaria, in Bosra u. Petra zur Zeit der Wintersonnenwende durch nächtliche Feier begangen wurde (Cumont: PW 5, 1867). Von hier aus erklärt sich auch der solare Charakter des Gottes, der freilich wohl erst in der Kaiserzeit hervortritt; bezeichnend ist, daß D. gleich dem Baal v. Emesa als ‚unbesiegt' bezeichnet wurde (Waddington 2312). In Petra wurde D. unter dem Symbol eines auf goldenem Sockel ruhenden schwarzen, viereckigen, unbehauenen Steines von 4 Fuß Höhe u. 2 Fuß Breite verehrt (Suidas s. v. Θεὺς Ἄρης; vgl. Porph. abst. 2, 56 [181, 10 N.²]). Parhedros des D. ist Allat, griech. Aphrodite Urania (Herodot. 3, 8; vgl. Baethgen 92; Zugehörigkeit der Allat bezweifelt Wellhausen). Über Menschenopfer an D. vgl. Porphyr. abst. 2, 56. Zum Ganzen vgl. Wellhausen 48/51; F. Cumont, Art. D.: PW 5, 2, 1865/7; E. Meyer, Art. D.: Roscher, Lex. 1, 1, 1206f. (*Kl.*)

55. El v. Bethel. Nach Eißfeldt (Der Gott Bethel: ARW 28 [1930] 1/30) handelt es sich um einen kanaanäischen Gott, den viele Israeliten des 8. Jh. vC. u. der Folgezeit als lokale Erscheinungsform Jahwes betrachteten u. der darum von den Propheten besonders nachdrücklich bekämpft werden mußte. Sein Kult ist noch im 5. Jh. vC. für die jüdische Militärkolonie in Elephantine bezeugt (A. Cowley, Aramaic Papyri [Oxf. 1923] nr. 22. 125; vgl. A. Vincent, La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine [Paris 1937]). Nach Eißfeldt (aO. 27) war bēt'ēl zunächst Name eines ‚beseelten', von der Gottheit bewohnten, orakelspendenden Steines, dann des hier wohnenden Gottes selbst. Derselbe Forscher möchte das zuerst bei Philo Bybl. frg. 2, 14: FHG 3, 567 auftretende griech. Wort für den gottbewohnten Meteorstein *βαιτύλιον* oder *βαίτυλος* von bēt'ēl ableiten (aO. 21/29). (*Kl.*)

56. El v. Byblos. Phönizischer, durch Menschenopfer geehrter Gott, den die Griechen mit Kronos gleichsetzten u. der auch an anderen phönizischen u. außerphönizischen Orten vorkommt. Die mit dieser ungeklärten Gottesgestalt zusammenhängenden Zeugnisse, Denkmäler u. Probleme besprechen E. Meyer, Art. El: Roscher, Lex. 1, 1,1223/29; Lagrange 70/83; Baudissin, Adonis, Reg. 2 s. v. Byblos. Zum El von Ras Schamra vgl. Bauer (1933) 82/84; Dussaud, Découvertes, Reg. s. v. El; G. B. Roggia, Alcune osservazioni sul culto di El di Ras Šamra: Aevum 15 (1941) 559/75. (*Kl.*)

57. Elagabal. Gott der Stadt Emesa (Homs) am Orontes, wo auch sein hochragender, an Kostbarkeiten reicher Tempel stand, zu dem alljährlich die Satrapen u. Könige der Umgegend ihre Weihegaben sandten (Herodian. 5, 3, 4; Avien. descr. orb. 1091). Der Name des Gottes ist nicht einheitlich überliefert:

Elagabalus, Alagabalus, Eleiagabalus, (H)eliogabalus (vgl. Cumont, Art. E.: PW 5,2219). Unklar ist auch die Etymologie des Namens; wahrscheinlich bedeutet er ‚Gott des Berges' (Cumont aO.; Lagrange 81; der Berg wäre nach Altheim der Burgberg vom Homs-Emesa, vgl. ebd. Abb. 78/83). In Emesa gab es kein Götterbild, sondern nur einen bienenkorbartigen schwarzen Stein (Herodian. 5, 3, 4f; vgl. nr. 18. 54). Nach Münzen des Uranius, deren Kenntnis R. Delbrueck verdankt wird, stand vor dem Stein, der wohl auf einem Untersatz ruhte (vgl. nr. 54), ein Tischaltar, darauf als zweites Gottessymbol ein Adler; zu beiden Seiten auf dem Boden je ein Palmzweig u. ein Leuchter; unter dem Altar eine Weinamphora; bei festlichen Gelegenheiten wurde der Stein mit einer kostbaren u. komplizierten, im einzelnen schwer bestimmbaren Umhüllung versehen u. mit einer persischen Tiara bekrönt. Vgl. auch F. Studtniczka: RM 16 (1901) 273/7 u. Tf. 12. Zum Problem der Betylgötter überhaupt vgl. Lagrange 187/97; Moore; Eißfeldt, Der Gott Bethel: ARW 28 (1930) 24/29; Ronzevalle, Register. Daß E. Orakelgott war, geht aus Dio Cass. 78, 31, 1 hervor. Schon vor der Regierung des Kaisers Elagabal hatte sein Gott in Rom vereinzelte Anhänger (vgl. CIL 6, 708. 1603. 2129f. 2269f). Über den Versuch, den Kult in die römische Staatsreligion einzubauen, s. oben Sp. 1068 u. *Elagabal (Kaiser). Parhedros des E. in Emesa ist *Astarte (Scholz 143); in Rom ließ Kaiser Elagabal ihm die Tanit von Karthago antrauen, deren Kultbild er hatte holen lassen (vgl. F. J. Dölger, Die Himmelskönigin v. Karthago: ACh 1 [1929] 96/98). Nach dem Sturz des Kaisers wurde der Gottesstein nach Emesa zurückgebracht (Herodian. 6; 1, 3). Der Kult, u. mit ihm die Stadt Emesa, spielte auch weiter eine bedeutsame religiöse u. politische Rolle (F. Altheim, Helios u. Heliodor v. Emesa [Amsterd. 1942], bes. 24f). In CIL 3, 4300 erscheint als Beiname des E. der bei Commod. instr. 1, 18 wiederkehrende Name Ammudates d. h. ʿammud-ʿateh = ‚Säule des [doch wohl eher als: der] Ateh'; vgl. nr. 10); vgl. dazu Tümpel, Art. Amm.: PW 1, 2, 1868/70. Über die Kinderopfer im Kult des Gottes vgl. Scholz 143. 189. Vgl. noch A. v. Domaszewski, Die politische Bedeutung der Religion v. Emesa: ARW 11 (1908) 223/42; G. Halsberghe, De eeredienst van Sol Invictus Elagabal: PhilolStud 10 (1938/9) 45/55. (*Kl.*)

55. Esmun. Eine dem Adonis u. Tamuz verwandte phönizische Vegetationsgottheit, deren Sitz vor allem Berytos war (Damasc. v. Isid. 302). Daß er zu den sterbenden u. auferstehenden Göttern gehörte, ist wenigstens für Tyrus gesichert (Eißfeldt, Phoiniker 375). Eine Trias Astarte-Baal-Esmun möchte Baudissin (Adonis 15f) für Sidon nachweisen. Griechen u. Römer bezeichnen Esmun als Asklepios-Aesculapius (aO. 219/30); nach Baudissin (aO. 329f) mit Rücksicht auf das Schlangensymbol, das dem E. auf phönizischem Boden eigen gewesen wäre; zum Heilgott wäre er dann erst infolge dieser Identifizierung geworden. Kult des E.-Asklepios ist außer für Phönizien bezeugt für Zypern, Nordafrika, Sardinien usw. (aO. 211/8). Sanchunjathon-Philo frg. 2, 27 (FHG 3, 569) u. Damascius (v. Is. 302) sehen in ihm den 8. Kabiren, weil sie esmun als ‚der achte' deuten. Damascius überträgt auf E. auch die Kultlegende des Adonis-Tamuz (Meyer aO. 1386). Im Kultraum des Esmun war Barfüßigkeit vorgeschrieben: cancellos calciatus intrare nolito (Cagnat-Merlin, Inscriptions latines d'Afrique nr. 225). Vgl. noch M. Lidzbarski, Der Name des Gottes E.: Ephem. 3, 260/5; J. V. McCasland, The Asklepios-Cult in Palestine: JournBiblLit 1939, 221/7. (*Kl.*)

59. Hadad (griech. Ἄδαδος o. ä.). Der Name ist noch nicht sicher erklärt; irrig jedenfalls Macrob. sat. 1, 23, 17: significat unus unus. Ein anderer Name für H. ist Ram(m)ān (vgl. Zach. 12, 11). H. ist als Blitz- u. Wettergott sowohl in Babylonien wie in Syrien verehrt worden, vielerorts als höchster Gott (Dussaud, Art. H.: PW 7, 2, 2158/61); in beiden Bereichen werden Sintflutsagen mit seinem Namen verknüpft (ebd. 2159f); Blitzbündel, Doppelaxt u. Stier, Sonne u. Mond erscheinen als seine Attribute (ebd.; Seyrig: Syria 20 [1939] 192f). H. steckt hinter den Baalen von Damaskus u. Apameia-Baitokaike (s. oben nr. 28. 32). Er dürfte aber auch der Vorfahr des Baals v. Doliche, des Baals v. Baalbek u. Baal-Schamims gewesen sein (vgl. Lagrange 92f; Seyrig: Syria 10 [1929] 317). Auch in den Ras Schamra-Tafeln wird er genannt (Dussaud: RevHistRel 113 [1936] 5/20). An seinem Hauptkultort Hierapolis-Bambyke ist H. der Throngenosse der *Atargatis; beide bilden mit Simea oder Simios (anderswo Aphlad) eine Trias, in der aber diesmal der weibliche Partner dominiert (vgl. oben nr. 6, unten nr. 75). Mit der Zeit nimmt H. die Züge eines

Sonnengottes an (Strahlenkrone bezeugt Macrob. 1, 23, 17), ja er tritt in eine neue Beziehung zum Baal v. Baalbek u. anderen Sonnenbaalen u. Höhengöttern (Dussaud aO. 2161f; ders., Hadad et le Soleil: Syria 11 [1930] 365/9). Über die Verbreitung des H.-Kultes im Westen vgl. *Atargatis Sp. 857/9; H. erscheint hier meistens unter dem Namen Iuppiter (optimus maximus: CIL 6, 117. 399); seine Identität ist in diesem Fall durch Attribute oder das gleichzeitige Auftreten der Atargatis oder des Simios feststellbar. *(Kl.)*

60. Jarhibol (jarḥibol). In Palmyra verehrte man eine doppelte Göttertrias; die erste wurde gebildet von dem anonymen Gott (s. nr. 23), Aglibol u. Malakbel, die andere von Bel, Jarhibol u. Aglibol (s. oben nr. 49). Die enge Verbindung J.s mit Bel zeigt sich auch darin, daß iJ. 33 vC. diesen beiden Gottheiten in Dura ein Heiligtum geweiht wurde (Eißfeldt, TuK 128). Die Verbindung von J. u. Aglibol könnte das Ergebnis einer Aufspaltung der ursprünglich einheitlichen Baalsvorstellung in mehrere Hypostasen sein (Prümm, Hdb. 659; vgl. Simios-Simia, nr. 76). Seiner Natur nach ist J. Sonnengott; als solcher wird er ikonographisch durch die Strahlenkrone erwiesen (vgl. Cumont, Fouilles 104 Fig. 21; 132/3 Fig. 28/29; Eißfeldt, TuK 86. 132). Dasselbe bezeugt eine dazische Inschrift (CIL 3, 1108): ,Deo Soli Hierobolo'; vgl. die zweisprachige Inschrift vJ. 236 nC. aus dem Kapitolmuseum, wo hebräischem Jarḥi im Griechischen Heliodoros entspricht (Lagrange 509f). Die noch von Baethgen 87 u. Scholz 197 aus etymologischen Gründen vertretene Meinung, daß J. Mondgottheit sei, ist damit hinfällig (vgl. Lagrange 90_1. 451_8). J. gehört mit Aglibol zu den für ganz Syrien bezeugten, in Baalbek durch Dionysos-Hermes bzw. Bacchus-Merkur interpretierten jugendlichen Gottheiten, die als Boten u. Vertreter des Hauptgottes gedacht waren u. auch zu Sonne u. Mond in Beziehung gesetzt waren (vgl. oben nr. 2; Eißfeldt, TuK 85f; Prümm, Hdb. 660). Ihr Dienst kann aber ursprünglich umfassender gewesen sein u. sich auch auf vegetative Vorgänge erstreckt haben; jedenfalls möchte Eißfeldt (86) so die Verbindung J.s mit der heilkräftigen Quelle Ephka erklären. Von der Botenfunktion J.s aus versucht Eißfeldt, TuK 85 eine neue Etymologie des Namens: jrḥ = gehen, wandern; bol = die amoritisch-kanaanäische Form für Baal; Jarḥibol wäre dann ,Bote des Bol' (vgl. nr. 2 u. 64). J. wurde auch allein verehrt, u. zw. vor allem von römischen Soldaten, wohl denen der palmyren. Legion (vgl. Eißfeldt, TuK 127). Bezeichnend ist, daß J. auf allen Darstellungen ebenso wie seine Triasgenossen römische Soldatentracht trägt (vgl. dazu Rostovtzeff, Götter). *(Bt.)*

61. Ilat s. nr. 4.

62. Juppiter (Damascenus, Dolichenus, Hammon usw.) s. nr. 12. 14. 32/3. 45. 59.

63. Kewan (kēwān) ist der syr. Name des Planeten Saturn, demgemäß auch mythologisch gleich Kronos, der seine eigenen Kinder frißt (vgl. Payne Smith, Thesaurus Syriacus 1659f). Tatsächlichen Kult des K. bezeugt Jakob v. Batnai, Homilie über den Fall der Götzenbilder 79, als von den Israeliten geübt, offenbar auf Grund von Amos 5, 26 (Pesch.). Zur Amos-Stelle vgl. den Kommentar von Th. H. Robinson = Hdb. z. AT 1, 14 (1938) 92f. *(Bst.)*

64. Malakbel. Neben Jarhibol u. Aglibol, Simios-Aphlad u. Simia ist M. Vertreter des jugendlichen Elements im syrischen Pantheon, der an Bedeutung jene noch übertrifft (Eißfeldt, TuK 86). Der Name ist jetzt wohl endgültig als ,Bote des Bel' erklärt (Ronzevalle 66/70; Eißfeldt, TuK aO.). Vgl. CIL 14, 24 = Dessau 4294: ,I. O. M. Angelo Heliopolitano'; diese Inschrift spricht unmittelbar von Hermes, der aber hier nur die griech. Form für M. ist (Ronzevalle aO.). M.s Name hat also ähnliche Bedeutung wie Jarhibol u. Aglibol. Vielleicht ist aber M. jünger als diese (Eißfeldt, TuK 86). Seinem Wesen nach war M. Sonnengott; vgl. CIL 6, 31036: Deo Soli Invicto Malachibelo (aus Rom); auf mehreren Tesserae u. sonst wird ihm ein Löwe beigegeben, das der Sonne heilige Tier (Ronzevalle 66ff); auf monumentalen Bildwerken trägt er den Strahlenkranz. Andere Attribute wie Harpe, Zypresse u. Ziege deuten auf seine Beziehungen zur Pflanzen- u. Tierwelt hin (H. Seyrig, Iconographie de Malakbel: Syria 18 [1937] 204/66). Als Sonnen- u. jugendlicher Botengott ist M. eng verwandt mit Jarhibol (vgl. CIL 3, 1108), gleichsam sein Doppelgänger; bezeichnend ist, daß M. nie mit Jarḥibol zusammen erscheint (Eißfeldt, TuK 90). Dagegen ist M. um so häufiger mit Aglibol verbunden (CIS 2, 3980), wobei M. stets an zweiter Stelle genannt wird. Auf dem palmyren. Kultbild der beiden Götter reichen sie sich vor einer Zypresse die Hand (Cumont, Rel. Taf. 9, 2; vgl. Eißfeldt, TuK 89_3). Beide

hatten in Palmyra nicht nur ein Heiligtum gemeinsam, sondern auch einen Garten, ein Bad, eine Töpferei, aus der zahlreiche Lampen u. Tesserae mit der Aufschrift ‚Aglibol u. M.' stammen (Eißfeldt, TuK 89). Einige Male erscheint M. mit Allat (vgl. CIL 2, 3955; Eißfeldt, TuK 95) u. mit der Gad des Stammes der Taimi zusammen (Eißfeldt, TuK 89); offenbar wurde M. bei diesem Stamm eifrig verehrt. Ronzevalle 66ff bringt neuerdings auch Belege für eine Verbindung M.s mit Atargatis. Schönste Darstellung des M. ist ein Altar des 3. Jh. nC. aus Trastevere, wo der solare Charakter u. die Beziehungen zur Natur deutlich gekennzeichnet sind (MemAmAc 17 [1940] Pl. 4; Cumont, Rel. Pl. 10; vgl. Cumont: Syria 9 [1928] 101/9; Eißfeldt, TuK 88); M. ist hier ‚Sol sanctissimus' genannt. Auf einer der griech.-lat. Inschriften aus Trastevere (CIL 6, 51) heißt der Gott lateinisch Bel, griechisch M.; also konnte M. an die Stelle Bels treten. Weihinschriften auf M. finden sich auch in Nordafrika u. Dazien (Eißfeldt, TuK 88); offenbar war er bei den Soldaten der palmyren. Legion sehr beliebt, teilweise sogar mehr als Bel (über den Kult des M. im Westen vgl. Drexler, Art. M.: Roscher, Lex. 2, 2, 2296/2301). Über hl. Mähler im Kult des M. vgl. Cumont, Rel. 256_{52}; weitere Literatur bei Eißfeldt, TuK 86_5. (*Bt.*)

65. Mar(i) (syrisch = mein Herr). Nach Jakob v. Batnai wurde er ‚mit seinen Hunden' in Karrhai verehrt (Homilie über den Fall d. Götzenbilder 54); Jakob spricht offenbar aufgrund bildlicher Darstellungen. Die ‚Hunde' brauchen daher nicht auch zoologisch solche gewesen zu sein; man könnte etwa an die Löwen des Sonnengottes denken (vgl. oben nr. 64). Nach Nöldeke: ZDMG 42 (1888) 473 wäre auf M. hingewiesen durch Eigennamen mit mār (Herr) oder māri (mein Herr). (*Bst.*)

66. Marnas s. *Gaza.

67. Melkart ist der Baal v. Tyros (vgl. zB. CIS 1, 122, 1). Sein Name ist aus melech-kart = ‚König der Stadt', entstanden. Die griech. Transkription lautete Melkathros, fehlerhaft Melkantharos. Die Frage, ob M. mit dem griech. Melikertes zusammenhängt, ist umstritten (vgl. Stoll: Roscher, Lex. 2633f; H. Schmidt, Jona [1907] 116/21; Lesky: PW 15, 1, 519f). M. wurde früh mit Herakles gleichgesetzt (vgl. die Bilinguis CIS 1, 122; Philo Bybl. frg. 2, 22: FHG 3, 568). Über die Aufstellungen der griech. Mythologen zur Genealogie des M. vgl. K. Preisendanz, Art. M.: PW Suppl. 6, 293/7. Auf tyrischen Münzen wird M. auf einem Hippokamp reitend dargestellt (B. V. Head, Historia nummorum [Oxf. 1911] 799 Fig. 352). Vom Tempel des M. in Tyros berichten Herodot (2, 44) u. Menander (bei Joseph. ant. 8, 14): das Heiligtum entstand bei der Stadtgründung; ein Neubau erfolgte unter Hiram I; der Tempel war mit Votivgaben angefüllt; u. a. sah man dort eine Säule aus Gold u. eine andere aus einem bei Nacht leuchtenden Smaragd (vgl. Arr. anab. 2, 16, 1; Lucian. dea Syr. 3; Paus. 5, 25; Plin. n. h. 37, 75. 161). In Tyros gab es noch einen zweiten M.-Tempel, den des Herakles Thasios (Herodot aO.); er ist wohl eine Tochtergründung des thasischen M.-Heiligtums (Preisendanz aO. 295). Nach Menander hätte Hiram I ein Fest der ‚Auferweckung des M.' eingeführt (Joseph. ant. 8, 5, 3, 146; vgl. Preisendanz aO. 295); es handelt sich wohl um ein Gegenstück zu den Mysterienfeiern des Adonis u. Tamuz (Preisendanz aO. 295f). M. würde also auch unter die sterbenden u. auferstehenden Götter einzureihen sein. Das Melkartfest könnte am Grab des Baal in Tyros gefeiert worden sein, von dem PsClemens spricht (recogn. 10, 24). In Tyros fanden auch alle fünf Jahre Kampfspiele zu Ehren des Herakles-M. statt (Scholz 211f). Der Priester des M. rangierte in Tyros unmittelbar nach dem König (Justin. epit. 18, 4). Menschenopfer sind zunächst nur für den Filialkult in Karthago bezeugt, aber damit indirekt auch für Tyros selbst (Plin. n. h. 36, 39; Dussaud bezieht auch Jer. 19, 5 auf M.: Syria 16 [1935] 408f). Als Alexander d. Gr. auf seinem Siegeszug Tyros betreten wollte, um M. zu opfern, weigerten sich die Tyrier zu ihrem Unheil, ihn einzulassen (Arr. anab. 2, 15, 7; 2, 16, 7); nach alter Auffassung durfte außer dem Priester nur der Herr der Stadt dem Stadtgott opfern (U. Wilcken, Griech. Geschichte[5] [1934] 194). Von den Ehrungen, die Alexander nach der Eroberung dem tyrischen Baal erwies, spricht Arrian 2, 24, 5f. Bezeugt ist der Kult des M. für Thasos (s. oben), Zypern (CIS 1, 15. 16. 23f), Karthago (CIS 1, 256; Diod. 20, 14, 2; Plin. n. h. 36, 39; der Priester des M. trug hier Purpurgewand u. Inful: Justin. epit. 18, 7; Servius Aen. 1, 738), Sizilien (Preisendanz aO. 293), Sardinien (E. Meyer, Art. M.: Roscher, Lex. 2, 2, 265). Aber damit ist das Kultgebiet des M. wohl nicht erschöpft; man wird überall dort, wo in phönizischen Kolonien Herakles

verehrt wurde, also in Malta, Marseille, Erythrai, Tartessos usw., an M. denken dürfen, wiewohl die Vermengung mit dem griech. Herakleskult ein sicheres Urteil bisweilen erschwert (vgl. Scholz 203f; Preisendanz: PW Suppl. 6, 293/7; J. Gagé, Hercule-Melqart, Alexandre et les Romains à Gadès: RevEtAnc 1940 [Mélanges Radet] 425/38). Aus seiner Heimat Leptis Magna brachte ihn Severus Alexander zusammen mit Dionysos (Dusares) nach Rom (Nachweise: F. Altheim, Helios u. Heliodor [Amsterd. 1942] 22). Melkart-Kult wurde gern an Vorgebirgen betrieben; das deutet darauf hin, daß M. Seefahrergott war (Eißfeldt, Baal Zaph. 48). Aber M. ist vor allem Sonnengott, darum sind ihm nach Ausweis der Münzen Adler u. Löwe heilig (Scholz 207), darum wird ihm zu Ehren in Gades ein hl. Feuer unterhalten (ebd. 205f), u. darum errichtet man ihm Säulen nach Art der hammanim (s. nr. 14). Dadurch mag auch die Vermengung mit dem griech. Herakles begünstigt worden sein, da diesem enge Beziehungen zur Sonne nachgesagt wurden (vgl. Porphyr. b. Euseb. praep. 3, 11; weiteres bei Scholz 204f; nach Eißfeldt: PW 2. R. 7, 2, 1904 hatte M. den Sonnengott-Charakter erst in der Spätzeit gewonnen). Nach gewöhnlicher Auffassung ist M. der Baal, mit dessen Priestern sich Elias auseinandersetzte (vgl. zB. Baudissin, Adon. 26); Eißfeldt plädiert neuerdings für Baal-Schamim (s. oben Sp. 1079). Religionsgeschichtlich bedeutsam ist, daß weder in Tyrus noch in Hierapolis im Tempel des M. ein Götterbild stand (Scholz 203. 205); seine Stelle vertrat ein leerer Thron (vgl. W. Reichel, Über vorhellenistische Götterkulte [1897] 3/50). Zum Ganzen vgl. St. Gsell, Histoire ancienne de l'Afrique du Nord 4² (Paris 1914) 303/13; Preisendanz, Art. M.: PW Suppl. 6, 293/7; Lagrange 308/11; O. Eißfeldt, Art Tyros: PW 2. R. 7, 2, 1903f. *(Kl.)*

68. Milkom, der Hauptgott der Ammoniter, wird in Ras Schamra (Bauer [1933] 99) u. wiederholt im AT erwähnt. David erbeutet die kostbare Krone des Kultbildes u. benutzt sie fortan als königliche Krone (2 Sam. 12, 30; vgl. 1 Chron. 20, 2). Salomo errichtet in seinen späteren Jahren dem M. ein Heiligtum am Ölberg in Jerusalem, das erst unter Josias zerstört wurde (1 Reg. 11, 5. 7. 33; vgl. 2 Reg. 23, 13). Jer. 49, 3 u. wohl auch Amos 1, 15 kündigen die bevorstehende Entführung des Kultbildes durch einen Eroberer an. Soph. 1, 5 spricht von solchen, die bei Jahwe u. zugleich bei M. schwören. Man nahm früher an, daß mit Milkom ein kanaanäischer Gott Melek oder Milk identisch gewesen sei, der an mehreren Stellen des AT, die von den Kinderopfern reden, genannt werde, nämlich Lev. 18, 21; 20, 2/5; 2 Reg. 23, 10; Jer. 32, 35. Die Massoreten hätten aber das mlk dieser Stellen gewöhnlich nach bošet = Scheusal punktiert u. daraus sei von LXX u. Vulg. moloch gemacht worden (so zB. W. Baudissin: Herzog-H. H. 13, 270). Dieser Konstruktion glaubte man neuerdings der Boden entzogen zu haben durch die Feststellung, daß molk im Phönizischen, Punischen u. Hebräischen Opferterminus ist (St. Gsell: CRAc 1931, 21/26; H. I. Marrou: MélArch 50 [1933] 71/86; O. Eißfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen u. Hebräischen u. das Ende des Gottes Moloch [1935]; J. Guey, ‚Moloch' et ‚Molchomor': MélArch 54 [1937] 83/103). Der Empfänger der Kinderopfer sei an den genannten Bibelstellen gar nicht genannt, ein Gott Melek oder gar Moloch demnach dort nicht bezeugt. Der Irrtum beginne schon bei den Massoreten; die LXX hätten die falsche Vorstellung dann auch noch in Amos 5, 26 hineingetragen, von wo sie in Act. 7, 43 eindrang. Diese These ist neuerdings wieder durch eine Reihe von Beobachtungen erschüttert worden, u. a. durch die Feststellung, daß es schon um 1850 vC. in Mari einen Gott Muluk gegeben hat (vgl. A. Bea: Biblica 20 [1939] 415). Zu den mit den Kinderopfern zusammenhängenden Fragen vgl. *Menschenopfer. *(Kl.)*

[68a. Moloch s. nr. 68].

69. Monimos. M. ist wie Aziz ein ursprünglich arabischer Gott. Sein gräzisierter Name entspricht dem arab. muʿnim = Gnade erweisend. Während Aziz dem Sonnengott als Morgenstern vorausgeht, folgt M. ihm als Abendstern nach, ebenso wie der in Palmyra statt seiner mit Aziz verbundene Arsu (= sehr huldvoll); vgl. Eißfeldt, TuK 99f. Julianus nennt or. 4, 150 C/D als Parhedroi des Sonnenbaals von Edessa (oben nr. 34) den Monimos-Hermes u. den Aziz-Ares (oben nr. 11). *(Bst.)*

70. Nabu. Dieser altbabylonische Gott war schon in altsemitischer Zeit im westsemitischen Gebiet bekannt, wie der Name des Berges Nebo lehrt. Auch an die Ruinenstätte Kefr Nebo in Nordsyrien sei erinnert (Lidzbarski, Ephem. 2, 323). Über Spuren seiner Verehrung in Palmyra u. Dura u. bildliche Darstellungen aus diesen beiden Orten vgl.

Eißfeldt, TuK 97f bzw. 127. Kult in Edessa bezeugt Jakob v. Batnai, Hom. über den Fall der Götzenbilder 52. PsMeliton (Cureton, Spicileg. Syriac. 25, 14/23; Übersetz. 44, 34/45/9) weiß von zwei Standbildern in Hierapolis, von denen das eine den mit Orpheus identifizierten N., das andere Zoroaster dargestellt hätte; vgl. Eißfeldt, TuK 98. Gleichsetzung mit Apollon bezeugt der griech.-lat. Name Apollinarius eines Barnaba in Palmyra (Seyrig: Syria 14 [1933] 160f). (*Bst.*)

71. Nanai. Diese Göttin ist sachlich gleich der von Ischtar verschiedenen Fruchtbarkeitsgöttin akkadischer Keilschrifttexte, deren Verehrung in Elam ihr Zentrum hatte. Auf Grund von 2 Macc. 1, 13f in Kombination 1 Macc. 6, 1 u. Dan. 8, 11 weiß PsMeliton (Cureton, Spicil. Syriac. 25, 8f; Übers. 44, 23/5) von ihr zu berichten; dabei macht er sie euhemeristisch zur Tochter eines Königs von Elam. Dagegen bezeichnen Theodor bar Koni (2, 205, 8/14 Scher) u. eine auf ihn zurückgehende Überlieferung in der syrischen Lexikographie N. als die den ‚Arabern', d. h. den Bewohnern von Bēth ʿArbājē (im Raum von Nisibis) eigentümliche Bezeichnung des Venusplaneten, was auf Identifikation mit Atargatis u. Verwandten hinausläuft. Dagegen beruht es auf Gleichsetzung mit Artemis, wenn dann sogar Artemis als die in ‚Asien' geläufige Bezeichnung des Venusplaneten hingestellt wird. Aus Mesene in Mesopotamien wanderte der Kult der N. nach dem sassanidischen Perserreich zurück (G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer = Abhandlungen f. d. Kunde d. Morgenl. 7, 3 [1880] 49). Dort wurde N. als die ‚große Göttin der ganzen Erde' verehrt (ebd. 29). Zu all dem paßt der Tempel der N. in Dura (Excavations Rep. 6, 397/405 bzw. Eißfeldt, TuK 115/8), ferner ihr Vorkommen auf Tesseren u. in theophoren Eigennamen in Palmyra (ebd. 98). Für die Verbreitung des Kultes auch im Westen zeugt eine im Piraeus gefundene Weiheinschrift Ἀρτέμιδι Νανᾷ aus römischer Zeit (CIA 3, 131). (*Bst.*)

72. Pakeidas. Nach zwei Inschriften bei C. H. Kraeling, Gerasa (New Haven 1938) 383f nr. 17 vJ. 73/4 nC. u. nr. 18 wurde P. in Gerasa anscheinend zusammen mit einer griechisch Hera genannten Göttin verehrt; vgl. C. C. McCown, The Goddesses of Gerasa: AmJOrRes 13 (1931) 129ff. 155/7; L. H. Vincent: RevBibl 49 (1940) 98/129; Eißfeldt, TuK 25. Der Gott ist aber keinesfalls, wie bisher angenommen, arabischer, sondern syrischer Herkunft, da nach Form u. Bedeutung der Name nur auf syr. paqid(h)ā, nicht auf arab. faqīdu(n) zurückgehen kann. Beleg für die Verbreitung im Westen ist die Weihinschrift Πακειδοκωλω auf Delos (IG 11, 2311). (*Bst.*)

73. Rescheph (rešeph). Dieser phöniz. Gott wird schon in den Texten von Ras-Schamra (Bauer [1933] 98) u. auf ägypt. Denkmälern des 16. Jh. genannt (Nachweise Eißfeldt, Gott d. Tab. 26). Später ist sein Kult für Zypern bezeugt (Baethgen 50/52). Die Griechen identifizierten ihn mit Apollo (ebd.; Eißfeldt aO. 27f). Wie er dargestellt wurde, zeigen die freilich nicht immer gesicherten Bildwerke (Greßmann, Bild. nr. 346/51; weitere nennt Eißfeldt, Baal Zaph. 1_3, wo auch neuere Lit.); danach dürfte er Blitz- u. Sonnengott gewesen sein. Hauptort seines Kultes ist wohl das phöniz. Apollonias gewesen (Lagrange 91). (*Kl.*)

74. Sandan. Dieser ursprünglich hethitisch-kilikische Vegetationsgott ist auch in Phönizien sowie vermutlich in Hierapolis verehrt worden (Höfer, Art. S.: Roscher, Lex. 4, 329; H. Böhlig, Die Geisteskultur v. Tarsos [1913] 356). Ob er mit dem Baal-Tars gleichgesetzt wurde, ist nicht klar (oben nr. 38; Böhlig aO. 22f). Wohl weil im Kult des S. ein Scheiterhaufen eine Rolle spielte, wurde er als Herakles bezeichnet (Böhlig aO. 41/51; vgl. noch Honigmann 1576). (*Kl.*)

75. Schāiʿ ha-Qaum (arabisch = ‚Geleiter des Volkes'). Arabischer Gott, der aber auch auf syrischem Boden verehrt wurde, nämlich von den Safa-Leuten nach Inschrift Littmann, Thamud 129 nr. 27 unter der Namensform šʿhqm u. von den Nabatäern nach zwei Inschriften, von denen die eine vJ. 132 nC. datiert ist (Lidzbarski, Ephem. 332. 345f). Nach dieser letzteren trinkt der Gott keinen Wein, d. h. es werden ihm keine Weinlibationen dargebracht. So ist er gewiß identisch mit einem ϑεὸς Λυκοῦργος bei Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale 6, 371, mit dessen Kult sich Nonnos vertraut zeigt (vgl. bes. Dionys. 21, 155/60). Identität mit einem in Nordsyrien verehrten Ἀρκεσίλαος vermutet Littmann, Thamud 129 unter Verweis auf Bertholet, Leseb. 5, 42 nr. 32 (= Prentice, Inscr. 242). (*Bst.*)

76. Simea (Sime), Simios. In Hierapolis wurde mit Hadad u. Atargatis auch die Tochter der letzteren, Sime, verehrt (Luc. dea Syr.

33, wo der Name in σημήιον steckt; anders Honigmann 1575f; vgl. ferner PsMelito: Cureton, Spicilegium Syriacum 25, 16f; Übers. 44, 25, 7 u. 45, 6, wo euhemeristisch Simi als Tochter eines Hadad, Königs v. Syrien, erscheint). Abweichend eine Inschrift aus Deir el Qalʿa, die Juppiter Balmarcodes, Juno u. Sime, Tochter Juppiters, zusammen nennt (CIL 3, 159. 6669; IGRom 3, 1079). Simea allein erscheint auf der Inschrift (IGRom 3, 1021). In Baalbek wird als drittes Triasglied ein männliches Wesen genannt (s. oben nr. 12). Auf einer Weiheinschrift vJ. 223 vC. aus der Gegend von Aleppo heißt es: Σειμίῳ καὶ Συμβετύλῳ καὶ Λέοντι θεοῖς (Lidzbarski, Ephem. 2, 323). Es steht also fest, daß das dritte Glied der syrischen Göttertrias manchmal eine männliche, manchmal eine weibliche Gottheit ist. Nach R. Dussaud, Art. S.: PW 2 R. 3, 1, 139 handelt es sich trotzdem um das gleiche göttliche Wesen; vgl. dazu die Analogien oben nr. 59. Nach Dussaud (aO. 139f) wäre der Ἰχθύς bei Athen. 8, 37 Simios, Semiramis bei Diod. 2, 4 aber Simia. *(Kl.)*

77. Tamuz. Ein babylonischer, wahrscheinlich aus sumerischer Wurzel hervorgegangener Vegetationsgott. Nach den Kirchenvätern des 3. u. der folgenden Jh. ist T. identisch mit Adonis (Orig. sel. in Ez. 8 [PG 13, 797]; Hieron. in Ez. 8, 13 [PG 25, 85]; Cyrill. Al. in Jes. 18, 1f [PG 70, 441]; Theodrt. in Ez. 8, 14 [PG 81, 885] usw.). In der Tat waren T. u. Adonis ursprünglich wohl ein u. derselbe Gott; denn beide sind Lieblinge einer Göttin (Adonis der Baltis, T. der Ischtar); beide werden durch Trauerriten gefeiert, die besonders von Frauen bestritten werden; beide haben ihr Hauptfest im Hochsommer; beider Tod wird mit dem Absterben der Frühlingsvegetation in Zusammenhang gebracht. Kultgeographisch sind beide in geschichtlicher Zeit jedoch durchaus getrennt; denn Adonis wird in Phönizien, T. in Babylonien u. im Raum von Haran verehrt. Außerdem scheinen sich die beiden Götter aber auch ihrem Wesen nach auseinander entwickelt zu haben; denn Adonis galt als ein weichlicher, schöner Jüngling, während T. eher als eine heldische Figur angesehen wurde (vgl. zum Ganzen Baudissin, Adonis 94/108; 352/72). Der Kult des T. ist im 6. Jh., wohl unter babylonischem Einfluß, auch nach Jerusalem gedrungen; Ezechiel sieht 8, 14 die Weiber am nördlichen Tempeltor sitzen u. T. beweinen. In der Gegend von Haran hat der Kult noch bis ins MA weitergelebt (Zeugnisse bei Baudissin aO. 111/20). Weiteres bei K. Preisendanz, Art. Tammuz: PW IV A, 2139/48. *(Kl.)*

78. Tanit. Die zum Typus Astarte-Atargatis gehörige Stadtgöttin von Karthago (Firm. Mat. 4. 1 behandelt die Vertreterinnen des Typus gemeinsam). Sie wurde vom ganzen punischen Nordafrika verehrt u. erscheint daher bei Tert. ad nat. 2, 8, 5 als Afrorum dea. Bisher konnte man sie im phönizischen Mutterlande mit ihrem afrikanischen Namen nicht nachweisen; doch scheint sich jetzt in Ras Schamra eine Spur von ihr gefunden zu haben (Eißfeldt, Ras Sch. 38f. 49/51). Lateinische Inschriften u. Schriftsteller nennen sie Dea Caelestis, Virgo Caelestis, Iuno Caelestis oder auch einfach Caelestis oder Urania (Stellen bei Roscher, Lex. 2, 1, 612; DizEpigr. 2, 4f). T. wurde, wie der Name Virgo Caelestis zeigt, als jungfräuliche Gottheit betrachtet, zugleich aber auch als Mutter bezeichnet (vgl. oben nr. 14). Als ihr Parhedros erscheint meist Baal-Hammon, der aber, wenigstens in Karthago selbst, hinter ihr zurücktreten muß (ebd.). Nach Dölger bedeutet ihr beliebter Beiname ‚Antlitz des Baal' (oben nr. 14) soviel wie ‚Gemahlin des B.' (ACh 1 [1929] 93); richtiger wohl Nötscher (oben Sp. 437). Gelegentlich scheint aber auch Esmun-Aesculapius als männlicher Partner der Tanit aufzutreten (CIL 3, 993; 8 Suppl. 16417); dieser hatte unmittelbar bei dem großartigen karthagischen Tempel der Göttin ein Heiligtum (Strabo 17, 832; Liv. 41, 22, 2; 42, 24, 3; zum Tempel der Tanit in Karthago vgl. Cagnat: RevArch 24 [1894] 188/95; Lenschau: PW 10, 21 98; zu auswärtigen Kultanlagen bringen fast alle Jahrgänge der MélArch neue Nachrichten). Das karthagische Kultbild hat die Göttin offenbar auf einem nach rechts eilenden Löwen reitend dargestellt (Apul. met. 6, 4; vgl. Tert. apol. 12, 4; über die Münzbilder vgl. Dölger aO. 100). Ihre sonstigen Attribute sind Halbmond, Granatapfel, Taube u. Ähren (St. Gsell, Histoire ancienne de l'Afrique du Nord 4² [Paris 1914] 249f. 356f. 360/4. 369f). Näheres über Orakeltätigkeit u. kultische Feiern berichten Hist. Aug. v. Pertin. 4, 2; v. Macrin. 3, 1; v. tyrann. trig. 29, 1; Herodian. 5, 6, 4; Ulpian. reg. 22, 6; Aug. c. D. 2, 4, 26. Über die beim Opfer an Tanit gebräuchlichen Opfergaben geben die Weihesteine Aufschluß (darüber Dölger aO. 94). Tanit wurde als Fruchtbarkeitsgöttin, insbesondere auch als Regenspenderin verehrt (Tert. apol.

23, 6). In der Spätzeit wird sie wie so viele andere Gottheiten zur Allgöttin im monotheistischen Sinn; dafür ist bezeichnend die Inschrift vom Hadrianswall CIL 7, 759 = CLE 1, 24 (dazu v. Domaszewski, Abhandlungen z. röm. Rel. [1909] 148/50; Dölger aO. 99). Ihr Kult hatte sich bis zum 3. Jh. nur über die phönizischen Kolonien Nordafrikas u. Spaniens ausgebreitet (DizEpigr 2, 4f). In Rom wurde sie erst durch den Afrikaner Septimius Severus heimisch (vgl. oben nr. 14); die Nachrichten über die evocatio der Göttin schon bei der Zerstörung von Karthago sind Legende (Wissowa, Rel. 374). T. bekam einen Tempel auf dem kapitolinischen Hügel, vielleicht aber erst unter Caracalla (vgl. ebd.). Elagabal läßt ihr aus Karthago herbeigeholtes Kultbild feierlich mit dem durch den hl. Stein repräsentierten Baal v. Emesa vermählen (Herodian. 5, 6, 4; Dio Cass. 79, 12, 1; vgl. oben A II). Zum Ganzen vgl. Toutain, Cultes 1, 3, 29/37; F. J. Dölger, Die Himmelskönigin v. Karthago: ACh 1 (1929) 92/106; R. Herbig, E. Burck, J. Vogt: Rom u. Karthago hrsg. von J. Vogt (1943) 158ff. 339f. 350ff; vor allem aber K. Preisendanz, Art. Tanit: PW IV A, 3178/2210. (*Kl.*)

79. Zeus Baitokaikeus, Kasios, Heliopolites usw. s. nr. 3. 23/4. 28. 49.

80. Zeus Saphathenos. *Ζεῦ Σαφαθηνὲ προκοπὴν Ἀρχελάῳ Ἰουλίου* heißt es in einer Inschrift aus Bosra, ursprünglich veröffentlicht von Clermont-Ganneau, neu mit Literaturangaben bei Dussaud-Macler 192f. Dieser Gott ist entweder mit Baal-Schamim oder mit dessen Vorgänger als höchstem, ursprünglich einzigem Gott der Safa-Leute identisch, dem echtarabischen Atarsema(in) thamudischer Inschriften (Littmann 71f nr. 111; weitere erwähnt Grimme 135), nach dem schon die Annalen Asurbanipals (Kol. 8, 107/9) geradezu von den ‚Leuten des (G.) Atarsemain' reden. Vgl. Grimme 133/6. (*Bst.*)

IV. Baale in der Magie. Im Zauber muß man die göttlichen oder dämonischen Wesen, über die man Macht gewinnen will, bei ihrem *Namen nennen können. Der wahre Name solcher Wesen ist aber kaum der, den alle kennen u. gebrauchen; vielmehr wird es irgendein geheimer, fremdartig klingender sein. Aus dieser Vorstellung heraus hat die Magie nach verborgenen Benennungen göttlicher u. dämonischer Wesen gesucht u. sie aus der ganzen ihr erreichbaren Umwelt zusammengetragen. In vielen Fällen glaubte man die Wirksamkeit der Namen durch entstellende Veränderung noch steigern zu können (vgl. zum Ganzen Hopfner, OZ § 682/737; A. J. Festugière, L'ideal religieux des Grecs [Paris 1932] 284/9). Ein nicht unbeträchtliches Kontingent an magischen Geheimnamen hat die atl. Religion gestellt (*Religion, atl.; *Jao; *Sabaoth), aber auch die übrige semitische Welt ist vertreten (vgl. zum folgenden Th. Hopfner, Orientalisch-Religionsgeschichtliches aus den griechichen Zauberpapyri Ägyptens: ArchOrientální 3 [1931] 334/36). Die allgemeinste semitische Gottesbezeichnung Baal begegnet mehrfach, bezeichnenderweise unter den Geheimnamen für den Sonnengott. So lautet eine Namenreihe in PGM XXI, 3: *βααλ βνιχ βααλα αμην* [Baalsamen?] *πτιδαιον αρνεβοναт.* PGM IV 1010 ist Baal einer der ‚größten Namen des Herrn' d. i. wieder des Sonnengottes. Auf dem magischen Ostrakon PGM O 2,6 (2,208 Preisend.) begegnet die Kombination ‚Bal Sabaioth'. Hierher gehört wohl auch ‚Baliaba' (PGM IV 1488; verstellt ebd. 1492), ferner ‚Balcham' (PGM XII 151), vielleicht auch ‚Phtheibal' (Audollent, Defix. tab. 242,5), ‚Salbalachaobre' (ebd. 242, 9) usw. Die Form ‚Bel' kommt PGM IV 1030f vor u. noch einmal IV 1010, wo nach Baal u. Bel auch noch die dritte Namensform ‚Bol' (s. oben Sp. 1091) auftritt u. zw. in der Verbindung ‚Bol be sro', was Jakoby u. Hopfner als ‚Baal der Seele des Bocks bzw. Widders' deuten (vgl. Register zu PGM S. 218). In dem ‚Abelbel' des jüdisch-synkretistischen Exorzismus PGM IV 3022 möchte Hopfner (aO. 336) eine aus Bel entwickelte Gottesepiklese sehen, während Preisendanz im Register zu PGM S. 243 das nachfolgende ‚lona' als zugehörig betrachtet u. in dem Ganzen ein bloßes Zauberwort erblickt. Besonderer Beliebtheit scheint sich der Gottesname Baal-Schamim erfreut zu haben. PGM IV 1019 sagt der vorher als ‚Bal Bel Bol' angerufene Sonnengott: ‚Ich bin der aus dem Himmel Geborene, mein Name Balsames'. Auch PGM XIII 766f ist Baalsames unter den Geheimnamen des Helios. In dem Liebeszwang-Zauber PGM XII 494 heißt es: ‚Ich beschwöre euch, Totengeister, bei den Toten u. dem Dämon des Balsamos usw.'. Vielleicht gehört hierher auch PGM VII 372, wo neben Aion ‚Balsamaon' angerufen wird; indessen könnte hinter Balsamaon auch Baal-(H)ammon stecken. Adonis erscheint PGM IV 338 neben Kore, Hermes,

Thoth u. Anubis unter den Unterweltsgöttern u. erhält in diesem Zusammenhang den Beinamen ‚Barbaritha'. Astarte-Aphrodite wird in einem ‚Zwanggebet' PGM IV 2902ff mit den Worten bedroht: ‚Wenn du aber, wiewohl Göttin, saumselig handelst, wirst du den Adonis nicht aus dem Hades zurückkehren sehen. Denn sofort werde ich hinzueilen und gleich ihn binden mit stählernen Fesseln usw.' Eine punische Fluchtafel, auf der eine noch nicht indentifizierte Göttin oder gar eine Trias angerufen wird, bei Audollent, Tab. 213. – Das Gemmenmaterial ist bisher noch nicht erschlossen; einiges bei V. P. Kopp, Palaeographia critica 3/4 (1829).

B. Christlich. Was aus der frühkirchlichen Literatur über die Baale zu erheben ist, läßt sich unter sechs Gesichtspunkten zusammenfassen.

I. Exegetisches. Hierher gehört all das, was zur Erklärung einschlägiger Stellen des AT in Kommentaren u. Predigten vorgetragen wird. Aus der Fülle des Materials können nur einige Beispiele herausgegriffen werden. Hieron. erklärt nom. hebr. de Joh.: PL 23, 889 den Namen ‚Beelzebub' folgendermaßen: ‚baal' bedeutet ‚Besitzer' oder ‚Gatte' oder ‚verschlingend'; ‚zebub' heißt ‚Fliege'; darum darf das Wort am Ende nicht mit -l geschrieben werden. Vgl. comm. in Mt. 1, 10, 26 (PL 26, 67 C), wo Hieron. die sachliche Gleichheit von Beel, Bel u. Baal behauptet; der Oberste der Teufel werde ‚Beelzebub' genannt, ex spurcissimi idoli .. vocabulo, qui musca dicitur, propter immunditiam, quae exterminat suavitatem olei.' Augustin erklärt (in Hept. 7, 16 [PL 34, 797]): Solet dici Baal nomen esse apud gentes illarum partium Iovis, Astarte autem Iunonis; ‚Baalsamen' deutet er vom Punischen her als ‚Himmelsherr'; Jdc. 2, 13 sei der Plural ‚Baalim' gebraucht wegen der Vielzahl der Baalsbilder. Daß es der Exegese der Väter oft an Kenntnis der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge gebrach, mag weiter durch Hieron. in Ez. 7, 23 (PL 25, 217 C) belegt werden, wo der Unterschied zwischen dem westsemitischen Baal u. dem babylonischen Bel verkannt ist. – Besonders bemerkenswert ist die Gleichsetzung des Baal-Peor mit dem Gott der Gärten *Priapus (Hieron. ad Iov. 1, 22 [PL 23, 252 B]; in Os. 1, 4, 14 [PL 25, 851 f]; 2, 9, 10 [PL 25, 896 B]; sit. et nom. loc. hebr. [PL 23, 925 B]; Cyrill. Al. comm. in Os. 46 [PG 71, 133 B]; Isid. etym. 8, 11, 24 L.). H. Herter (De Priapo [1932] 295) meint, daß Hieron. diese Identifizierung ‚suo Marte' vorgenommen habe; dagegen spricht, daß kurz nach Hieronymus auch der sonst von diesem kaum abhängige Cyrill die Identität der beiden Götter vertritt. Grundlage für diese Gleichsetzung war natürlich nicht die von der rabbinischen Theologie aufgebrachte Etymologie pe'or = der (die Schamteile) Aufdeckende (Nachweise Scholz 174). Vielmehr wird man das Recht zu dieser Identifizierung wohl aus der Ähnlichkeit des Kultbildes abgeleitet haben (vgl. Hieron. in Os. 2, 9, 10 [PL 25, 896 B]: interpretatur B. idolum tentiginis .., ut turpitudinem membri virilis ostenderet; in Os. 1, 4, 14 [PL 25, 851 f]: colentibus maxime feminis B. ob obscoeni magnitudinem; vgl. PsRufin. in Os. 2, 9, 10 [PL 21, 1008]: ad B. videlicet quem figuram Priapi dixerunt tenere). Möglich wäre freilich auch, daß gewisse Übereinstimmungen des Kultes der beiden Götter zur Gleichsetzung geführt haben; vgl. die Beschreibung des Baalskultes bei Cyrill. Al. comm. in Os. 46 (PG 71, 133 B/C): die Initiierten des B. nehmen weibisches Wesen an, halten Umzüge mit Zymbelspiel u. weibischen Klageweisen u. geben vor, beim Fackelschein Mysterienweisheit zu vermitteln, während sie in Wirklichkeit das Spiel der Pudenda des B. vollziehen. Freilich drängt sich dabei die Frage auf, woher Cyrill etwas über diesen B.-Kult wußte, über den doch sonst nichts überliefert ist. Ob er ihn vielleicht mit dem Attiskult gleichgesetzt hat? In neuerer Zeit haben sich für die Identität von Baal-Peor u. Priapus ausgesprochen F. Creuzer-J. D. Guigniaut, Religions de l'antiquité 2 (Paris 1849) 941 ff u. Th. Gaisford in der Ausgabe des Etym. Magn. 194 (vgl. M. Vernes: Journal asiat. ser. 11, 15 [1920] 100 ff).

II. Historisches. Hier kommen weniger die patristischen Äußerungen in Frage, in denen Zeugnisse älterer, vorchristl. Autoren aufgegriffen werden, als vielmehr solche, die von der Fortdauer u. Eigenart der syrischen Kulte in christl. Zeit auf Grund persönlicher Erfahrung oder nichtliterarischer Kunde zu berichten scheinen. So spricht Arnob. adv. nat. 6, 10 von dem löwenköpfigen Gott der Nordafrikaner, der den Beinamen Frugifer trägt, mit dem wohl der Baal-Saturn von Afrika gemeint ist (vgl. Bousset, Hauptprobl. 353). Isaak v. Antiochien (1, 209, 73 ff Bickell) erzählt, daß in Nisibis der höchste Gott Baal-Schamim noch mit Tamburin u. Hörnern ver-

ehrt werde, während der Kult in Karrhai bereits aufgehört habe. Nach Justin (dial. 78, 9) standen die Magier, die zum neugeborenen Jesus kommen, im Dienst des bösen Dämons, der in Damaskus wohnt; eine Auslegung, bei der neben persönlichem Wissen des Verfassers auch Jes. 8, 4 eine Rolle spielt. Origenes kennt als die einzigen Götter der Araber Urania-Dionysos, d. i. Allat-Dusares (c. Cels. 5, 37/38). Auch für Tertull. ad nat. 2, 8 ist Dusares der eigentliche Gott Arabiens (vgl. apol. 24, 8; Euseb. laud. Const. 13, 5). Von der Verehrung dieses Gottes unter dem Symbol eines Steines sprechen Clem. Al. protr. 1, 35, 14; Arnob. adv. gent. 6, 11. Nach Epiphan. pan. 51, 22, 11 (286 Holl) wurde noch zu seiner Zeit um die Wintersonnenwende in Petra das Fest des Dusares u. seiner jungfräulichen Mutter durch Pannychis, Gesänge u. Fackeltragen gefeiert. Ein ähnliches Zeugnis für Elusa bei Hieron. v. Hilarion. 25 (PL 23, 42 BC). Eine derbe Polemik gegen Elagabal-Ammudates, die zugleich über eine Einzelheit seines Kultes unterrichtet, findet sich bei Commodian. instr. 1, 18, 1/7 (CSEL 15, 23); vgl. dazu Dölger, Sol sal. 7/10. Öfters ist von Melkart-Herakles die Rede. Theodoret (cur. an. mor. 8 [PG 83, 1014]) sagt, die Asiaten hätten dem Herakles sehr viele u. große Tempel gebaut. Euseb. chron. p. 28 Schöne überliefert, daß Herakles in Phönizien unter dem Beinamen Disandan (Sandan) bekannt sei; noch weiter verunstaltet ist der Name in der Übersetzung des Hieron. (43, 20 Helm), wo die Form Desanaus überliefert ist. – Die weite Verbreitung des Tamuz-Adoniskultes zwang naturgemäß zu oftmaliger Stellungnahme. Die Kultsage ist mitgeteilt u. a. bei PsMelito apol. 25, 1/7 bzw. 44, 12/22 Cureton; Firm. Mat. err. 9, 1/3; Cyrill. Al. in Jes. 18, 1/2 (PG 70, 440ff); Procop. in Jes. 18 (PG 87, 2137ff). Nach Hieron. ep. 58, 3 hat in Bethlehem bis zu Konstantin ein Hain des Tamuz-Adonis gestanden; in der Geburtsgrotte Jesu wurden die Totenklagen um Tamuz gehalten. Cyrill. Al. aO. berichtet, daß noch zu seiner Zeit das Tamuzfest in Alexandrien begangen wurde; das gleiche erzählt Isaak Antioch. von Antiochien in Syrien (2, 210 Bickell). — Marc. Diac. v. Porph. 19 u. 64 berichtet, daß Marnas in Gaza unter dem Namen Zeus Kretagenes als Orakelgott u. Regenspender durch Hymnen u. Prozessionen verehrt wurde (*Gaza). – Häufig berichten die Kirchenschriftsteller über das Fortleben der unzüchtigen Kulte der weiblichen Parhedroi der Baale. Firm. Mat. err. 4, 1 scheint bei seiner Polemik gegen die Venus virgo von Assyrien und Afrika (Astarte u. Tanit) u ihren perversen Kult noch aus eigener Anschauung zu sprechen (‚videre est . . .'). Sah doch selbst Augustinus in seiner Jugend noch die schamlosen Aufzüge der Tanitverehrer (civ. D. 2, 26, 92f; vgl. F. J. Dölger, Die Himmelskönigin v. Karthago: AC 1 [1929] 92/106, bes. 102f). Euseb. (syr. Theoph. 2, 13 [85, 10/8 Greßm.]) berichtet, daß in Baalbek noch immer die sakrale Prostitution als unumgängliche Vorbedingung für die Ehe im Schwang sei. Nach Marc. Diac. v. Porph. 58 stand noch um 400 in Majuma, der Hafenstadt von Gaza, ein obszönes Standbild der Aphrodite-Astarte, vor dem zumal Frauen Lampen anzündeten u. Weihrauch verbrannten, bei dem sie auch in Heiratsanliegen Rat holten. Isaak v. Antiochien weiß zu berichten, daß in Bet-Chur noch in seinen Tagen die sakrale Prostitution geübt werde (1, 210, 98; 212, 130 Bick.) u. daß selbst christliche Frauen durch Opfer u. Libationen an Venus die Liebe der Männer zu gewinnen oder zu erhalten suchten (1, 244. 246 B.). Ähnliche Vermengung von Heidentum u. Christentum bezeugt für Karthago Salvian (gub. D. 8, 9ff [CSEL 8, 194ff]; vgl. Dölger aO. 104f). Von Symeon Stylites wird berichtet (ASS Jan. 1 [1643] 261/86), daß erst unter seinem Einfluß die Ismaeliten die Orgien der Venus (Astarte oder Allat) abgeschafft hätten. – Aus den Kirchenschriftstellern ergibt sich auch, daß in verschiedenen gnostischen Systemen Gott- oder Mittelwesen den Namen Bel bzw. Balsamus (= Baal-Schamim ?) tragen (vgl. Hieron. ep. 75, 3; in Is. 17, 64 [PL 24, 646]; c. Vigilant. 6 [PL 23, 360]; Priscillian. tr. 1, 35 [CSEL 18, 29]; Bartholom.-Apk. bei Kropp, Zaubert. 2, 250, 100; H. Leisegang, Die Gnosis [1924] 158). Diese Beobachtung paßt zu der anderen, daß die Gnosis auch sonst Spuren phönizischen Einflusses zeigt (Bousset, Hauptprobl. 80. 105. 351/5. 385). – Für die hellenistische Mythologie u. ebenso für die Väter war der Baal der Syrer identisch mit dem mythischen Urkönig von Babylon bzw. Assyrien, Belos (vgl. Tert. pall. 2; Lact. 1, 23 usw.). – Wenn sich unter A III ergab, daß es in den syrischen Kulten nicht selten zur Ausbildung einer Göttertrias gekommen ist (vgl. Bel, Aglibol, Jarhibol; Anonymer Gott, Malakbel, Aglibol; Tanit, Baal-Hammon, Esmun usw.), so ist hier

die Feststellung zu machen, daß im Verlauf der frühchristlichen Trinitätskontroversen u. W. niemals auf diese Erscheinung zurückgegriffen wurde. Der Grund ist entweder darin zu suchen, daß die syrischen Göttertriaden als solche kaum in den Vordergrund traten, oder darin, daß die so eindeutige naturhafte Verschiedenheit der Partner dieser Triaden den Gedanken an die christliche Trinitätslehre gar nicht aufkommen ließ (vgl. auch, in Auseinandersetzung mit Nielsen, Prümm, Gl. 2, 153/62). Ähnliches hat wohl auch von der in Palmyra u. anderswo auftretenden Gestalt des Gottesboten oder Gottessohnes zu gelten (vgl. A III 2. 60. 64. 76); die Parallele zu Christus ist nie gezogen worden. – Die patristische Überlieferung von einem nach heidnischem Vorbild geschaffenen viergesichtigen Baalsbild, das König Manasse im Jerusalemer Tempel aufgestellt haben soll (Peschitto-Text von 2 Chron. 33, 7; Ephraem, über den Glauben 1, 51 [BKV 37, 39]; Jakob v. Batnai, Homilie über den Fall d. Götzenbilder 90; PsBasil. poenit. 3 [PG 31, 1480] usw.) u. das von Ephraem (Rede über d. Propheten Jonas 43 [BKV 37, 59]) überdies mit dem Götzenbild des Ephraimiten Micha (Jdc. 17/18) identifiziert wird, verfolgt S. Landersdorfer, Der Baal tetramorphos u. die Kerube des Ezechiel (1918). Diese ungeschichtliche Tradition geht offensichtlich auf die jüdische Bibelerklärung zurück (vgl. b. Sanhedrin 103b; weiteres bei J. Göttsberger zu 2 Chron. 33, 7: BonnAT 4, 1, 367; J. Michl: Biblica 21 [1940] 60/63).

III. Literarische Polemik. Die euhemeristische Deutung der Baale, die innerhalb des Heidentums besonders durch Philon v. Byblos vertreten ist (vgl. Eißfeldt, Ras Sch. 75/95), wird von den Kirchenschriftstellern aufgegriffen u. weitergeführt (vgl. zB. Lact. inst. 1, 23, 22). – Ein Haupteinwand der Patristik gegen die syrischen Kulte bezog sich auf die Menschenopfer, die den Baalen u. ihren weiblichen Parhedroi vielerorts dargebracht wurden (*Menschenopfer; vgl. oben A III nr. 11. 14. 66/7). Gewöhnlich wird bei den Vätern allerdings Saturn genannt; aber Kronos-Saturn ist sehr oft, zumal im Bereich der phönizischen Kolonisation, griechisch-römische Interpretation eines semitischen Baals (vgl. Dölger, Ichth. 2, 277ff; Tert. apol. 9; Lact. inst. 1, 21. 50; Euseb. praep. 4, 16; laud. Const. 13, 4f; Cyrill. Al. c. Iul. 4 [PG 76, 696]; Athan. or. c. gent. 25 [PG 25, 49 A]). Einzelheiten über diese Opfer berichten Min. Fel. 30; Tert. aO. Nach Tert. apol. 9, 2 hörten die Menschenopfer unter Tiberius, nach Euseb. laud. Const. 16, 7 erst unter Hadrian auf (vgl. Dölger, Ichth. 2, $281_{1/2}$; F. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen u. Römern [1915] 118_4. 185/7). – Nachdrücklich polemisieren natürlich die Kirchenschriftsteller gegen den obszönen Charakter syrischer Kulte, zumal der Syrischen Göttin (*Atargatis) u. des *Adonis-Tamuz, den sie zT. noch persönlich feststellen konnten (s. oben Sp. 1106.). Vgl. hierzu Arnob. 4, 24. 35; 5, 19; Lact. inst. 1, 17; Firm. Mat. err. 4, 1/3; 9, 1/2; Athan. or. c. gent. 26 (PG 25, 52); Cyrill. Al. c. Iul. 7 (PG 76, 873 B); Aug. civ. D. 4, 10; 2, 26; Salvian. gub. D. 8, 9ff. Zur Obszönität des Marnas-Kultes vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 7, 6 (PG 57, 79).

IV. Gewaltakte. Die Überwindung der syrischen Kulte durch das Christentum geschah, wie bei dem leidenschaftlichen Temperament der Orientalen nicht anders zu erwarten, nicht ohne Gewaltsamkeit (vgl. V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griech.-röm. Heidentums 2 [1892] 245/77. 331/8.) Beispielhaft ist dafür die Geschichte von *Gaza. Hier fielen unter Julian drei Christen der heidn. Volkswut zum Opfer; die christliche Basilika ging in Flammen auf (Sozom. h. e. 5, 9; Ambros. ep. 40, 15 macht irrigerweise die Juden dafür haftbar). Auch unter den Nachfolgern Julians wagte man sich so bald noch nicht an die heidnischen Heiligtümer heran; noch um 400 besaß Gaza acht Tempel, darunter vor allem das Marneion. Dem Bischof Porphyrios gelang es schließlich, unter Aufbietung einer auswärtigen Garnison den auf Zerstörung der Tempel lautenden kaiserlichen Befehl durchzuführen (Marc. Diac. v. Porph. 64/70). An Stelle des Marneion u. unter Benutzung der verschonten Säulenhallen wurde eine christl. Kirche gebaut. Mit den Marmorstücken des Adytons wurde ein Weg gepflastert, ‚damit jene nicht nur von Männern mit Füßen getreten würden, sondern auch von Frauen u. von Schweinen u. anderen Tieren' (Marc. Diac. aO.). – In Damaskus wurde der Baalstempel unter Theodosius geschlossen, der Naos zerstört; auf dem Boden des alten Tempels erhob sich bald eine christl. Kirche (F. W. Deichmann, Frühchristl. Kirchen in antiken Heiligtümern: JbInst 54 [1939] 116 nr. 11). Vgl. auch die Geschichte von Aphaka

u. *Baalbek-Heliopolis (oben Sp. 97; Deichmann aO. 115 nr. 4 u. 6). Die Inbesitznahme des Tempels der Tanit in Karthago durch die Christen schildert ein angeblicher Augenzeuge im Liber de promiss. 3, 38, 44 (PL 51, 835). In Edessa soll König Abgar die sakrale Entmannung unter Strafe der Handabhauung verboten haben (Eus. praep. 6, 10). Über Parallelerscheinungen im punischen Nordafrika vgl. Schultze aO. 332/4.

V. Akkommodation. Neben der gewaltsamen begegnen wir auch einer friedlichen Auseinandersetzung. So scheint der hl. Barlaam vom Berge Kasios der Erbe des Zeus Kasios zu sein (Honigmann 1577; P. Peeters: MélBeyr 3 [1909] 806; F. Cumont, Etudes syriennes [Par. 1921] 152f). Ob Gleiches von dem christl. Märtyrer Sergios in bezug auf Aziz gesagt werden kann (so vermutungsweise E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults [1904] 238), scheint fraglich. In Venasa in Kappadozien wird auf einem Berge Zeus Uranios, eine aus Baal-Schamim u. Ahura-Mazda hervorgegangene synkretistische Gottheit, auch in christl. Zeit noch durch eine Panegyris gefeiert (W. Ramsay, The Church in the Roman Empire [Lond. 1893] 142. 457). Zum Zusammenhang zwischen dem christl. Marienkult u. dem Kult der Astarte vgl. oben Sp. 85 . Ob der eigentümliche Brauch der Kollyridianerinnen, zu Ehren der Jungfrau Maria Kuchenopfer darzubringen (Epiph. pan. 78, 23, 4; anc. 13, 8), aus dem Umkreis der syrischen Kulte entlehnt ist, ist noch nicht erwiesen; hohe Wahrscheinlichkeit besteht jedenfalls (vgl. F. J. Dölger, Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien: ACh 1 [1929] 107/42). Über das vermutete Fortleben eines Weinwunders des Dionysos-Dusares im christlichen Gerasa s. Epiph. pan. 51, 30, 2; dazu Eißfeldt, TuK 24. Eine christl. Inschrift des 6. Jh. mit dem Eigennamen Aziz zeigt, daß man noch damals in christl. Kreisen heidnisch-theophore Namen nicht scheute (Jalabert-Mouterde nr. 310). Noch 539 führt ein Christ in Bosra den Namen Dusarios (Waddington nr. 1916). – Am bedeutungsvollsten aber war die friedliche Überwindung des Sonnenkultes, der besonders seit Aurelianus ein gefährlicher Konkurrent des Christentums geworden war, zumal mit ihm der Kaiserkult zusammenfloß (vgl. zB. H. P. L'Orange, Sol invictus imperator: SymbOsl 14 [1935] 86/114). Da der *Sonnenkult der syrischen Kaiser nicht nur auf syrischen, sondern auch auf altrömischen, persischen u. ägyptischen Voraussetzungen beruht, stellen die hier zu berücksichtigenden Tatsachen nur einen Ausschnitt aus dem Ganzen der Auseinandersetzung dar. Die auffallende Toleranz, die die syrischen Kaiser, zumal Elagabal u. Severus Alexander, dem Christentum zuteil werden ließen, ist bekannt (vgl. K. Bihlmeyer, Die ‚syrischen' Kaiser u. das Christentum [1916] 56/66. 103/63). Nach der Hist. Aug. v. Heliog. 3, 5 hat Elagabal mit vielen anderen Kulten auch dem christlichen, der devotio christianorum, im römischen Heiligtum seines Gottes einen Platz einräumen wollen (vgl. Bihlmeyer aO. 57/60). Dagegen scheint die seit Döllinger öfters vertretene Meinung, Elagabals Gattin Severa habe mit Hippolyt v. Rom in Beziehung gestanden, unbeweisbar zu sein (Bihlmeyer aO. 65f). Intensiv war die Berührung des Kaiserhofs mit christlichen Kreisen unter Severus Alexander: seine Mutter Mamæa läßt Origenes zu sich nach Antiochien kommen (Euseb. h. e. 6, 21) u. läßt sich von Hippolyt eine Schrift über die Auferstehung widmen; der Kaiser selbst hat vertrauten Umgang mit dem christl. Gelehrten Sextus Iulius Africanus (Bihlmeyer aO. 133/63). So ist es nicht verwunderlich, daß Severus Alexander die Christen schont, ja geradezu fördert, falls die diesbezüglichen Bemerkungen in der Hist. Aug. v. Alexandri Severi 29. 49 glaubwürdig sind (vgl. Bihlmeyer aO. 109/33). Geschah das alles deswegen, weil die Severer irgendeine Verwandtschaft ihres Hauskultes mit dem Christuskult empfanden? Dieser Gedanke ist nicht so unmöglich, da nach Tert. ad nat. 1, 13 manche Heiden aus der Gebetsostung der Christen u. anderen bei ihnen üblichen Gesten schlossen, daß nach ihrem Glauben Christus mit der Sonne identisch sei (vgl. Dölger, Sol sal. 20/38). Auf der anderen Seite ist es auffallend, mit welcher Rücksichtnahme manche christlichen Apologeten den Sonnenkult behandeln; das wird vor allem am Beispiel Tatians deutlich, der gegen alle möglichen Kulte polemisiert, nur nicht gegen den des Helios. Wenn man bedenkt, daß Tatian Syrer ist, dürfte das Argumentum ex silentio hier doch wohl zu Recht angewandt werden dürfen. In diesen Zusammenhang gehört auch, daß nach der Pass. IV Coron. 1. 5. (321. 324 Wattenb.) die in den Steinbrüchen Pannoniens arbeitenden christlichen Steinmetzen sich zwar weigern, eine Asklepios-Statue zu fer-

tigen, aber keine Bedenken tragen, einen Sonnengott mit seiner Quadriga zu schaffen. Gegenüber der Sonnenvergötterung wiesen die Kirchenschriftsteller auf Christus, die ‚Sonne der Gerechtigkeit' hin (F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit [1918] 100/10; Euseb. Emes. serm. de mart. 21: AnalBoll 38 [1920] 283), durch dessen Schöpfermacht die sichtbare Sonne am Himmel leuchte (Dölger, Sol. sal. 375; ders., ACh 6 [1940] 1/56). Die Substitution Christi als der sieghaften Sonne der Gerechtigkeit fand ihren wichtigsten Ausdruck in der um 330 in Rom eingeführten Festfeier der Geburt Christi am 25. XII., dem Tag der Wintersonnenwende, der in verschiedenen Baalskulten eine wichtige Rolle spielte u. seit Aurelianus Reichsfeiertag war (*Weihnachtsfest; über den 18. XI. als Baalsfest und Weihnachtstag W. Weber: ARW 19 [1916/9] 316/41). Gleichwohl blieb der Sonnenkult noch lange eine ernstliche Gefährdung des Christentums. Bezeichnend ist die scharfe Kritik des Origenes ad mart. 46 an jenen Christen, die glauben, sie könnten Juppiter oder Zeus, die Sonne oder Apollon, den Mond oder Artemis verehren u. doch den höchsten u. allein wahren Gott damit meinen. Noch Konstantin wird als Helios verehrt (*Constantinus; vgl. Dölger, Sol sal. 66f; J. Maurice, Numismatique Constantinienne 2 [Par. 1911] XLff; H. P. L'Orange: SymbOsl 14 [1935] 86/114). Aber so hart auch das Ringen des Christentums mit den Baals- u. Sonnenkulten war, am Ende stand doch die Erkenntnis, die Jakob v. Batnai ausgesprochen hat (BKV 6, 170): ‚Das Kreuz überholt selbst die Sonne.'

VI. Magie. Wie zu erwarten, leben die semitischen Göttergestalten, die in die heidnische Magie Eingang gefunden hatten, auch in der christlichen weiter. Ein magisches Gebet in koptischer Überlieferung nennt unter den Engelnamen am Anfang ‚Bal Bael' (Kropp, Zaubert. 1, 50, 2). Unter den Gottesnamen eines koptischen Segens über Wasser u. Öl erscheint Bel (ebd. 2, 89. 6. 78). In magischen Exorzismen wird natürlich häufig Beelzebul genannt (Delatte, Anecd. 1, Reg.).

F. Altheim, Die Krise der alten Welt 3 (1943) 23/37. — F. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte (1888). — W. W. Graf Baudissin, Adonis u. Esmun (1911); Art. Baal u. Bel: Herzog-H. 2 (1897) 323/40; Kyrios 1/4 (1926/29). — H. Bauer, Die Gottheiten von Ras Schamra: ZAW 51 (1933) 81/100; 53 (1935) 54/59. — W. Baumgartner, Ras Schamra u. das AT: ThR NF 12 (1940) 163/88; 13 (1941) 1/20. 85/102; bietet eine kritische Bibliographie. — J. B. Chabot, Choix de textes de Palmyre (Paris 1922). — C. Clemen, Die phönizische Religion nach Philo v. Byblos (1939). — A. B. Cook, Zeus. A study in ancient Religion 1/3 (Cambridge 1914/40). — S. A. Cook, Religion of the ancient Palestine in the Light of Archeology (Lond. 1930) 217f. — F. Cumont, Art. Baal: PW 2, 2, 2647/52; Les religions orientales[4] (Paris 1929), Register; Fouilles de Doura-Europos, Texte et Atlas (Paris 1926). — H. Doergens, Eusebius v. Caesarea als Darsteller der phönizischen Religion (1915). — A. v. Domaszewski, Die Religion des röm. Heeres (1895). — R. Dussaud, Notes de mythologie syrienne (Paris 1903); Les Arabes en Syrie avant l'Islam (Paris 1904); Le vrai nom de Baal: RevHistRel 113 (1936) 5/20 (dazu Syria 16 [1935] 258f); Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'AT (Paris 1941). — R. Dussaud-Fr. Macler, Voyage archéologique au Ṣafā et dans le Djebel ed-Drūz (Paris 1901). — O. Eissfeldt, Baal Zaphon, Zeus Kasios u. der Durchzug der Israeliten durch das Meer (1932) 1/48; Der Gott des Tabor u. seine Verbreitung: ARW 31 (1934) 14/41; Baalsamēm u. Jahwe: ZAW 57 (1939) 1/31; Ras-Shamra u. Sanchunjaton (1939); Art. Phoiniker: PW 20, 1, 373/9; Tempel u. Kulte syrischer Städte in hellenistisch-röm. Zeit = AO 40 (1941). — A. Erman, Religion der Ägypter (1934) 149f. — The Excavations at Dura-Europos, Preliminary Report of 1./8. Season of Work (New Haven 1929/39). — J. G. Février, La religion des Palmyréens (Paris 1931); abgelehnt von H. Seyrig: Syria 16 (1935) 401f; Epithètes de Beelshamen: RevEtJuiv 98 (1934) 15f. — K. Galling, Art. Götterbild, männl. u. weibl.: BRL 200/21. 221/34. — H. L. Ginsberg, Baal u. Anat: Orientalia 7 (1938) 1/11. — H. Gressmann, Hadad u. B.: Festschrift W. Graf Baudissin (1918) 191; Die orientalischen Religionen im hellenist.-röm. Zeitalter (1930). — H. Grimme, Texte u. Untersuchungen zur safatenisch-arabischen Religion (1929). — A. S. Hoey, Official Policy toward Oriental Cults in Roman Army: TrProcAmPhilAss 1939, 456/81. — E. Honigmann, Art. Syria: PW 2. R. 4, 2, 1549/1727, bes. 1574/82. — M. J. Lagrange, Études sur les religions sémitiques[2] (Paris 1905) 83/99. — S. Landersdorfer, Die Götterliste des Mar Jakob v. Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder, Progr. Gymn. Ettal 1913/4 u. 1914. — L. Lindner, Jahwe u. Baal in Israel: Festschrift A. v. Bulmerinq = Abhandlungen d. Herder-Ges. 6, 3 (Riga 1938). — E. Littmann, Thamud u. Ṣafā (1940). — L. Malten, Der Stier im Kult u. mythischen Bild: JbInst 43 (1938) 113/21. — Ed. Meyer, Art. Baal: Roscher, Lex. 1, 2, 2867/80. — P. Martin, Discours de Jacques de Saroug sur la chute des idoles: ZDMG 29 (1875) 107/47. — G. F. Moore, Baetylia: AmJArch 7 (1903) 198/208. — D. Nielsen, Handbuch der altarabischen

Altertumskunde 1 (Kopenh. 1927); Der dreieinige Gott in religionshistorischer Betrachtung 1 (Kopenh. 1922); 2, 1 (ebd. 1942). — M. P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion 1 (1941). — L. B. PATON, Art. Baal, Beel, Bel: ERE 2 (1909) 283a/98b; gibt eine nach Ländern geordnete Übersicht über die Baale. — K. PRÜMM, Handbuch der Religionsgeschichte (1943). — S. RONZEVALLE, Juppiter Héliopolitain = MélBeyr 21, 1 (Beyr. 1937). — M. ROSTOVTZEFF, Kleinasiatische u. syrische Götter im röm. Ägypten: Aegyptus 13 (1933) 493/513. — S. M. SAVAGE, The Cults of ancient Trastevere: MemAmAcR 17 (1940) 26/56. — CL. F. A. SCHAEFFER, Ugaritica (Paris 1939); dort 151/322 Ras-Schamra-Bibliographie. — P. SCHOLZ, Götzendienst u. Zauberwesen bei den alten Hebräern (1877); als Materialsammlung immer noch nützlich. — E. CH. SEMPLE, The templed Promontories of the ancient Mediterranean: Geographical Review 17 (1927) 353/86. — H. SEYRIG, Antiquités syriennes 1 (Paris 1934) = gesammelte Aufsätze aus Syria 1931/3; Fortsetzung unter gleichem Titel in den folgenden Jahrgängen der Syria. — J. TOUTAIN, Les cultes paiens dans l'empire romain 1, 2 (Paris 1911); 1, 3 (ebd. 1920). — TÜMPEL, Art. Baetylia: PW 2, 2, 2779/81. — B. VANDENHOFF, Die Götterliste des Mar Jakob v. Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder: OrChr NS 5 (1915) 234/70. — CH. VIROLLEAUD, Poème d'Alein-Baal: Syria 10/17 (1929/36); Die Idee der Wiedergeburt bei den Phöniziern: Eranos-Jahrbuch 1939 (Zürich 1940) 40/60. — R. WEILL, La Phénicie et l'Asie occidentale des origines à la conquête macédonienne (Paris 1939). — J. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums gesammelt u. erläutert² (1897). — H. ZIMMERN, Belti usw.: Festschrift P. Haupt (1926) 281 f. — Vgl. auch die Lit. zu *Adonis, *Aschera, *Astarte, *Atargatis.

A I: *Fr. Nötscher.* A II: *Th. Klauser.* A III: *H. Bacht = Bt.; A. Baumstark = Bst.; Th. Klauser = Kl. (O. Eißfeldt).* A IV: *Th. Klauser (K. Preisendanz).* B: *H. Bacht.*

Baalbek. A. Vorchristlich. B., in hellenist.-röm. Zeit Heliopolis, seit dem 5. Jh. nC. (wahrscheinlich in Wiederaufnahme des älteren, vorhellenist. Namens) Baʿalbek benannt, liegt in der zwischen Libanon u. Antilibanon gelegenen fruchtbaren Hochebene el-beqāʿ. Die Stadt hat als Kultstätte des Zeus Heliopolites oder Jupiter Heliopolitanus u. seiner Triasgenossen Aphrodite-Venus u. Hermes-Merkur in den letzten Jhh. vC. u. den ersten Jhh. nC. große Bedeutung gehabt, zunächst für die nähere Umgebung, dann für Syrien u. schließlich, namentlich im 3. Jh. nC., für das Römische Reich überhaupt. Von dem Gott des Judentums u. dem des Christentums abgesehen, ist neben Mithras u. Jupiter Dolichenus der Jupiter Heliopolitanus derjenige Gott, der auch im Westen des Römischen Reiches, nicht zum wenigsten in Rom selbst, die meisten Anhänger gewonnen hat. Der Kult der Gottheiten von B. reicht aber aller Wahrscheinlichkeit nach in vorhellenist. Zeit zurück, u. ihre griech.-lat. Benennungen sind Interpretatio graeca u. romana von älteren orientalischen Gottheiten, nämlich eines Wetter- u. Himmelsgottes von der Art des Hadad u. des Baalschamen (*Baal B II 12), einer Göttin der Zeugung u. Fruchtbarkeit wie *Astarte oder *Atargatis u. eines jugendlichen Gottes, wie wir ihn am besten aus der Gestalt des phönizischen *Adonis kennen. Von der Bedeutung des heliopolitanischen Kultes zeugen außer zahlreichen inschriftlichen Nennungen u. bildlichen Darstellungen des Jupiter Heliopolitanus u. seiner Triasgenossen aus verschiedenen Teilen der Oikumene vor allem die stattlichen Ruinen des Tempelkomplexes von B., der neben dem etwas abseits liegenden Rundtempel zwei große Langhaustempel aufweist (Abb. 26); der größere, einschließlich der Höfe und der Propyläen etwa 300 zu 120 m groß, war im besonderen Sinne dem Jupiter Heliopolitanus geweiht. Die Anfänge dieses größeren Tempels gehen bis ins Ende des 2. oder in den Anfang des 1. Jh. vC. zurück. Seine letzte Gestalt hat er aber erst in einem allmählichen Wachstum erhalten, das sich bis in die Mitte des 3. Jh. nC. hinein erstreckt, wie denn der neben ihm stehende kleinere, immerhin allein mit seinem Tempelhaus eine Fläche von etwa 80 zu 35 m einnehmende Tempel u. der Rundtempel erst in der Zeit zwischen 100 u. 250 nC. entstanden sind. Seit der zweiten Hälfte des 2. Jh. nC. hat der Kult des Heliopolitanus u. seine Hauptstätte B. allmählich an Bedeutung verloren, wozu gewiß auch die B. nicht unberührt lassende Ausbreitung des Christentums das Ihre beigetragen hat. Immerhin haben die Anhänger des alten Kultes den Christen gegenüber hier bis gegen Ende des 6. Jh. nC. die Mehrheit gebildet.

B. Christlich. Die Legende weiß zu erzählen, daß es schon zu Anfang des 2. Jh. in B. Christen u. einen Bischof gegeben habe. In dieser Zeit, unter Trajan, läßt sie hier nämlich die frühere Buhlerin Eudokia ihre Bekehrung erleben, vom Bischof Theodotos getauft werden u. dann das Martyrium erleiden (ASS Mart. 1, 8/22; Mai. 3, 208 bzw. 207; M. Le Quien, Oriens Christianus 2 [Par. 1740] 843 f). Eher Anspruch auf Glaubwürdigkeit

hat die Erzählung von der unter Diokletian i.J. 297 in B. geschehenen u. dort mit dem Märtyrertod gebüßten Bekehrung des Gelasios oder Gelasinos (ASS Febr. 3, 675 bzw. 680; Chron. Pasch. 513). Dieser, ein Schauspieler, wird zur Verspottung der christlichen Taufe während eines Schauspiels in ein großes, mit lauwarmem Wasser gefülltes Becken geworfen, hat dabei eine Erscheinung, bekehrt sich unter deren Eindruck zum Christentum u. wird daraufhin von der wütenden Menge gesteinigt. Auf gesicherten geschichtlichen Boden führen uns die Angaben bei Euseb über die von Konstantin in B. durchgeführten Maßnahmen (v. Const. 3, 58; praep. ev. 4, 16, 22a; vgl. Socr. 1, 18). Danach hat dieser hier die sakrale Prostitution verboten (was bei Soz. 5, 10, 7 wohl fälschlich mit der Zerstörung des Aphroditetempels verbunden wird), die erste christliche Kirche erbaut, die Gemeinde mit Bischof, Priestern u. Diakonen organisiert u. sie zwecks Erleichterung der Gewinnung von Gläubigen mit reichen Geldmitteln zur Unterstützung der Armen ausgestattet. So konnte sich der Christ Kyrillos damals ein gewaltsames Vorgehen gegen den heidnischen Kult erlauben u. an dessen Götterbilder Hand anlegen (Theodrt. 3, 7, 2/4) u. der in einem heidnischen Hause zu B. dienende Sklave Julianos trotz des Widerstandes seiner Herrschaft für das Christentum gewonnen werden (ASS Jun. 2, 175 bzw. 174). Julians des Abtrünnigen christentumsfeindliche Maßnahmen haben auch die Gemeinde von B. schwer getroffen. Ihre Kirche wird damals zerstört u. manche ihrer Einrichtungen aufgehoben worden sein. Ausdrücklich wird berichtet, daß Kyrillos, der unter Konstantin heidnische Götterbilder vernichtet hatte, unter Julian in entsetzlicherWeise hingeschlachtet worden ist (Theodrt. 3, 7, 2/4; Chron. Pasch. 546f; Theophan. 1, 47f; Cassiod. hist. trip. 288) u. daß damals als Gegenschlag gegen die von Konstantin angeordnete Unterdrükkung der sakralen Prostitution die christlichen Jungfrauen von B. entehrt u. getötet worden sind (Soz. 5, 10, 7). So hatte das Heidentum in B. wieder Oberwasser erlangt, u. es ist verständlich, wenn es in einem bei Theodrt. 4, 22, 22/26 (vgl. Cassiod. hist. trip. 319) erhaltenen Briefe vJ. 373 heißt, daß die Einwohner von B. den Namen Christi nicht einmal hören könnten, daß sie vielmehr Götzendiener seien u. daß dort die teuflischen Gewerbe der sinnlichen Lust im Schwange ständen, u. wenn nach der Vita des Rabbula, späteren Bischofs v. Edessa, dieser u. Eusebius, später Bischof von Tella, wohl nicht lange danach bei ihrem Versuch, die Kultbilder von B. zu zerstören, halbtot geschlagen u. eine große Treppe hinuntergeworfen worden sind (169f Overbeck; 175f Bickell). Anders wurde es wieder unter Theodosius. Malalas 344 berichtet von ihm, daß er das große Heiligtum von B. für den heidnischen Kult gesperrt u. es zu einer christl. Kirche gemacht habe, u. Chron. Pasch. 561 besagt fast wörtlich dasselbe. Da indes nach anderen, gleich zu nennenden Nachrichten der alte Kult im Haupttempel von B. erst in der 2. Hälfte des 6. Jh. sein Ende gefunden hat, ist anzunehmen entweder, daß die Maßnahme des Theodosius, wenn sie wirklich geschichtlich ist, später wieder rückgängig gemacht werden mußte, oder daß es sich damals nur um ein den Christen zugestandenes Recht der Mitbenutzung des Haupttempels gehandelt hat, das fälschlich als dessen volle Inanspruchnahme aufgefaßt worden ist. Wahrscheilich trifft das letztere zu. Jedenfalls haben es die Heiden von B. an kräftiger Gegenwehr gegen die Maßnahmen des Theodosius nicht fehlen lassen (Soz. 7, 15, 11). Vom Leben der Christengemeinde in B. im 5. Jh. zeugt ein Satz aus einer im 2. Viertel dieses Jh. verfaßten Pelagia-Legende, nach dem der Teufel einem Bischof Nonnos darüber Vorwürfe macht, daß er in dem bisher ihm, dem Teufel, gehörigen B. alle Einwohner zum Christengott bekehrt habe (H. Usener, Legenden d. Pelagia [1879] 11), sowie die Nennung der Bischöfe Joseph u. Petrus von B. im Zusammenhang mit den Synoden von Antiochia 445 u. Chalcedon 451 (Mansi 7, 326. 559; AConcOec 2, 6, 37. 56). Aber die alten Kulte waren in B. noch lange nicht abgestorben, u. ihre Anhänger stellten weiter den Christen gegenüber die Mehrheit dar. Einen Einblick in ihr Geistesleben u. ihre Kultpraxis gegen Ende des 5. Jh. gewährt die V. Isidori des Damascius (61. 121/4 Asmus), die uns mit einem dort lebenden Philosophen Akamatios bekannt macht u. erwähnt, daß dieser auch die Eingeweideschau verstanden habe, sowie die dort beheimatete Baitylos-Verehrung beschreibt. Unter Justinian setzte, wie sonst (Leo Gramm. 125 Bekker; Cedrenus 1, 642 Bonn), auch in B. eine neue Verfolgung des Heidentums ein; ein Pegasios wurde hier mit seinen Kindern wegen heidn. Gesinnung zur Verantwortung gezogen (Theophan. 180,

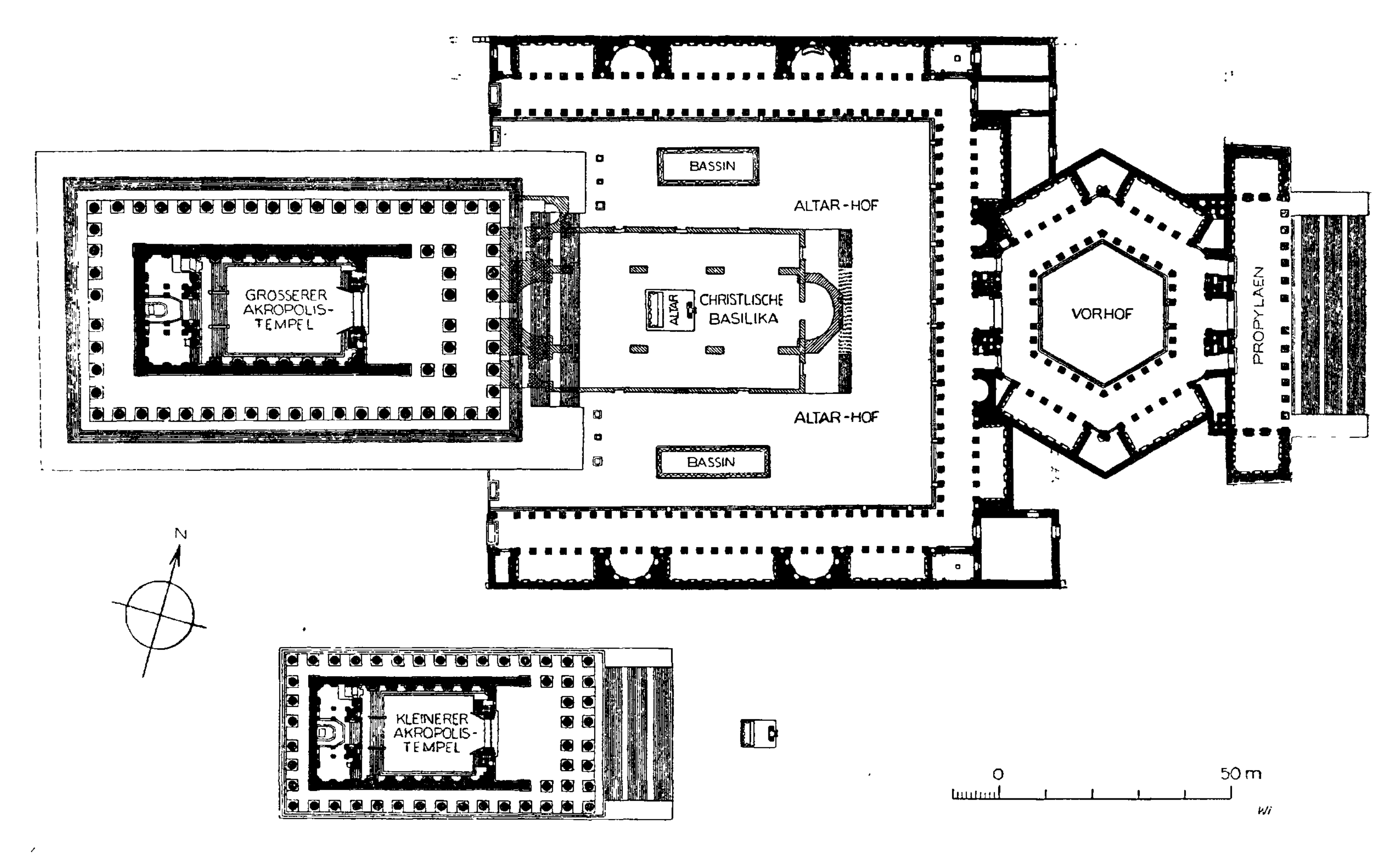


Abb. 26. Die Langhaustempel auf der Akropolis von Baalbek (nach Baalbek 1 Taf. 14 u. 17 neu gezeichnet von P. Wieland).

15f). Im übrigen kam den Christen von B. ein Naturereignis zu Hilfe: iJ. 554 ist hier das Kultbild des ‚Sol' u. sein 150 zu 75 m großer Tempel, offenbar der Haupttempel, dessen Cella etwa diesen Umfang hat, vom Blitz getroffen, in Asche gelegt u. durch diese als Gottesurteil aufgefaßte Katastrophe das Selbstbewußtsein der Heiden aufs schwerste erschüttert, die Zuversicht der Christen aber erheblich gestärkt worden (Joh. Ephes. [J. S. Assemanus, Bibl. Orient. 2, Rom 1721, 89]; Michael Syr. chron. [2, 262f; 4, 321 Chabot]; Zachar. Rhet. h. e. 8, 4 [76 bzw. 52 Brooks]). So sind die Christen von B. jetzt, wie es scheint, an die Zerstörung des Altars im Hofe des Haupttempels u. die Errichtung einer Basilika über ihm herangegangen. Trotz alledem blieb das Heidentum hier nach wie vor eine starke Macht u. nutzte diese gegen die Christen gelegentlich so weitgehend aus, daß sich Kaiser Tiberius 579 genötigt sah, durch einen in blutiger Unterdrückung von Aufständen erfahrenen Mann namens Theophilus den Übermut der Heiden von B. gewaltsam zu brechen (Joh. Ephes. h. e. 3, 3, 27 [154f bzw. 114f Brooks]). Von diesem Schlag hat sich das Heidentum von B. schwerlich wieder erholt, um so weniger, als knapp 60 Jahre später B. den islamischen Arabern in die Hände fiel u. damit auch die kultischen Verhältnisse der Stadt eine grundlegende Änderung erfuhren. — Der archäologische Befund im Komplex des großen Tempels (Abb. 26) läßt sich mit den vorgeführten literarischen Nachrichten in Einklang bringen. Er macht nämlich den Ausbau des sechseckigen Vorhofes zu einer zentralen Basilika wahrscheinlich u. die Bebauung des großen Altarhofes mit einer dreischiffigen Basilika, die ihre Apsis zunächst im Westen u. später nach einem Umbau im Osten hatte, offenkundig. Da für die von Konstantin gegründete Kirche anzunehmen ist, daß sie außerhalb des heidnischen Kultbezirks gestanden hat, wird die zentrale Basilika, die älter ist als die dreischiffige, aus der Zeit des Theodosius, die dreischiffige aber in ihrer ersten Gestalt aus der Justinians u. in ihrer zweiten wohl erst aus dem 7. Jh. herzuleiten sein.

Baalbek hrsg. v. TH. WIEGAND (1921/25); bes. 2, 110/28. 145/51: Die antiken Kulte von B., Geschichte B.s bis zum Einbruch der Araber von H. WINNEFELD; 129/44: Die christl. Bauwerke auf der Kala'a von BR. SCHULZ, TH. V. LÜPKE, D. KRENCKER. – H. C. BUTLER, Early Churches in Syria (Princeton 1929). – O. EISSFELDT, Tempel u. Kulte syr. Städte in hellenist.-röm. Zeit (1941) 36/63. – P. S. RONZEVALLE, Jupiter Héliopolitain = MélBeyr 21 (1937/8) 1/181. – H. SEYRIG, La triade Héliopolitaine et les temples de B.: Syria 10 (1929) 314/52. – H. THIERSCH, Zu den Tempeln u. z. Basilika v. B.: NGGött 1925 (1926) 1/24.

O. Eißfeldt.

Babylon

A. Geschichtlich. I. Stadt. Die Stadt B., am Ufer des Euphrat gelegen, war im Altertum eine der bedeutendsten Städte des Zweistromlandes. Erst die neueren Ausgrabungen haben den Umfang der vordem in ihrem Ausmaß überschätzten Stadt u. ihre genaue Lage festgestellt. Der altbabylonische Name der Stadt lautet bab-ili bzw. bab-ilani (wovon griech. *Βαβυλών*), das heißt: ‚Gottes-(Götter-)Pforte'. Unter den Ruinenhügeln trug einer die Bezeichnung el-qasr (‚die Burg') u. an dieser Stelle hat man das Stadtschloß des 7. Jh. vC. gefunden. Der deutschen Ausgrabung (R. Koldewey, 1899/1917) gelang es, das Stadtbild der Zeit Nebukadnezars (um 600 vC.) aufzudecken. Nimmt man die keilschriftlich überlieferten Stadtbeschreibungen hinzu (vgl. Unger), so läßt sich wenigstens im großen ein Bild des alten Babel entwerfen (vgl. Plan bei Galling, BRL 70). Östlich des Flusses lag die Altstadt, gegenüber die durch eine Brücke Nabopolassars um 625 vC. annähernd mitdatierte Neustadt (vgl. Herod. 1, 180). Die Befestigung der Altstadt, die wir genauer kennen, bestand aus einem Graben u. einer doppelten Mauer. Um 600 vC. hat man dazu noch in einer weit vorgeschobenen Linienführung eine Mauer errichtet, die auch den im Norden gelegenen Sommerpalast einschloß. Südlich davon darf man nach dem Vorbild von Assur ein Festhaus für die große Prozession ansetzen (Andrae). Im NW der Altstadt hat man unmittelbar am Ufer des Euphrat bastionsartige Burganlagen errichtet, die, Älteres weiterführend, in ihrer letzten Gestalt ein Werk Nebukadnezars sind. Dem Vorwerk benachbart lagen die Nordburg u. die Hauptburg (zugleich eine Art Schloßmuseum mit zahlreichen Beutestücken). In der NO-Ecke des südlich gelegenen Stadtschlosses Nebukadnezars fand man Gewölbebauten, über denen man sich balkonartig die berühmten ‚hängenden Gärten der Semiramis' (Diod. 2,

10; Rekonstruktion Koldeweys: HdbArch 1, 731) zu denken hat. Im Verband der Doppelmauern der Altstadt lagen vermutlich sechs Tore. Die Torstraße des ersten Tores war durch die Burgbauten im Norden ein Stück nach außen vorgeschoben, so daß dem Tor selbst keine unmittelbar fortifikatorische Aufgabe zufiel. Das ist das bekannte, von gewaltigen Türmen flankierte Ischtar-Tor; die Wände trugen Tier- u. Blumenfriese in glasierten Ziegeln. Vom Ischtartor führte die Prozessionsstraße zu dem Haupttempelbezirk. Im südl. Trakt lag der Marduk-Tempel Esangila, im nördl. der Turm Etemenanki u. zwei große Hofhäuser. Möglicherweise hat der Durchgang zwischen diesen Hofanlagen als ,Gottes-Pforte' gegolten u. der Stadt den Namen gegeben. Es ist sicher, daß Babel bereits im 3. Jtsd. vC. bestanden hat, auch wenn die Ausgrabungen nur im Stadtteil merkez, in dem der Tempel der Ischtar von Akkad lag, die tieferen Schichten aufgedeckt haben.

II. Turm. Das berühmteste Bauwerk von Babylon war im Altertum der Turm zu Babel mit Namen Etemenanki, d. h. ,Tempel des Grundsteins von Himmel u. Erde'. Von Zerstörung u. Wiederaufbau hören wir erst aus dem 1. Jtsd., wie auch die erhaltenen Reste der Zeit Nebukadnezars angehören, doch unterliegt es keinem Zweifel, daß der Turm in ursprünglicher Planung und in seiner Erstgestalt erheblich älter ist (vor 2000 vC.). Die Grundmaße des aus einem Lehmkern u. einer Ziegelwandung bestehenden Turmes lassen sich auf etwa 91 qm errechnen. Die Umwandung aus gebrannten Ziegeln trug Rillenwerk. Im Gegensatz zu anderen Türmen waren die Wände nicht geböscht. Zwei Seitentreppen u. eine Haupttreppe waren noch festzustellen. Für den Aufbau besitzen wir bei Herodot (1, 181) u. in einer auf 229 vC. zu datierenden Beschreibung des Turmes durch den Babylonier Anu-bel-schunu genügend Detailangaben, um eine Rekonstruktion vornehmen zu können (vgl. Skizze bei Galling, BRL 74; Modell: HdbArch 1 Taf. 172). Danach war der Turm eine sich nach oben verjüngende Stufenpyramide von fünf Stockwerken mit etwa 70 m Höhe. Einen Teil der Fläche des Hochplateaus nahm ein zweistöckiger Hochtempel in Anspruch, dessen oberes Stockwerk ,der Wachraum' hieß. Nach Herodot befand sich im Hochtempel kein Kultbild, sondern nur das Bett des Gottes. Der siebenstöckige Turm hatte insgesamt die respektable Höhe von 92 m. Die nach Süden gerichtete Haupttreppe, die vom Hochtempel zur Erde führte, zielte auf den Tieftempel Esangila, in welchem Marduk, von den Höhen des Himmels herabkommend, den Gläubigen im Kultbild sichtbar wurde (Erscheinungstempel). Die Idee des Stufenturmes stammt aus der Urzeit sumerischer Baukunst; sie ist entfaltet aus den absatzförmigen Unterbauten für Wohnhütten im Überschwemmungsgebiet. Wie weit die Himmelsleiter im Traum Jakobs (Gen. 28, 17) Vorstellungen von einer gewaltigen Turmtreppe widerspiegelt, mag dahingestellt sein; ebenso auch, ob die merkwürdige Angabe, daß das himmlische Jerusalem (Apc. 21, 16) gleich lang, gleich breit u. gleich hoch sei, hier ihren Anknüpfungspunkt hat. Die Erzählung vom Turm zu Babel in Gen. 11 hat allem Anschein nach eine vorisraelitische (vielleicht assyrische, d. h. dann antibabylonische) Überlieferung aufgenommen und einer neuen Zielsetzung, auch in der Erklärung des Namens Babel, zugeführt.

III. Land u. Volk. Die beiden uns in der griech. Namensform bekannten Flüsse Euphrat u. Tigris bilden in ihrem Unterlauf die Hauptströme des Landes B., während der Oberlauf nördlich von Bagdad das Land ,zwischen den Strömen' (Mesopotamien), das Kernland Assyriens, umschließt. B. ist eine relativ regenarme, durch die Ströme bewässerte Alluvialebene. Eine Kultur war nur dort möglich, wo die Wasserzufuhr geregelt war, u. so sind gerade an den Strömen schon in sehr früher Zeit straff organisierte Stadtstaaten entstanden. Der babyl. Teil des Landes war im Altertum in zwei Zonen gegliedert: im Süden Sumer, im Norden Akkad. Im Lauf der Geschichte hat es verschiedene Völkerwellen gegeben. Nicht zur orientalischen Rasse gehörten die (eingewanderten ?) Sumerer. Sie wurden überlagert u. zum Teil verdrängt von einer wohl aus Arabien stammenden Bevölkerungsgruppe, den semitischen Akkadern, nach denen wir die dann vorherrschende Sprache das Akkadische nennen, neben der das Sumerische lange Zeit hindurch, zT. als eine auf den sakralen Bereich beschränkte Sprache, weitertradiert wurde. Etwa um 2000 vC. hat sich dazu eine von NW kommende Gruppe gesellt, die dann in der älteren Bevölkerung aufging u. nur noch in bestimmten Namensbildungen erkennbar ist (1. Dyn. von Babel). Aus den iranischen Randgebieten kamen die Kassiten (2. Jtsd.), wie später die Parther u. Sassaniden. Im 1. Jtsd. vC. tauchen aus der syrisch-arabischen Wüste die Chaldäer auf, die in der neubabylon. Dynastie für kurze Zeit die Führung an sich reißen.

IV. Geschichte. In ältester Zeit war Babylonien, staatsrechtlich gesehen, ein Lehnsstaat,

den der König der Landeshauptstadt regierte. Ihm unterstanden in relativer Selbständigkeit die verschiedenen Stadtkönigtümer. Die Dauer einer Dynastie richtete sich nach den Kräften, die der jeweilige Regent zur Behauptung seiner übergreifenden Macht einzusetzen in der Lage war. Im 4./3. Jtsd. lassen sich mehrere solcher Dynastien nachweisen (Ur, Kisch, Uruk, Lagasch, Akkad). Um 2500 vC. schuf sich Sargon I mit der Eroberung von B., Nordwestmesopotamiens (Subartu) u. des Ostens (Elam) ein Großreich mit der Hauptstadt Akkad. Er ist der erste König ‚der vier Weltteile'. Bekannt ist von ihm die Aussetzungsgeschichte (Gressmann, Texte 234), die an die von Kyros, Romulus u. Remus u. die von Mose (Ex. 2, 5) erinnert. Unter der 3. Dyn. von Ur folgt dann das Reich von ‚Sumer u. Akkad', das in Kämpfen mit den Elamitern zu Ende ging. Zu Beginn des 2. Jtsd. hat dann die von Westen eindringende 1. Dyn. von Babel ein neues Herrschaftszentrum gebildet. Den Höhepunkt dieser Dynastie bildet die Regierungszeit Hammurapis, die man nach neueren Zeugnissen etwas früher, etwa zwischen 1820 u. 1780 vC., anzusetzen hat. Hammurapi ist ein Zeitgenosse Samsiadads I von Assur, mit dem er sich u. a. im Anspruch auf Mari begegnete. Um den Ausbau des Reiches hat sich H. besonders durch Kanalbauten, die Regelung der Geldwirtschaft (Gewichtsnormen) u. die Pflege des Rechtes (s. unter VIII) verdient gemacht. Die Dynastie fand durch den Einbruch der Hethiter um 1600 vC. (Mursilis) eine ernsthafte Störung u. wurde schließlich durch die Kossäer (Kassiten) abgelöst, die zunächst neben der 1. Dyn. von Babel in einem Teil des Landes ihre Herrschaft ausgeübt hatten u. sich dann in den Besitz von B. setzten. Die Kassiten hatten mancherlei Kämpfe mit den Mitanni in NW-Mesopotamien zu bestehen. Im 13. Jh. vC. zeigte sich die Großmacht Assur am Horizont (Tukulti-Ninurta I). Im 1. Jtsd. ging dann die Führung an Assyrien über; mit dem 7. Jh. vC. begann ein Neuaufstieg B.s unter Nabopolassar u. Nebukadnezar (604/562 vC.), dem der Ausbau der Stadt B. zuzuschreiben ist u. der sich, ähnlich wie vorher die Assyrer, auch den Westen unterwarf (Zerstörung Jerusalems 587 vC.). Ihm folgte nach unbedeutenden Regenten als letzter Herrscher Nabonid (555/538 vC.), der aus Harran stammte, sich als Bauherr zahlreicher Tempel hervortat und geradezu antiquarische Studien trieb. Zu seiner Zeit begann der Aufstieg des Perserreiches unter dem Achämeniden Kyros. Die Niederlage des Kronprinzen Belsazar besiegelte das Schicksal von B. Als Weltkönig begrüßt, zog Kyros 539 vC. in B. ein u. verband das Reich mit Persien in seiner Hand. Unter Darius war ‚Babylon u. das übrige Assyrien' eine persische Satrapie. Die einheimischen Kulte standen bis zu Xerxes unter der besonderen Obhut der Großkönige (Babylon, Uruk, auch der Tempel in Jerusalem). Die nach B. deportierten Judäer durften, u. E. erst unter Kambyses 525 vC., nach Jerusalem zurückkehren. Mit Alexander dem Großen, der nach der Schlacht bei Gaugamela (331 vC.) endgültig Herr des Perserreiches geworden war, begann für den Orient u. so auch für B. eine neue Epoche; die Begegnung zwischen Ost u. West vollzog sich jetzt auf neuer Basis. Zwar konnte Alexander das Werk nicht zu Ende führen (er starb 323 vC. in B., das die Hauptstadt des neuen Großreiches werden sollte); aber als nach längeren Wirren die Seleukiden in diesen Bereichen in die Herrschaft eintraten, verfolgten sie mit Zähigkeit u. Energie das Ziel einer Gräzisierung des Ostens. Das Kernland der Seleukiden bildeten Babylonien u. Assyrien. An den Hauptverkehrsstraßen entstanden vornehmlich durch Seleukos I u. Antiochos I teils als Neugründungen, teils als Weiterführung älterer Wohnsiedlungen ‚griechische' Städte, in denen die dünne makedonisch-griechische Oberschicht die Verwaltung ausübte (u. a. Dura-Europos am Euphrat u. Seleukia am Tigris). Im Osten entstanden den Seleukiden in dem parthischen Geschlecht der Arsakiden neue Gegner, die schließlich die Oberhand gewannen, indirekt unterstützt durch die Römer, die von Westen her vorstießen (Kleinasien u. Syrien). Die Blütezeit der Partherherrschaft liegt im 2. Jh. vC. unter Mithridates I u. Phraates II. Hauptstadt wurde nun Ktesiphon am Tigris. Bei den Parthern kreuzten sich Hellenismus u. nationalöstliche Tradition. Unter Trajan u. Hadrian wurde das Reich so weit geschwächt, daß es im 3. Jh. nC. dem Vorstoß der aus der Persis hervorbrechenden Sassaniden erlag. Die Sassaniden ihrerseits, deren Herrschaft sich stark auf das religiöse Element einer Art von staatskirchlicher Organisation der neubelebten zoroastrischen Nationalreligion schon im alten Persien stützte, lagen fast ständig im Kampf mit Rom u. später Byzanz. Nach einer vorübergehenden Periode des Manichäismus wurde der Zarathustrismus Staatsreligion. Im 6. Jh. nC. war ganz Mesopotamien u. Syrien in ihrer Hand (614 Eroberung von Jerusalem). Unter Heraklios erhob sich noch einmal das oströmische Reich, doch waren schließlich beide Gegner so erschöpft, daß sie

dem Ansturm der Araber keinen nennenswerten Widerstand entgegensetzen konnten. Im J. 636 fielen B. u. Ktesiphon; 642 ging die Herrschaft der Sassaniden endgültig zu Ende.

V. Kunst. Neben religiösen Vorstellungen und Kulten sind vom Orient auch Bildmotive und Bildgestaltungen nach dem Westen gedrungen: im 9./7. Jh. vC. nach Griechenland (sog. orientalisierender Stil; Payne), in der Kaiserzeit nach Rom (Strzygowski) u. durch Byzanz vermittelt auch noch in der Zeit des frühen Mittelalters (Bernheimer, Baltrusaitis). An Bildmotiven wären der Greif u. der Lebensbaum, an Bildgestaltungen die antithetische Gruppe u. der statuarische Frontaltypus zu nennen. Doch ist der Sachverhalt im ganzen noch nicht so weit aufgehellt, daß hier einzelnes genannt werden könnte. Es mag genügen, das Charakteristische der Kunstbetätigung im Alten Orient hervorzuheben. Wir verweisen dabei jeweils auf Abb. aus H. Schaefer-W. Andrae, Die Kunst des Alten Orients 2 (o. J.). — Da in Babylon der Stein fehlt u. das Holz selten ist, so hat man als Baumaterial den ungebrannten, luftgetrockneten Lehmziegel u. an den Außenwänden vielfach gebrannte Ziegel verwendet. Die glatten Wände wurden durch Vor- u. Rücksprünge, sog. Rillenwerk, gegliedert u. der obere Abschluß oft durch treppenförmige Zinnen aufgelockert (Sch.-A. 524). Am Gebäude kennt man keine freistehenden Säulen oder Pfeiler, das Dach ist flach, die wenigen Fensterlöcher sind klein u. meist hoch gelegen. Die einzelnen Räume werden zumeist um einen Hof gruppiert. Beim Einzelraum im Palast u. Tempel ist die Breitlage kennzeichnend (Sch.-A. 143). Eine besondere, zuerst bei den Sumerern entwickelte Bauform des Tempels ist die sikkurat, der Stufentempel mit Hochtempel, dessen bekanntestes Beispiel der Turm zu Babel ist (s. oben A II). Die Plastik tritt niemals im organischen Zusammenhang der Architektur auf. Von Assyrien hat man in neubabylonischer Zeit die Technik der Schmelzfarbenziegel übernommen: Ischtartor u. Südburg in Babylon (Sch.-A. 520); diese Technik haben die Perser in Susa weitergeführt. Die Plastik der Frühzeit weist in Kultvasen mit Reliefs u. figürlichem Schmuck sowie in Statuen beachtliche Leistungen auf. Die Vollfiguren der sumerischen Gudea-Periode sind von gewollter Gedrungenheit (Sch.-A. 500). Große Stelen, wie die des Eannatum (Sch.-A. 486) u. Naramsims aus dem 3. Jtsd. vC., zeigen großzügige u. abgewogene Kompositionen; einfacher u. in der Reliefgestaltung weicher ist das Bild Hammurapis auf der Gesetzesstele (Sch.-A. 506). Von erstaunlicher Material- u. Formbeherrschung zeugt das Kunsthandwerk der Frühe, wie der Goldhelm des Meskalamdug von Ur (Sch.-A. 484) u. die Silbervase des Entemena (Sch.-A. 482) aus der 1. Hälfte des 3. Jtsds. vC. Im Gegensatz zur babylonischen Architektur treffen wir bei den Kassiten (Mitte des 2. Jtsds. vC.) reliefierte Fassaden mit Figuren aus Ziegelwerk an (Sch.-A. 150). In Babylonien bereits abgestorbene Motive haben die Kassiten im Steinrelief neu gestaltet. Bei der Kunst des nördl. Stromlandes (Subartu, Mitanni) bleibt das Sumerische nur noch in Motiven (Einführungsszenen, antithetische Gruppen) maßgebend. Die freie Gestaltung von Fabel- u. Mischwesen und von Götterbildern, die auf Tieren stehen (ähnliches begegnet bei den Hethitern in Kleinasien: Sch.-A. 588), ist das Signum der mitannischen Kunst, die wir für das 2. Jtsd. am besten in der Glyptik u. um die Wende zum 1. Jtsd. in Orthostaten u. Vollfiguren verschiedener Orte, wie Tell Halaf, Sendschirli u. Karkemisch verfolgen können (Sch.-A. 593. 601). Von der mitannischen Reliefkunst u. ihren Motiven führt eine Linie zum phönikischen Kunstgewerbe, das seinerseits nach Griechenland herüber gewirkt hat. In der Architektur ist der Breitraum mit Pfeilerdurchgängen vorherrschend (Sch.-A. 168). In Assyrien begegnen zwei verschiedene Tempeltypen: das sog. Herdhaus, das im gewinkelten Zugang von einer Ecke der Langseite aus betreten wird (Sch.-A. 145), u. das dem kassitischen Tempel ähnliche eigentliche Langhaus. In beiden Fällen befindet sich das Allerheiligste (oft auf einem Podium) an der Schmalseiten-Rückwand. Ein Langhaus-Podientempel ist u. a. auch der salomonische Tempel; der Typus läßt sich bei syrischen Kultbauten noch bis in die Kaiserzeit verfolgen. Für die hochentwickelte, zuweilen freilich sich im Artistischen erschöpfende Reliefkunst der Assyrer ist motivisch neben dem Sumerischen, das schon sehr früh nach Assyrien gekommen sein muß, auch das Mitannische wichtig gewesen. Beachtenswert sind die zahlreichen profanen Szenen aus Krieg u. Jagd (Sch.-A. 552/74) in Reliefs u. als Freskomalerei an den Wänden der Paläste. Eine spezifisch assyrische Bildgestaltung sind die Reihungen von Reliefs auf Triumph-Obelisken (Sch.-A. 544).

V. Religion. Das babylonische Pantheon, das wir des genaueren erst aus relativ späten normativen Götterlisten kennen, geht in seiner Ursetzung auf sumerische Traditionen zurück. Neben ursprünglich rein lokalen Stadtgöttern finden sich auch ‚Naturgötter', wobei freilich auch

den Stadtgöttern kosmische Funktionen zugeschrieben werden (von Anfang an?). Ein überragender Gott der Frühzeit war der Stadtgott der (politisch unbedeutenden) Stadt Nippur mit Namen Enlil (Ellil). Ihm zur Seite stehen der in Uruk verehrte Anu als Himmelsgott u. Ea von Eridu, der Gott der Ozeane. Als Babel die Hauptstadt des Reiches wurde, trat Marduk, der bēl (Herr), an die Spitze der Götter, u. die Ehrenprädikate des Weltschöpfers Enlil gingen auf ihn über. Alljährlich im Frühjahr feierte man unter Rezitation des Weltschöpfungsepos (s. unter VII) das Thronbesteigungsfest Marduks in B. Als Sohn Marduks galt Nebo (Nabu), der Gott der Weisheit. Himmelsgötter im besonderen waren Sin (Mond), Schamasch (Sonne) u. Adad (Wetter); Unterwelts- u. Pestgott war Nergal. Die Hauptgöttin des babyl. Pantheons war Ischtar, die sich die Züge verschiedener, ursprünglich selbständiger sumerischer Göttinnen aneignete. Ihre Hauptkultorte waren Uruk, Ur u. Kisch, Babylon u. später Arbela. Sie galt als Himmelskönigin (Jer. 44, 17). Zu ihr gesellt sich der jugendliche Tamuz (vom Typus der sterbenden u. auferstehenden Götter). Das Zeichen der Ischtar ist der Venusstern. Die weitverbreitete Meinung, das der Sternkult bzw. eine Astrallehre die Grundlage der babyl. Religion gewesen sei, muß als irrig abgewiesen werden. Erst im Laufe des 1. Jtsds. vC. ist die Verbindung der Götter mit den Planeten enger geworden u. die Astrologie spielt erst in der Spätzeit eine größere Rolle. Die menschengestaltigen, zuweilen auf einem Leittier stehenden großen Götter haben unter sich als niedere Wesen die Iggigi u. die Annunaki u. dämonische Mischwesen, die in assyrischer Zeit (unter mitannischem Einfluß?) stärker hervortreten. Für die kassitische Periode ist das Anwachsen der Götterembleme charakteristisch, die in der Glyptik vielfach an die Stelle der bildlichen Darstellungen treten. — Der Kult wurde vornehmlich von Priestern verschiedener Klassen, u. a. Wahrsage- u. Opferpriestern u. Priesterinnen, ausgeübt: sie führten den Beter zur Gottheit ein, rezitierten die Gebete u. vollzogen auf den Altären (vgl. oben Sp. 330) die Opfer. Den Höhepunkt der Kulte bildeten die großen Feste, wie das schon genannte Mardukfest in Babylon, bei denen die Kultbilder in Prozessionen, zum Teil auf Barken auch zu Wasser, feierlich herumgeführt wurden. Charakteristisch für die babyl. Religion sind die zahlreichen Beschwörungstexte u. Wahrsagepraktiken, wie zB. die Leberschau. Doch ist zu beachten, daß in den sog. Handerhebungsgebeten, die als Beschwörung galten, tiefernste Gedanken zum Ausdruck kamen. Erneute religiöse Bedeutung gewann Babylonien als Wiege des *Manichäismus, dessen Stifter mehrfach seine Herkunft aus B. betonen läßt (vgl. F. W. Müller, Handschriften-Reste in Estrangeloschrift aus Turfan 2 [1904] 44; C. F. Andreas: NGGött 1928, 502), u. als Wohnsitz der merkwürdigen gnostischen Sekte der *Mandäer. Aus diesen Sektenbildungen schließt F. Altheim, Krise der Alten Welt 1 (1943) 47, auf eine besondere religiöse ‚Schöpferkraft' des babylonischen Bodens.

VII. Literatur (vgl. die Übersetzungen Ebelings bei Gressmann, Texte). Zu den Prosatexten gehören private u. offizielle Briefe, die uns in reichem Maße aus der Zeit Hammurapis u. der Amarnaperiode (1400 vC.) sowie in den Korrespondenzen der assyrischen Könige u. Beamten erhalten sind. Auf Tontafeln gleich diesen geschrieben sind auch die Rechtsurkunden, die zur Vermeidung von Fälschungen oft doppelt, d. h. zugleich auch auf der Tonhülle aufgezeichnet wurden. Auf großen Tontafeln oder auf Stein sind die Gesetze niedergelegt, ebenso die auch religionsgeschichtlich wegen des jeweils dort genannten Pantheons wichtigen Staatsverträge. Bauurkunden u. Weihinschriften sind besonders zahlreich aus der Zeit der 3. Dyn. von Ur, der Hammurapis, sowie Nebukadnezars u. Nabonids erhalten. Kriegsberichte haben wir von Eanatum u. Sargon I, daneben alte Königslisten. Sehr viel ausführlicher äußern sich die assyrischen Könige über Ereignisse ihrer Zeit in Annalen, Kriegsberichten u. sog. Prunkinschriften. Aus neubabyl. Zeit haben wir auch größere chronistische Werke. Neben der Prosa steht die Poesie. Die feierliche Form des kultischen Spruches und Liedes findet im Parallelismus membrorum u. in abgegrenzten Zeilen mit akzentuierender Metrik ihren Ausdruck. Die religiöse Literatur bietet Hymnen, Klage- u. Bußlieder sowie Leichenlieder (auf Tamuz) u. Beschwörungstexte dar. Hierzu gehören die in Prosa verfaßten Rituale. Ein großer Teil der religiösen Literatur ist sumerischen Ursprungs, dann akkadisch weitertradiert u. dabei auch im einzelnen verändert. Zur profanen Literatur (Weisheitsdichtung) gehören Fabeln, für die Babylon noch in später Zeit berühmt war, Sprüche, wie sie im Achikar-Roman vorliegen, endlich Dialogdichtungen, wie das bedeutsame Zwiegespräch zwischen dem Herrn u. seinem Knecht über die Fragwürdigkeit des menschlichen Daseins. Als einzigartig dürfen die großen mythisch-epischen Texte angesehen werden, die, zumeist erst in jungen assyrischen Ab-

schriften erhalten, in Thema u. Form auf das 3. Jtsd. vC. zurückgehen. Wir nennen hier das Weltschöpfungsepos ‚Enuma Elisch', den Adapamythus, die Sintfluterzählungen, die Höllenfahrt der Ischtar u. das Gilgameschepos. In ‚Enuma Elisch' wird an Stelle von Enlil Marduk als König der Götter u. Menschen gefeiert, der über den Urmeerdrachen (Tiamat) siegt u. als Obergott anerkannt wird. Aus der Tiamat schafft er Himmel u. Erde u. die Menschen aus Blut u. Lehm. Mit den 50 Ehrennamen Marduks schließt das Epos. Von den verschiedenen Sintfluterzählungen ist die bekannteste die aus der 11. Tafel des Gilgameschepos, in der Utnapischtim von seinem Ergehen berichtet. Das Epos selbst, dessen jüngste assyrische Fassung 12 Tafeln umfaßt, läßt sich zT. auch durch Parallelrezensionen bis ins 3. Jtsd. zurückverfolgen. Gilgamesch, der Halbgott u. König von Uruk, kämpft mit seinem Freunde Enkidu gegen zahlreiche Ungeheuer. Es gelingt den beiden, auch den Paradiesberg nach der Besiegung des Humbaba zu ersteigen, doch erhält hier Enkidu seine tödliche Wunde. Die Peripetie bildet die Verspottung der Ischtar durch die beiden Helden. Gilgamesch, der bei Utnapischtim das Lebenskraut findet, aber wieder verliert, klagt am Ende um den toten Freund, der ihm die düstere Satzung der Unterwelt kündet. Der unüberhörbar pessimistische Unterton findet sich auch im Adapamythus, nach dem dieser ‚Urmensch', nach Freveltaten begnadigt, doch zuletzt des ewigen Lebens verlustig geht. Nur den Göttern mag es, wie die ‚Höllenfahrt der Ischtar' zeigt, einmal gelingen, aus der Unterwelt wieder aufzusteigen. — Formale u. inhaltliche Berührungen lassen sich mit bestimmten Stücken der atlichen Literatur (Fabeln, Psalmen, Sintfluterzählung) aufweisen, doch sind die Probleme im einzelnen zu kompliziert, um hier näher besprochen zu werden. Mit einer Vermittlung durch vorisraelitische, kanaanäische Literatur u. dieser selbst ist dabei zu rechnen. Die westliche Welt hat von der babylonischen Literatur nur weniges kennengelernt.

VIII. Recht. Als um die Jahrhundertwende in Susa die in der Antike dorthin verschleppte Gesetzesstele Hammurapis entdeckt wurde, erhellte sich der Forschung mit einem Schlage das altorientalische Recht, u. die schon vordem begonnene Arbeit erfuhr entscheidende Auftriebe. Das rund 300 Paragraphen umfassende Gesetz Hammurapis ist nicht ad hoc gestaltet, sondern kodifiziert das in Gebrauch befindliche akkadische u. Teile älteren sumerischen Rechts. Das sumerische Recht kennen wir durch einige Gesetze u. zahlreiche Urkunden (Ur). Bemerkenswert ist der Einfluß des Sumerischen auf altbabyl. Geschäftsurkunden, doch schiebt sich mit der Dyn. von Akkad das Akkadische in den Vordergrund. Das altassyrische Recht u. das von Elam sind vom akkadischen beeinflußt. In der Kassitenzeit hält sich nicht nur das babyl. Recht, sondern greift in den gesamten Bereich des vorderen Orients über (das subaräische Recht ist akkadisch geschrieben: Nuzi). Das Übergreifende des ‚Keilschriftrechts' ist nicht im gleichen Inhalt zu sehen, der vielmehr zumeist auf parallele Entwicklung zurückgeht, sondern in der Form von Schrift, Sprache u. Urkunde (Koschaker). In die babyl. Rechtskultur gehört auch das im Wenn-Stil formulierte Recht der kanaanäischen Städte, das seinerseits neben dem genuin jahwistischen (apodiktischen) Recht, wie zB. dem Dekalog, von den Israeliten akzeptiert wurde (Alt). Hier dürfte in gewissem Umfange eine Rechtsrezeption stattgefunden haben. Grundsätzlich darf jedoch nicht von der Gleichheit des Inhalts auf Entlehnung geschlossen werden, wie noch ältere Arbeiten den Cod. Hammurapi mit dem altgriechischen u. römischen Zwölftafelgesetz kombiniert haben. Das Keilschriftrecht läßt sich im Zweistromlande (besonders im Bereich der Tempel) noch bis in die Arsakidenzeit verfolgen, doch wurde es seit dem 7. Jh. vC. durch die auf Papyrus u. Pergament geschriebene aramäische Rechtsurkunde abgelöst.

B. Israelitisch. In Gen. 10, 8/12 u. 11, 1/9 liegen zwei Berichte zur Gründungsgeschichte von B. vor, die von babyl. Quellen abhängig sind: über den Nimrod, den Städteerbauer, sowie über den Turmbau von Babel u. die Sprachverwirrung. Gen. 11, 9 bietet die in der jüdischen und christl. Literatur allgemein festgehaltene volksetymologische Erklärung von Babel (= Verwirrung). Das religionsgeschichtliche Problem, das mit dem Schlagwort Bibel u. Babel umrissen wird, kann hier nicht berücksichtigt werden. Seit der babylon. Gefangenschaft unter Nebukadnezar waren zahlreiche Juden in B. ansässig u. verblieben dort auch in größerer Zahl, nachdem Kyros (538) die Erlaubnis zur Rückkehr nach Palästina gegeben hatte (Philo leg. ad Cai. 216. 282 [6, 196. 207 C.-R.]; Joseph. ant. 11, 5, 2; 15, 3, 1; 18, 9, 8f; Theodrt. in Is. 13 [2, 264 Schultze]). Der Makkabäer Hyrkan II lebte in B. von 40 vC. an als parthischer Gefangener (Joseph. ant. 14, 13, 9f; 15, 2, 2). Die in B. entstandenen Priester- u. Gelehrtenschulen, aus denen u. a. der große Schriftgelehrte Hillel († um 5 vC.) hervorgegangen sein soll, formten ent-

scheidend das geistige Gesicht des nachchristl. Judentums. In später Zeit (Talmud) zeigte man in B. die Löwengrube des Daniel, den Feuerofen der 3 Jünglinge u. den Turm der Sprachverwirrung (PW 2, 2682, 21/6). B.s Einfluß auf die religiöse Entwicklung des nachexilischen Judentums machte sich besonders auf dem Wege über den Parsismus in der *Engel- u. *Dämonenlehre, in der Eschatologie (*Endvorstellungen) u. auf dem Gebiete der *Magie u. *Astrologie geltend; vgl. die apokryphen Apokalypsen des *Henoch, des *Esra u. des *Baruch u. das jüd.-christl. Testamentum *Salomonis (vgl. auch Bousset, Rel 475/8). In Babylonien entstand in der 2. Hälfte des 3. Jh. nC. das 3. Henochbuch, ein Denkmal jüd. Mystik (ed. H. Odeberg, 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch [1928]). — Die von den Propheten, zB. Jes. 14. 47 u. Jer. 50f, nachdrücklich unterstrichene Geschichtsauffassung, die B. als Repräsentantin der gottfeindlichen Mächte Jerusalem gegenüberstellt, beherrschte auch die spätere jüd. Literatur. Nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus (70 nC.) wurde dann endgültig Rom u. die römische Weltmacht als das zweite neue B. bezeichnet; vgl. die Apokalypsen des Esra u. Baruch; Or. Sib. 3, 96/104. 303/13. 434/45; 4, 93 u. ö.; weiteres bei H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom (1938) 63/73; N. Wasser, Die Stellung der Juden gegenüber den Römern nach der rabbinischen Lit., Diss. Zürich (1933); Fr. Klingner, Röm. Geisteswelt (1943) 445f. Zur Eschatologie vgl. J. Kroll, Gott u. Hölle (1931) 205/62. 342ff, 363ff.

C. Griechisch-römisch. Die griech.-röm. Welt schöpfte ihre Kenntnisse über die Geschichte des assyr.-babylon. Reiches u. ihr Wissen über die Topographie der Stadt B. im wesentlichen aus folgenden griechisch schreibenden Autoren bzw. den von diesen Gewährsmännern abhängigen Schriftstellern: Herodot. 1, 178/200 (1, 199: über die Tempelprostitution; 1, 200: über ausschließliche Fischnahrung mancher babylon. Familien), danach Plin. n. h. 6, 121 u. ö., vgl. auch Hieron. in Is. 14, 22 (PL 24, 164); Ktesias (1. Hälfte des 4. Jh.), der Diodors (2, 1/31) indirekte Quelle ist; ferner Berosos (um 270 vC.), der von Alexander Polyhistor († n. 40 vC.) u. später wieder von Abydenos (2. Jh. nC.) ausgeschrieben wurde. In der röm. Kaiserzeit waren die bei Strabo 16, 1, Plin. n. h. u. Ptolem. geogr. 5, 20 u. ö. vorliegenden Notizen dem gebildeten Publikum leicht zugänglich. — Der seit dem Alexanderzug ins Land eingedrungene, bis jetzt noch wenig erforschte Hellenismus hinterließ auf vielen Gebieten des kulturellen Lebens nachhaltige Spuren u. wurde zugleich auch seinerseits von den heimischen Kräften durchdrungen u. umgestaltet; vgl. W. W. Tarn, The Greeks in Bactria and India (1938) 56/60 u. ö.; M. Rostovtzeff, Dura-Europos and its Art (1938) 8. 89f. Das südliche Babylonien war die Heimat *Manis, dessen Vater einer hier verbreiteten Täufersekte angehörte; vgl. dazu die später auftretenden *Mandäer; H. J. Polotzky: PW Suppl. 6, 243f. — Aus Lucian. ver. hist. 2, 20 ist zu ersehen, daß manche die Heimat Homers nach B. verlegten. In der sophistischen Literatur der Kaiserzeit galt B. als Typus gefallener Größe (s. Belege bei PW 2, 2667f. 2681f), u. man wies auf B. in sprichwörtlichen Wendungen hin; vgl. Terent. Adelph. 915 (Babylonier als Verschwender); Lucian. merced. cond. 13 (*Βαβυλῶνα εἴληφας* = du hast schier Unmögliches vollbracht). Auf geistigem Gebiete machte sich babylon. Einfluß geltend u. a. im *Orakelwesen (Oracula Chaldaica), in der *Magie (Lehre von der *Sympathie; weiteres bei Hopfner, OZ 2 § 18) u. am nachhaltigsten in dem seit dem 2. Jh. vC. immer mächtiger anschwellenden Interesse für die Wissenschaft der mathematici (Astrologen; vgl. *Astrologie). Der erste Grieche, der etwas von der Astrologie der ‚Chaldäer' weiß, ist Theophrast bei Procl. in Tim. 3, 285 F (3, 151, 1/9 Diehl). Weitere wichtige Nachrichten zur Geschichte der Astrologie bei den Babyloniern bringen Diodor 2, 30f, Strabo 16, 1, 6 u. Lucian. astrol. 9. Aus Plin. n. h. 7, 56, 193 erfahren wir, welche Bedeutung die hellenistische Welt den Babyloniern auch für die Entwicklung der astronomischen Wissenschaft beilegte. Über Produkte babylon. Gewerbefleißes, die in der griech.-röm. Welt Eingang fanden u. geschätzt wurden vgl. PW 2, 2714/16 (mit Quellenangaben; dazu noch Lucret. 4, 1029. 1123; Plin. n. h. 8, 48, 196; Tert. cult. fem. 1, 1, 3); ferner K. Holzhey, Assur u. Babel in der Kenntnis der griech.-röm. Welt (1921). — Über die Griechen in Babylon vgl. E. Schmidt: ArchAnz 1941, 786/844.

D. Christlich. I. Geschichtliches. Geschichtliche u. landeskundliche Mitteilungen über das alte B. sind bei kirchl. Schriftstellern sehr selten anzutreffen; eine längere zusammenfassende Übersicht ist nirgends zu finden. Beachtliche Notizen bringen u. a. Euseb. praep. ev. 9, 14/17 u. seine Chronik; Augustin civ. D. 18, 2 u. ö.; Oros. adv. pag. 2, 2. 3. 6; 3, 4. 20. 23; 7, 12,2. Zu nennen sind hier auch noch die Kommentare zur Gen. u. zu atl. Propheten: Cyrill. Al. u. Theodoret u. bes. Hieron. in Is. (oft); in Osee 2, 16f; Joh. Chrys. in Dan. (PG 56, 214). — Daß

auf das einst so gewaltige B. auch in christlichen Kreisen in sprichwörtlichen Redensarten Bezug genommen wurde, ersehen wir u. a. aus Gregor. Naz. epigr. 1 (PG 38, 81); or. 43, 63; Pallad. v. Chrysost. 4; *Bχβ. πράγματα* = ungeheure Schlechtigkeit (PG 47, 15); Gregor. Nyss. ep. 19, 17 (64, 24 Pasqu.): *Bχβ. κακά* = gewaltiges Leid. Nachrichten über den Zustand des zeitgenössischen B. finden wir bei Hieron. in Is. 13, 22 (PL 24, 159); Theodoret. in Is. 13 (2, 264 Schultze) u. Theodos. de situ terrae s. (CSEL 39, 149, 17). — Historisch zuverlässige Angaben zur Missionsgeschichte von Stadt u. Land B. sind kaum vorhanden; vgl. die wenig glaubwürdigen Nachrichten der Chronik von Arbela (Harnack, Miss. 2^4, 695); dazu kommen die unverbürgten Behauptungen Theodorets bei Phot. cod. 273 (508, 30 B Bekker) u. des Jakob v. Sarug (BKV^2 6 [1912], 422). Hingewiesen sei noch auf die schwer zu kontrollierenden Behauptungen, die aus apokryphen Apostelgeschichten zusammengetragen werden können: Act. Thom. 109. 111 (AAA 220/3); R. A. Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten u. Apostellegenden 1 (1883) 119 (Abdias); 228 (Mares); 292f (Thomas); 1, 30, 612; 2, 2 (1884) 143; 145f; 166f (Simon Kanaanites); ebd. 62 (Bartholomäus).

II. Theologisches. Die von der Staatsgewalt hart verfolgten Christen belegten ebenso wie das zeitgenössische Judentum Rom mit dem symbolischen Namen B. (= gottfeindliche, in Lastern versunkene Weltstadt). Diese Bezeichnung u. die damit verbundenen Unheilsverkündigungen der Joh.-Apk. (17, 5: *B. ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πόρνων καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς*; dazu 14, 8; 16, 19; 18, 2. 10. 21) wirkten auf andere Autoren ein; vgl. Tert. adv. Jud. 9 (2, 723 Oe.); adv. Marc. 3, 13 (CSEL 47, 398, 21); 13; Hippol. antichr. 36. 40. 41. 42.; 6 Esra 15, 43; 46, 16, 1 (Hennecke, Apokr.^{2} 395. 396); weiteres bei Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom (1938) 74f. Für die weite Verbreitung der Bezeichnung zeugt besonders 1 Petr. 5, 13, wo sie trotz 2, 13/16 ohne Polemik zur Ortsbestimmung gebraucht wird. Wenn Augustin civ. D. 16, 17; 18, 2. 22. 27 Rom als ‚occidentalis B.‘ u. 18, 2 B. als ‚prima Roma‘ bezeichnet, so ist er nicht von der Joh.-Apk. beeinflußt; denn er ist der Ansicht, daß das assyrische Reich mit seiner im Widerspruch zum Willen Gottes gegründeten Hauptstadt B. (16, 4), chronologisch gesehen, vom röm. Reich abgelöst u. fortgesetzt wird. In civ. D. 19, 24, wo er den Staatsbegriff definiert, stellt er grundsätzlich u. a. auch das assyrisch-babylon. Reich auf dieselbe Stufe wie den Staat der Römer. Oros. adv. pag. 2, 3 ist offenbar durch civ. D. 18, 22 beeinflußt, wenn er für beide Weltreiche eine Dauer von 1164 Jahren errechnet. Für Rom wird dabei das Unglücksjahr 410 als entscheidender Termin zugrunde gelegt. Als Hieron. praef. in libr. Didymi de Spiritu S. (PL 23, 101) u. ep. 45, 6 das inzwischen christlich gewordene Rom, das er unfreiwillig hatte verlassen müssen, so benannte, um damit die Hauptstadt als Sündenbabel anzuprangern, wurde dies als anstößig empfunden; vgl. Rufin apol. 2, 23 (PL 21, 602). — Origenes deutete als erster alle Aussagen der Hl. Schrift über B. grundsätzlich allegorisch u. erklärte B. als Stadt des Teufels u. der gottfeindlichen Macht. Für ihn wurde das Stichwort B. der Ausgangspunkt für weitläufige Spekulationen über die Gewalt u. Wirkungen des Bösen in der Welt u. in der einzelnen Menschenseele. Eine Abhängigkeit von Philo besteht nicht, da Philo keine Ansätze zu einer in diese Richtung weisenden Allegorese zeigt; vgl. Leisegangs Index. Besonders im Anschluß an Ps. 136, 1ff u. verschiedene Jeremiastexte, zB. 28, 6/9, entwickelt Orig. seine allegorisch-mystischen Gedanken u. gibt Anweisungen, wie der Kampf gegen die Sünde (= Geist B.s) geführt u. die seelische Vollkommenheit im Frieden der Gottesstadt Jerusalem (= Himmel, Kirche) gefunden werden könne. Als ergiebige Texte nenne ich: hom. 15, 1; 20, 2 in Num. 130, 190 Baehr.; hom. 15, 3 in Jesu Nave (387 Baehr).; hom. 2, 1f, 7f; 3, 2. 6 in Jer. (290/2. 296f. 308f. 316f Baehr.); hom. 12, 3 in Ez. (436f Baehr.). — Von Origenes führt ein direkter Weg zu Augustinus, der nachweislich die ins Lateinische übersetzten Origeneshomilien benützt hat. Mit großer Selbständigkeit hat Aug. die von Origenes empfangenen Anregungen besonders in seiner Lehre von der ‚Stadt Gottes‘ verwendet. B. sei, wie dies die etymologische Bedeutung des Wortes (confusio) anzeige, ein mysticum vocabulum; darunter sei die civitas impiorum u. die Stadt des Teufels zu verstehen, die in ewigem Kampf mit Sion, der Stadt Gottes oder der Kirche stehe (civ. D. 16, 11, 1. 17; 17, 16, 2; 18, 41, 2; en. in Ps. 136, 1). Besonders in seiner Psalmenerklärung (en. in Ps. 136; Ps. 26 ser. 2, 18; Ps. 61, 6ff u. ö.) äußert sich Aug. ausführlicher darüber, wie der Kampf zwischen B. u. Jerusalem, den zwei in dieser empirischen Welt nicht klar zu scheidenden civitates, durchgefochten wird. Die Fortführung der Juden ins babylon. Exil symbolisiere den Übergang des Evangeliums zu den Heiden, nachdem die Juden die Herrschaft Christi verschmäht hatten (sermo 51, 9, 14). Die Rückkehr aus der ba-

bylon. Gefangenschaft bedeute den Eingang des in dieser Welt als Pilger lebenden Christen in das himmlische Jerusalem (c. Faust. 12, 36). — Die von Origenes u. Aug. vertretene Ausdeutung wurde weithin von der patristischen Exegese übernommen, allerdings hat sich kein späterer Autor so häufig u. ausführlich wie die beiden genannten mit dem Gegenstand beschäftigt. Aus der Reihe der griechischen Väter ist zu vergleichen Method. symp. 4, 3. 4; Gregor. Naz. de vita s. 354 (PG 37, 996); Gregor. Nyss. c. Eunom. 1, 7 (22, 15f Jaeger); Cyrill. Al. in Mich. 43 (PG 71, 708). Von Lateinern führe ich an Hilar. tr. in Ps. 136 (PL 9, 779 n. 5f); Ambros. paen. 2, 11, 105 (PL 16, 523); Prud. hamart. 448f; cathem. 4, 43; Hieron. in Is. 13, 1 (PL 24, 205f); ep. 22, 6; 103, 31; 108, 31; Prosper Aqu. exp. Ps. 136, 1f. 8 (PL 51, 390. 392); Gregor. M. moral. 5, 21, 10; 6, 16, 23; 7, 28, 37 (PL 75, 701. 742. 787f); in Ez. hom. 1, 10, 21. 22 (PL 76, 894f); reg. past. 3, 13 (PL 77, 70). — Cyrill. Hier. cat. 17,17 u. Jakob v. Sarug (BKV² 6 [1913] 271/85) setzen das Sprachwunder des 1. Pfingstfestes in Parallele zur Sprachverwirrung von Babel.

W. ANDRAE, Vorderasien ohne Phönikien, Palästina u. Kypros: HdbArch 1 (1939) 643/796; mit Bibliogr. – W. ANDRAE-K. FRITZ, Der babylonische Turm (1932). – J. BALTRUSAITIS, Art sumérien – art roman (Paris 1941). – R. BERNHEIMER, Romanische Tierplastik u. die Ursprünge ihrer Motive (1931). – J. BIDEZ-F. CUMONT, Les mages hellénisés (Paris 1938). – L. CURTIUS, Die antike Kunst 1 (1913) 221/89. – A. DEIMEL, Pantheon Babylonicum. Nomina deorum textibus cuneiformibus excerpta et ordine alphabetico distributa (Rom 1914). – P. DHORME, La religion assyro-babylonienne (Paris 1916); Choix de textes religieux assyro-babyloniens. Transscription, traduction, commentaire (Paris 1907). – TH. DOMBART, Der babylonische Turm (1930). – E. EBELING, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion 1. 2 (1918/9); Babylonisch-assyrische Texte: Gressmann, Texte² (1926) 108/439. – C. FORREY, La magie assyrienne (Paris 1902). – G. FURLANI, La religione babilonese-assira 1. 2 (Bologna 1928/9); La civiltà babilonese-assira (Rom 1929). – J. HUNGER, Babylonische Tieromina nebst griechisch-römischen Parallelen (1909). – M. JASTROW, Die Religion Babyloniens u. Assyriens 1. 2 (1905/1912). – A. JEREMIAS, Die assyrisch-babylonischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode (1887); Handbuch der altorientalischen Geisteskultur² (1929) Register.–CH. F. JEAN, La littérature des Babyloniens et des Assyriens (Paris 1924). – J. JORDAN, Guide through the Ruins of Babylon and Borsippa (Bagdad 1937). – R. KOLDEWEY, Die Tempel von Babylon u. Borsippa (1911). – R. KOLDEWEY-FR. WETZEL, Die Königsburgen von Babylon 1. 2 (1931/2). – F. X. KUGLER, Sternkunde u. Sterndienst in Babel (1907/10; Ergänzungen 1913/14). – J. MARQUART, Die Assyriaka des Ktesias = Philologus Suppl. 6 (1891/3) 501/658. – B. MEISSNER, Babylonien u. Assyrien 2 (1925). – S. A. PALLIS, The Babylonian akita festival (Kopenhagen 1926). – – H. PAYNE, Necrocorinthia (Oxford 1931). – O. E. RAVN, Herodotus' Description of B. Translation from the Danish (Kopenhagen 1942). – O. REUTHER, Die Innenstadt von Babylon (1920).–J. STRZYGOWSKI, Orient oder Rom (1901). – A. UNGNAD, Die Religion der Babylonier u. Assyrer (1921). – FR. WETZEL, Die Stadtmauern von Babylon (1930); Babylon in der Spätzeit: MDOG 79 (1942) 3/7. – FR. WETZEL-FR. H. WEISSBACH, Das Hauptheiligtum des Marduk in Babylon (1936). – H. ZIMMERN, Zum babylonischen Neujahrsfest: SbL 58, 3 (1906) 126/56; 70,5 (1918); Das babylonische Neujahrsfest (1926).

A: *K. Galling*; B/D: *B. Altaner*.

Bacchus s. Bakchos.
Bach s. Fluß.
Backenstreich s. Schlagen.
Baculus s. Stab.

Bad.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Ein Volk, das wie die Griechen ein Land mit reich gegliederter Küste u. einzelnen ansehnlichen Gebirgsflüssen bewohnte, war naturgemäß von Anfang an mit dem Wasser auch als Reinigungsmittel vertraut. Die von Homer geschilderten Badesitten zeigten bereits eine Höhe, über die sich die Griechen Jhh. lang nicht wesentlich erhoben haben. Die Königstochter Nausikaa badet mit ihren Mägden nach dem Wäschewaschen ebenso im Fluß wie der aus dem Schiffbruch gerettete, mit Salz u. Meerschmutz bedeckte Odysseus (Od. 14, 96. 224/8). Diomedes u. Odysseus suchen nach ihrem Raubzug Reinigung von Schweiß u. Erfrischung in den kühlen Fluten des Meeres, um sich dann erst im warmen Wannenbad und durch Salbung zu erquicken (Il. 10, 572/7); Telemach u. sein Freund erhalten nach ihrer Ankunft im Hause des Menelaos ein Warmbad mit nachfolgender Salbung (Od. 4, 48f). Auf der Burg von Tiryns (um 1400 vC.) ist ein Baderaum mit Resten einer Tonwanne ausgegraben worden (H. Schliemann, Tiryns [1886] Taf. 24 d e), u. aus dem homerischen Fremdwort ἀσάμινθος für Badewanne ist zu schließen, daß das Gerät von der vorgriechischen Bevölkerung übernommen wurde. Die Bereitung des B., das Begießen des Badenden, das Salben u. das Bekleiden mit frischen Gewändern besorgten Sklavinnen oder die Frauen und Töchter des Hauses. Waschen der Hände vor u. nach dem Mahl u. Fußwaschung an einem zuge-

wanderten Gast war schon damals üblich (Od. 20, 386/91). — In historischer Zeit gehörte das Schwimmen zur Schulbildung (Plat. leg. 3, 689D), u. kalte Bäder u. Waschungen sowohl zu Hause wie in den Palästren u. Gymnasien bildeten einen wichtigen Bestandteil der Körperkultur. Nach Ausweis der Bildwerke dienten hierbei oft schön verzierte niedrige oder mit Füßen versehene Metallbecken (z.B. K. Sudhoff 1, 49 Abb. 38) oder Marmorbecken mit Fuß (zahlreiche Beisp. bei Sudhoff), wie solche auch bei Ausgrabungen gefunden wurden, zB. in Milet (jetzt in Berlin). Den Luxus eines Badezimmers konnten sich auch in historischer Zeit nur reiche Leute leisten (PsXen. resp. Ath. 2, 10), doch gab es nach der gleichen Quelle auch öffentliche, teils von Staats wegen, teils von Privaten betriebene Badeanstalten (*λουτρών*, *βαλανεῖον*; vgl. auch Isaeus 5, 22; 6, 33). Hierbei wird gewöhnlich nur an Warmbäder gedacht, doch beweisen Vasenbilder, daß es auch gemeinsame kalte Brausebäder gegeben haben muß, wobei eine genaue Scheidung der Geschlechter zu beobachten ist (Männer: Jüthner 22 Abb. 9; 24 Abb. 12; Frauen: 25 Abb. 13 [Berlin F 1843]; 26 Abb. 14; für die Anlage der Duschbäder vgl. F. Krischen: Bericht über d. 6. Int. Kongr. f. Archäol. 1939 [1940] 370/74 u. Taf. 34). Auch in den Warmbädern waren die Geschlechter getrennt. Teils gab es für Frauen eigene Gebäude oder getrennte Räume in derselben Anstalt, teils abwechselndes Baden in dem gleichen Raum zu verschiedenen Tageszeiten. Gemeinsames Baden unter Anwendung eines Schurzes erwähnt Poll. 7, 66. Der eigentliche Baderaum war in der Regel ein Rundbau (Tholos), in dem sich Badeöfen, sowie einerseits große Behälter für mehrere Personen, anderseits Badewannen für einzelne befanden. Man stand aufrecht u. ließ sich vom Diener mit warmem Wasser begießen. Den Abschluß des Warmbades bildete seit Homer die Salbung, die später mit feinstem Olivenöl vorgenommen wurde. Neben diesem einfachen warmen Bad gab es noch das Schwitzbad. Dazu diente die Schwitzkammer (*πυριατήριον*: Aristot. pr. 2, 29, 869a 19; *ἀλειπτήριον*: Theophr. sud. 28), welche in späterer Zeit mit den Lakoniern in Verbindung gebracht u. nach ihnen benannt wurde. Der gesalbte Körper wird bei offenem Feuer u. gegebenenfalls auch durch gleichzeitig vorgenommene Leibesübungen zum Schwitzen gebracht, dann wird Öl u. Schweiß mittels der Striegel abgeschabt, worauf wohl ein kalter Überguß oder ein kaltes Vollbad folgte. Gebadet wurde gewöhnlich vor der Hauptmahlzeit am Nachmittag, insbesondere, wenn man zu Gaste geladen war (Xen. conv. 1, 7). Die Ausgrabungen liefern nur Anlagen aus späterer Zeit. In den Privatwohnungen von Delos u. Priene haben sich nur wenige, sehr einfach ausgestattete, in Olynthos einige wohleingerichtete Badezimmer mit Sitzwannen aus Ton gefunden. Auch die Baderäume in den Gymnasien von Delphi, Pergamon, Ephesos, Priene haben durch auffallende Einfachheit enttäuscht (Schleyer 27/34; Gardiner aO.). Aber die steigende Wertschätzung des Warm- u. Schwitzbades, auch von seiten der Hygieniker, hatte zur Folge, daß auch in den Gymnasien warme Bäder eingerichtet wurden (Luc. Lexiph. 5) u. man die Baderäume immer großartiger ausgestaltete. So findet sich auch in Pergamon eine Warmbadanlage, so daß diese Sportanstalten fortan wie Bäder zu jeglicher Körperkultur benützt werden konnten. Sie beginnen allmählich zu Stätten der Weichlichkeit u. Üppigkeit zu werden, u. statt sich wie in der guten, alten Zeit abzuhärten, hatte man das Bedürfnis, täglich zum Vergnügen ein warmes Bad zu nehmen. Wer dies nicht mitmachte, stand außerhalb der besseren Gesellschaft. Das tat aber die Sekte der Kyniker mit ihrer Bedürfnislosigkeit u. ihrer Ablehnung jeglicher höherer Gesittung unter dem Gesichtspunkt der Tugendautarkie (*Autarkeia). Gegen diese Scheinenthaltsamkeit, die auch auf B. u. Salböl verzichtete, wendet sich Philo (det. pot. insid. 19). Auch Plotin, der Vollender der antiken Askese, enthielt sich des B. u. gebrauchte zu Hause nur tägliche Öleinreibungen, die er aber später ebenfalls aufgab (Porphyr. v. Plot. 2). Die hygienische Wirkung der Bäder wurde schon von Hippokrates erkannt, u. deren Anwendung zur Herstellung des Mischungsgleichgewichtes der Säfte im menschlichen Körper haben dann die Hygieniker genau geregelt (Decker 29_{11}). Der Verfasser der hippokratischen Schrift *π. διαίτης* (6, 584 Littré) verschreibt B. gegen den Kollaps (*κόπος*) der Athleten (Jüthner 64; ders., Philostratos über Gymnastik [1909] 297). Genaue gesundheitliche Vorschriften gibt Galen. san. tuend. 3, 4. — Neben den künstlichen Badeanlagen muß auch der natürlichen Heilbäder Erwähnung getan werden, von denen zB. die Thermopylen mit dem Kult des Herakles, andere wie Epidauros u. Kos mit dem des Asklepios verknüpft waren (Schleyer 35f; Friedländer 1, 389f. 439; 3, 181; R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros [1931] 155). In Italien war Baiae der berühmteste u. eleganteste Kurort mit seinen See- und Schwefelbädern u. mit seinem hochentwickelten, aber sittlich nicht ganz einwandfreien Badeleben (Sen. ep. 51, 3. 13; 56, 1/3; Fried-

länder 1, 407/10). — Aber das *Wasser ist nach antikem Glauben ein hl. Element, das nicht bloß körperliche Reinheit u. Gesundheit, sondern auch seelische Lauterkeit bewirkt (Plat. Crat. 405B), insbesondere vermag das Meerwasser u. fließendes Quell- u. Flußwasser dem Menschen die für die Kulthandlungen (Gebet, Opfer, Hochzeit, Totenkult) erforderliche *Reinheit, die er im Leben durch Berührung mit Unreinem einbüßen konnte, wieder zu verschaffen. Das kann durch Bad (*Taufe, *Brautschaft), *Waschung oder *Besprengung geschehen (Stengel, Kult. 162; Rohde, Psyche 405f; S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer [1914] 80ff; vgl. Tert. bapt. 3). Selbst Blut u. Mord glaubten manche durch ein B. wegwaschen zu können (Verg. Aen. 2, 717/20; 9, 815/18; Ovid. fast. 2, 45f; Dölger, ACh 1 [1929] 156/9). Weiteres *Baptistes.

II. Römisch. Das Reinlichkeitsbedürfnis der alten Römer scheint nicht sehr groß gewesen zu sein (Sen. ep. 86, 12). Ein einfacher Raum neben der Küche, lavatrina (Varro l. l. 9, 68; Vitr. 6, 9), genügte zur notwendigsten Reinigung. Nach den Übungen u. Spielen auf dem Marsfeld wurde im Tiber gebadet u. geschwommen (zB. Hor. c. 3, 12, 5; sat. 2, 1, 7). Die nähere Berührung mit den Griechen seit dem 3. Jh. vC. brachte den Römern auch die griech. Badeeinrichtungen, die im Laufe der Zeit in ungeahnter Weise, namentlich durch die von den Römern erfundenen Hypokaustenanlagen, technisch verbessert wurden. Es wurden private u. städtische Warmbäder (balnea oder balneae) geschaffen, u. iJ. 33 vC. gibt es in Rom bereits mindestens 170 Bäder, in denen sehr billig gebadet werden konnte (Plin. n. h. 36, 121). Später wurde diese Zahl vervielfacht. Reiche Leute hatten in ihren Landhäusern Bade- u. Turnanlagen, die die Einrichtung der öffentlichen Bäder nachahmten (Plin. ep. 2, 17, 11f; Sid. Apollin. ep. 2, 2). Funde von Pompeji u. Umgebung geben davon eine Vorstellung (Schleyer 44/47; vgl. auch A. Maiuri, La casa di Menandro. Testo [Rom 1932] 121/81). Selbst für Landbewohner wurde die Sitte des täglichen Badens allgemein (Friedländer 2, 379). Aber den Höhepunkt luxuriösen Badelebens brachte die Kaiserzeit mit der Gründung großartiger Anlagen, der sog. thermae, die nach dem Vorbild der griechischen Gymnasien erbaut, aber wesentlich vervollkommnet waren. Im apodyterium wurden die Kleider abgelegt, in dem Bassin (piscina, seltener baptisterium) des frigidarium (Plin. ep. 5, 6, 25; Sid. Ap. ep. 2, 2, 8; CIL 9, 4974) konnte ein kaltes Schwimmbad genommen werden; durch einen mäßig erwärmten Raum, das tepidarium, u. den Warmraum, das caldarium, gelangte man dann in die Schwitzkammer, das laconicum, mit dem meist wohl auch ein Salbraum verbunden war, da Salbungen mit Öl auch in röm. Zeit üblich waren. Da die Römer die Wichtigkeit der Leibesübungen in Verbindung mit dem B. erkannt hatten (*Körperkultur, *Sport), stand auch eine offene Palästra zur Verfügung, dazu Gesellschaftsräume für Belehrung u. Unterhaltung aller Art, ein Stelldichein für Müßiggänger. In größeren Badeanlagen befanden sich auch Garküchen (popinae) u. boten Kuchenbäcker mit lauten Rufen ihre Waren feil (Sen. ep. 56, 2), ja auch für Gelage u. Zechereien gab es Gelegenheit (Sen. ep. 122, 6; Mart. 12, 70). Allenthalben im röm. Reich erhaltene Ruinen veranschaulichen die zweckmäßige u. vielfach großartige Einrichtung; besonders lehrreich sind die in Pompeji ausgegrabenen Anlagen u. in Rom hauptsächlich die gut erhaltenen, im Laufe des 3. Jh. nC. errichteten Thermen des Caracalla u. Diokletian (Schleyer 71/134). — Die Badesitten der alten Zeit waren sehr streng. Vater u. Sohn sowie Schwiegervater u. Schwiegersohn sollten nicht zusammen baden (Plut. Cato mai. 20; Cic. off. 1, 129; Ambr. off. 1, 18). Frauen hatten in öffentlichen Anstalten eine eigene Abteilung oder besondere Badestunden. Die großen Thermen scheinen nur Männerbäder gewesen zu sein. Aber schon zu Beginn der Kaiserzeit hatte der strenge Seneca über den für Leib u. Seele schädlichen Badeluxus zu klagen: durch Erfindung der reinlichen Bäder seien die Menschen nur schmutziger geworden (Sen. ep. 51; vgl. brev. vit. 12, 7/9). Die Lockerung der Sitten brachte auch Vermischung der Geschlechter mit sich; die Frauen badeten mit einem Schurz (Mart. 3, 87, 4 u. ö.). Auch ließen sich Frauen im B. von männlichen Sklaven bedienen (Juv. 6, 422; Clem. Al. paed. 3, 5). Gemeinsames Baden von Männern u. Frauen war dann bald stark verbreitet, galt aber als unanständig (Plin. n. h. 33, 153; Quint. 5, 9, 14), u. die Kaiser haben es wiederholt verboten (Hist. Aug. v. Hadr. 18, 10; v. Mc. Aur. 23, 8; v. Sev. Al. 24, 2, nachdem Elagabal es wieder erlaubt hatte). Nach der Gesetzsammlung Iustinians war es ein Scheidungsgrund (Cod. Just. 5, 17, 11; Nov. 22, 16, 1). Doch soll es frühzeitig von Rom nach Griechenland gedrungen sein (Plut. aO.). — Das Warmbad gehörte zu den 3 Dingen, vor denen die Ärzte warnten, nämlich B., Wein u. Liebesgenuß (Corn. Cels. 3, 22 am Schluß; CLE 1923, aber vgl. 1499). Kaltwasserbehandlung wurde auch von asketisch veranlagten Personen wie Seneca (ep. 83, 5; 63, 3)

oder *Apollonius v. Tyana vorgezogen (Philostr. v. Ap. 1, 16. 17, 22. 33). Über die Vorstellung, daß die Warmbäder Lieblingsort der Dämonen seien, vgl. Hopfner, OZ 1 § 195. 770. — Die schon in griech. Zeit bekannten Heilbäder wurden in röm. Zeit vielfach vermehrt u. ausgestaltet. — Über kultische Bäder im röm. Bereich s. *Waschung, *Brautschaft.

B. Christlich. I. Positive Wertung. Die ersten Christen behielten die Sitten u. Gewohnheiten des täglichen Lebens, in denen sie aufgewachsen waren, naturgemäß auch nach der Taufe in den durch die Religion gezogenen Grenzen bei (Tert. apol. 42). Dazu gehörte u. a. auch die Körperkultur u. damit einer ihrer wesentlichsten Teile, das Badewesen. Die ältesten antihäretischen Schriftsteller schreiben den Urchristen Abneigung gegen das Baden zu. Nach Hegesipp (b. Eus. h. e. 2, 23) hat Jacobus, der ‚Bruder des Herrn', sich nie gesalbt u. kein B. genommen, u. dasselbe galt vom Apostel Johannes, der jedoch einmal eine Ausnahme machte, zu Ephesus das B. besuchte u. dort den Ketzer Kerinth traf (Iren. haer. 3, 3, 4; Epiph. haer. 30, 24). Die dem griech.-röm. Kulturkreis entstammenden Christen aber hielten an den gewohnten Badesitten fest, ohne die ein kultiviertes Leben damals undenkbar war. Auch das christl. Gebot der Keuschheit u. die Scheu, sich vor anderen, ja vor sich selbst zu entblößen, konnten dieses Kulturbedürfnis nicht zurückdrängen. So war Tertullian gewöhnt, regelmäßig zu baden (apol. 42; cor. 3); die afrikanischen Märtyrer der decischen Verfolgung vermissen schmerzlich die Möglichkeit zu baden (Cypr. ep. 76, 2); Augustinus glaubt durch ein B. seinen Schmerz über den Tod seiner Mutter mildern zu können (conf. 9, 12; weitere Erwähnungen bei christl. Schriftstellern: Zellinger 8/32). Die Entziehung des B. war daher eine Strafe (Eus. h. e. 5, 1, 5; Joh. Chrys. ad pop. Ant. hom. 14, 6), u. freiwillige Einschränkung desselben diente der Buße (Tert. paen. 11; cor. 3; Cypr. laps. 30; weitere Nachweise bei Zellinger 84/7). Clemens Alex. legt dem B. eine solche Wichtigkeit bei, daß er ihm in seinem ‚Erzieher' ausführliche Abschnitte widmet (3, 31/3. 46/8). Von den 4 Wirkungen, die man dem B. zuschrieb, ist seiner Ansicht nach nur Reinigung u. Gesundheit anzustreben, Erwärmung läßt sich auch auf andere Art erzielen, u. nur zum Vergnügen zu baden sei überhaupt verpönt. Verächtlich äußert er sich über in Schmutz starrende Götzenpriester, denen B. ganz unbekannt sind (protr. 10, 91, 1). Anderseits warnt er vor zu häufigem u. zu ausgedehntem Gebrauch des B., was nur Schwächung u. Altern des Körpers zur Folge habe. Daß jedoch selbst hohe Geistliche solche Ermahnungen nicht beherzigten, beweist die Bemerkung des Sokrates (h. e. 6, 22) über den novatianischen Bischof Sisinnius in Kpel., der zweimal am Tage badete, weil es ihm, wie er witzig sagte, ein drittes Mal nicht bekömmlich sei. Mit großer Entrüstung schildert Clemens den übertriebenen Luxus der Frauen, die kunstvoll tragbare Bäder wie Häuser mit prunkvoller Einrichtung besaßen u. darin, von außen sichtbar, auf Gold u. Silber schmausten, zechten u. badeten (vgl. auch Tert. virg. vel. 12; Joh. Chrys. in Hebr. hom. 28, 6). — Das in röm. Zeit übliche gemeinsame Baden beider Geschlechter in öffentlichen wie privaten B. wird von Clemens streng gerügt. Nach Nilus (ep. 3, 211: PG 79, 312) soll es schon von den Jüngern Christi verboten worden sein (vgl Const. Ap. 1, 9), ein offizielles Verbot der Kirche erfloß auf dem Konzil v. Laodicea (cn. 30: Mansi 2, 570). Cyprian wirft diese Unsitte auch christl. Jungfrauen vor (hab. virg. 19 f), Epiphanius (haer. 1, 30, 7) schildert eine Begegnung einer christl. Jungfrau mit einem Jüngling in den warmen Quellen von Gadara. Er wie auch andere Kirchenschriftsteller finden dafür Worte der Erklärung u. Entschuldigung, ja die sonst strenge Syr. Didaskalie glaubt dem herrschenden Badebedürfnis insofern Rechnung tragen zu müssen, als sie im Falle des Fehlens eines eigenen Frauenbades den Gebrauch des Männerbades gestattet (6 Achelis-Flemm.). Die merkwürdige Geschichte von dem hl. Narren Symeon, der in ein Frauenbad eindringt u. von dort vertrieben wird, zeigt, daß um 600 die Geschlechtertrennung in den Bädern allgemeine Regel ist (Leont. Neap. v. Sym. 35 [PG 93, 1713 B/C]). Ständigen Badegebrauch einer Christin Crescentia bezeugt eine erhaltene Striegel mit dem Namen der Besitzerin u. dem Monogramm Christi (Kraus, RE 2, 793). — Zu den zahlreichen öffentlichen Badeanstalten kamen in christl. Zeit weitere hinzu, deren Stifter nachweislich Christen waren. Von einem B. in Il-Anderin (Androna) in Nordsyrien, das nach einer dort entdeckten griech. Inschrift von einem Christen Thomas gestiftet wurde, sind Reste erhalten: auch die Stifter des B. von Serdjilla in Nordsyrien, Julian u. seine Gattin Domna, waren Christen (Prentice, Inscr. nr. 918; vgl. Zellinger 19). Besonders in Kpel. sind von christlichen Kaisern u. Privaten Bäder errichtet worden (Zellinger 21). Da die Katechumenen durch die Beobachtung der Quadragesima die Körperpflege vernachlässigten, war es kirchliche Vorschrift, daß sie vor dem Einstieg in das Tauf-

becken ein B. zu nehmen hatten (Hippol. trad. apost. 31 Dix = Test. Dom. 2, 6 [121 Rahm.]; Aug. ep. 54, 9f). Päpste des 4. u. 5. Jh. stifteten Bäder bei den Basiliken (Lib. Pont 1, 213. 221. 233. 245. 262 Duch.). Theodosius verlieh den mit Kirchen verbundenen Bädern das Asylrecht (Cod. Theod. 9, 45, 4). Reiche Familien hatten nach wie vor in den Stadtwohnungen wie in ihren Landvillen Bäder (Basil. homin. div. 2 [PG 31, 285 B]; V. Melaniae 18, wo ein natatorium als Bestandteil des Bades bezeugt ist). Arme sind auf Flüsse u. Teiche angewiesen (Greg. Nyss. paup. amand. 1 [PG 46, 457 B]). — Zu den gesundheitlichen Wirkungen des B. rechnete man insbesondere die Behebung der Ermüdung (κόπος, s. o.), zB. nach einer Reise (Clem. Al. paed. 3, 47, 1; Greg. Nyss. v. Greg. Thaum.: PG 46, 949; vgl. Decker 30_{18}). Seebäder bezeichnet Minuc. Felix (2, 3) als wohltuende u. zuträgliche Kur zwecks Entleerung überschüssiger Körpersäfte. — Geschätzt war nach wie vor die Wirkung warmer Quellen (Greg. Nyss. aO. 1 [PG 46, 464 A]; vgl. Zellinger 25f), u. zu den vielen dem Asklepios u. andern Heilgöttern geweihten Heilstätten, die mit Heilquellen ausgestattet waren, kommen nun christl. Gnadenorte unter dem Patronat von Heiligen, so u. a. das zu Beginn dieses Jh. ausgegrabene Menasheiligtum (C. M. Kaufmann, Die Menasstadt 1 [1910]; vgl. Zellinger 119/22) oder das der Märtyrer Cyrus u. Johannes zu Menuthis, beide in der Nähe von Alexandria in Ägypten (Zellinger 123/29).

II. Ablehnende Haltung der Asketen. Während somit die Kirche dank der Einsicht der dem griech.-röm. Kulturkreis angehörenden Kirchenväter den für das Wohlbefinden der Gläubigen unentbehrlichen Gebrauch der Bäder zuließ u. nur die Auswüchse bekämpfte, war es den asketischen Anachoreten des Morgenlandes vorbehalten, im Rahmen der unglaublichen Herabsetzung aller Lebensbedürfnisse auch Bäder u. Waschungen gänzlich auszuschalten (vgl. Zellinger 47/54; *Askese). Die Mönchsregel des Pachomius erlaubt Vollbad u. Einölung des Körpers nur im Krankheitsfall (reg. 92 [39, 14ff Boon = PL 23, 78]; vgl. PG 28, 837 B. 842 C). Besonders strenge Asketen versagten sich das B. selbst dann (vgl. Pallad. hist. Laus. 55; Ferrand. v. Fulgent. 63 [PL 65, 149 A]; PsAthan. virg. 11 [PG 28, 264]; Joh. Mosch. prat. spir. 80 [PL 74, 160 A/B]: das Baden von Mönchen Gott mißfällig). Solch strenge Einstellung mußte Anstoß daran nehmen, daß der Apostel Johannes ein öffentliches B. aufsuchte (s. o. BI). Daher änderte Epiphanius die Erzählung dahin, daß der Jünger Christi zu diesem Gang vom Hl. Geist genötigt wurde (haer. 30, 24). Der Hang zur Askese hat selbst aus dem Abendländer Hieronymus einen der erbittertsten Gegner des B. gemacht (Zellinger 57/62): ‚Dir gefällt es, täglich zu baden, ein anderer erachtet diese Reinlichkeit für Schmutz' (ep. 45, 4), vielleicht eine Erinnerung des belesenen Kirchenvaters an die oben erwähnte Äußerung Senecas. Eine maßvolle Einstellung zeigen die Begründer des abendländischen Mönchtums, Augustin (ep. 211, 13: Gesunde semel in mense, Kranke nach Anordnung des Arztes) u. Benedikt (reg. 36: infirmis quotiens expedit, sanis autem et maxime iuvenibus tardius concedatur). Die anderen abendländischen Asketen sind rigoroser (vgl. Zellinger 68/83). In Laienkreisen der östlichen u. westlichen Kirchen ist der Bäderverzicht als Bußübung weit verbreitet (Zellinger 84/92). Über das Bad, vor allem das Warmbad als Lieblingssitz der Dämonen vgl. Hopfner, OZ 1 § 195. 770.

III. Religiös-kultische Bedeutung des Bades. Gegen die antike u. auch jüdische Vorstellung von der reinigenden u. heiligenden Kraft des *Wassers (vgl. auch *Baptistes Aa mit Lit.-Angaben) wendet sich Laktanz (div. inst. 5, 19), der die Menschen bedauert, die ganz von Freveln besudelt zum Gebet kommen u. ein wohlgefälliges Opfer darzubringen glauben, wenn sie nur ihre Haut gewaschen hätten (vgl. auch Joh. Chrys. in Tim. hom. 6, 4 [PG 62, 634f]). Aber in der jungen Kirche hat die Wertung der Wasserreinigung durch das Sakrament der *Taufe eine wesentliche Kräftigung erfahren. Freilich Mord u. Blutschuld kann durch ein B. oder durch Waschung nicht weggeschwemmt werden (Justin. dial. Tryph. 13, 1; Joh. Chrys. aO.); dagegen hat die alte Auffassung, daß leichtere Verfehlungen u. vor allem die Verunreinigung durch geschlechtlichen Verkehr durch ein B. abgewaschen werden könne, lange auch in christl. Volkskreisen nachgewirkt (*Waschung, *Cantharus); die Reinigung nach ehelichem Verkehr wurde von den kirchl. Führern teils für überflüssig gehalten (Const. Ap. 6, 29, 4), teils gefordert (Greg. M. ep. 11, 56a). Bei PsAthan. virg. 11 (PG 28, 264) erfährt man, daß manche Christen das Untertauchen im Bade, wohl in Erinnerung an den Taufvorgang, unterlassen; umgekehrt scheint das Bad der kaiserlichen Majestäten in Kpel. mit seinem dreimaligen Untertauchen Nachahmung des Taufritus zu sein (Const. Porph. cer. 2, 12 [551, 4ff Bonn]; dazu s. O. Treitinger, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee [1938] 111f). Weiteres *Baptistes u. *Braut-

schaft. — Zu den möglichen Zusammenhängen zwischen profanen Badeanlagen u. christl. Taufhäusern s. *Baptisterium B.

E. Baumer, Die Geschichte des Badewesens (1903). - F. Bensit, Art. Thermae: DS 5, 214/9. - O. Bernhard, Über Badewesen u. Körperpflege auf griech. u. röm. Münzen: Zeitschr. f. wiss. Badekunde (1928/9) 406/18. - A. Bigelmair, Die Beteiligung d. Christen am öffentl. Leben in vorconstantinischer Zeit (1902) 383/7. - H. Blümner, Gr. Priv. 210/4; Röm. Priv. 420/35. - A. Decker, Kenntnis u. Pflege d. Körpers bei Clemens v. Alex. (1936). - H. Dumaine, Art. Bains: DACL 2, 72/117 (mit der älteren Lit.). - W. van Esveld, De balneis lavationibusque Graecorum. Diss. Utr. (Amersfort. 1908). - L. Friedländer, Sitteng. s. Register. - N. Gardiner, Greek athletic sports and festivals (Lond. 1910) 479/99; Athletics of the ancient world (Oxf. 1930) 77. - A. v. Gerkan-F. Krischen, Thermen u. Palaestren = Milet 1, 9 (1928). - J. Jüthner, Körperkultur im Altertum (1928). - H. Krause, Die Gymnastik u. Agonistik d. Hellenen (1841) 624/33. - D. Krencker-E. Krüger, Die Trierer Kaiserthermen (1929). - J. Marcuse, Bäder u. Badewesen in Vergangenheit u. Gegenwart (1903). - Marquardt 269/97. - A. Mau, Art. Bäder: PW 2, 2, 2743/58. - E. Mehl, Antike Schwimmkunst (1927); Art. Schwimmen: PW Suppl. 5, 847/64. - P. Négrier, Les bains à travers les âges (1925). - Peters, Art. Bäder: Kraus, RE 1, 107f. - E. Roeser, Körperkultur im Frühchristentum: Wissen u. Glauben 27 (1932/33) 576/80. - E. Saglio, Art. Balneum: DS 1, 648/64. - W. Schleyer, Bäder u. Badeanstalten (1909) 13/71. - E. Schultze, Reinlichkeit, Bad u. Wäsche bei den myken. Griechen: Münchn. medizin. Wochenschr. 84 (1937) 743/5. - K. Seraphin, Römisches Badeleben. Progr. Schäßburg (1891). - P. Stergianopulos, Die Lutra u. ihre Verwendung bei Hochzeit u. Totenkult der alten Griechen (Athen 1922). - K. Sudhoff, Aus dem ant. Badewesen 1. 2 (1910). - Th. Wiegand, Gymnasien, Thermen u. Palaestren in Milet: SbB 1928, 12. - J. Zellinger, Bad u. Bäder in d. altchristl. Kirche (1928). *J. Jüthner†.*

Bär.

A. Nichtchristlich. I. Naturkundliches. Der B. (ursus, ἄρκτος) galt als starkes u. wildes Raubtier. Seine Furchtbarkeit wird in erhaltenen Darstellungen von B.kämpfen eindringlich illustriert (Leclercq Fig. 9329/33). Doch ist die Bärin noch kühner (ἀνδρειοτέρα) als der B. (Aristot. h. a. 9, 1 p. 608); sie ist vor allem bösartig, wenn sie Junge hat (aO. 6, 18 p. 571). Nach dem Zeugnis des Hieron. (in Os. 3, 13, 8 [PL 25, 934f]) wurde sie von den Alten für das wildeste Raubtier gehalten, wenn sie die Jungen verloren oder keine Nahrung hat. Der B. verwischt vor dem Jäger sorgsam die Spur zu seiner Höhle (Ael. n. a. 6, 3). Die Bärin bringt Junge mit fast gestaltlosen Gliedern (Aristot. h. a. 6, 30 p. 579) oder gar formlose Fleischklumpen zur Welt, denen sie durch liebevolles Lecken Gestalt gibt (Ael. n. a. 2, 19; Plin. n. h. 8, 126; Plut. mor. 494C; Ovid. met. 15, 379/81; Horap. hierogl 2, 83 Sbordone; dieselbe Anschauung mit moralischer Anwendung bei Ambros. hexaem. 6, 4 [PL 14, 248]; nach Sbordone aO. stammt diese Einzelheit aus der pseudodemokriteischen Literatur). Der B. hat giftigen Atem (Plin. h. n. 11, 277) u. nach spanischer Volksmeinung ein giftiges Gehirn, das Bärenwut hervorruft (ebd. 8, 130); sein Blut schützt vor Ungeziefer (ebd. 17, 265). Der B. ist ein auffallend menschenähnliches Tier, er geht gerne aufrecht (Cyranid. 1, 1 [51 M.-R.; vgl. 254]; vgl. auch den von Delatte, Anecd. 1, 360 veröffentlichten Physiol.). Er frißt gern Bienen u. ihren Honig (Delatte aO. 360, 20f; vgl. 384ff). Er ist klug u. gelehrig; daher wird er auch gerne gezähmt u. zu Kunststücken abgerichtet (Cyranid. aO.; Isocr. 15, 213). Wenn der B. krank ist, frißt er Ameisen (Ael. n. a. 6, 3 u. ö.; Plin. 8, 101; Ambros. hexaem. 6, 4); die verwundete Bärin heilt ihre Verletzungen durch Auflegen von Wollkraut (Ambros. hexaem. 6, 4).

II. Religionsgeschichtliches. Die Thraker dachten sich den Berggott Zamolxis bärengestaltig (Porphyr. v. Pyth. 14; vgl. G. Kazarow, Art. Thrake [Religion]: PW 6, 1, 474; Keller 176). Manches deutet darauf hin, daß ursprünglich auch die so populäre Göttin Artemis vielerorts in Bärengestalt verehrt worden ist (vgl. Wernicke, Art. Artemis: PW 2, 1, 1339f; Art. Arkteia: ebd. 1170/2; zuletzt Nilsson, Rel. 1, 454/7). — In Ägypten gilt der B. als Seele des Seth-Typhon, des Mörders des Osiris (Plut. Is. et Os. 21; Chantepie 2, 494); Th. Hopfner: ArchOrientální 3 [1931] 137f; 7 [1935] 102). Nach einem phönizischen Relief ist es ein B., der Adonis tötet (Bilderatl. 9/11 nr. 94; Chantepie 1, 639). In diesen beiden Fällen scheint der B. als schädigende, böse Macht, die dem guten Prinzip entgegengesetzt ist, aufgefaßt.

III. Sonstiges. Seitdem im 2. Jh. vC. die Tierhetzen in Rom Eingang gefunden hatten, wurden auch Bären im Amphitheater verwendet u. auf andere Tiere, berufsmäßige Tierkämpfer u. Verbrecher losgelassen (vgl. Friedländer, Sittengesch. 2, 78. 81. 85. 88/92; 3, 270; Delbrueck, Dipt. 75; weitere einschlägige Denkmäler abgebildet bei Lafaye, Leclercq, Delbrueck). Volksmedizinisches sammelt Wellmann 2760; vgl. ferner noch Cyranid. 1, 2/4 (34f M.-R.; vgl. 311). Zur Bedeutung des B. im Traum vgl. Artemid. 2, 12; Delatte, Anecd. 1, 166, 8; 187, 26; 527 App.; 528, 15. Im allgemeinen bedeutet der B. nichts

Gutes. Bärenfett, Bärenzähne, Bärenhaare besitzen nach dem Volksglauben magische Kraft, erst recht natürlich der lebende B. (Belege: Keller, 1, 170ff; W. Fiedler, Antiker Wetterzauber [1931] 82). Das Sternbild des Großen u. des Kleinen B. spielte in Astrologie u. Magie eine nicht unbedeutende Rolle; vgl. etwa Hopfner, OZ Register; W. Gundel, Art. Sternbilder: Roscher, Lex. 869/81.

B. Christlich. I. Symbolik. In der christl. Symbolik erscheint der B. unter zwiefachem Aspekt: als feindseliges, tückisches Raubtier symbolisiert er das Böse; auf Grund seiner imponierenden, übermenschlichen Kraft jedoch auch Gottes überragende Gewalt u. Majestät. Die Väter knüpfen an folgende Schriftstellen an: 1 Sam. 17, 34; 2 Reg. 2, 24; Thren. 3, 10; Dan. 7, 5; Os. 13, 8; Am. 5, 19; Is. 11, 7; Apc. 13, 2. — 1 a) Der B. ist zunächst Bild des Teufels (Hieron. in Am. 2, 5, 19 [PL 25, 1052 C]) oder der dämonischen Mächte (Orig. in Ez. 4, 7). Die Gewalt der B.tatze (manus) bedeutet symbolisch die manus, i. e. potestas diaboli, mit der dieser die Ekklesia ergriffen hält. Christus hat den B. erwürgt, quando ad inferna descendens omnes liberavit (Caesar. Arel. s. 121, 4 [483f M. = PL 39, 1819] zu 1 Sam. 17, 34). Die Darstellung eines springenden B. auf einem karthagischen Taufeimer (Bullett 1867 Pl. 8; DACL 1, 641/2 Fig. 116; 739/40 Fig. 169) könnte vielleicht auch den Teufel bedeuten, der durch die Taufe gezwungen wird, zu entweichen (vgl. Bernheimer 42. 118). — b) Der B. ist Symbol der dem atl. Gottesvolk feindlichen irdischen Mächte; so bedeutet die Bärin mit den 3 Reihen von Zähnen (Dan. 7, 5) nach Hieron. in Dan. 7, 5 (PL 25, 529) das Reich der Perser propter ferocitatem. Den B. in Am. 5, 19 deutet Hieron. auf Assuerus, der die Juden verfolgte (in Am. 2, 5, 19 [PL 25, 1051 B]). — — c) Mit B. werden gelegentlich auch die Mächte verglichen, welche die Herde Christi bedrängen; vgl. Theodoret. h. e. 2, 14 in bezug auf Bischof Georgios den Kappadozier. — d) Auch die ungläubigen Juden sind B., sie sind feri et immanes ad humiles atque subiectos (Hieron. in Is. 16, 59, 11 [PL 24, 602 C]). — 2. Der B. versinnbildet die Strafe Gottes. Die Bären des Elisäus (2 Reg. 2, 24) deutet Hieron. ep. 120, 8, 10 auf Vespasian u. Titus, die die Knaben, d. h. die ungläubigen Juden, zerrissen u. töteten, weil sie den wahren Elisäus, Christus, verspottet hatten. Bei Orig. (in Ez. 4, 7) sind die Elisäusbären die dämonischen Gewalten, die pro Dei ultione in die Welt gesandt sind. — 3. Der B. ist Symbol Gottes oder Christi. Im AT erscheint Gott in seiner furchtbaren, strafenden Majestät als lauernder B. (Thren. 3, 10) u. als wütende Bärin (Os. 13, 8; vgl. auch Dion. Areop. cael. hier. 2 u. die Paraphrase des Pachymeres zSt.). Dieselbe Stelle (Os. 13, 8) deutet Hieron. (in Os. 3, 13, 8 [PL 25, 935 A]) auf den richtenden Christus: per prophetam incredulis et nolentibus agere poenitentiam ... ursa ... efficitur: non solum Israelitis ... sed etiam haereticis. — 4. Der B. ist das Symbol des bekehrten Heiden. So Clem. Al. strom. 6, 6, 50, 2f im Anschluß an Is. 11, 7: ‚Mit Recht sagt die Schrift, daß Rind u. B. zusammen sein werden; denn Rind ist der Jude genannt. Der Heide aber wird durch den B. bezeichnet, der ein unreines u. wildes Tier ist. Die Bärin gebiert aber einen ungeformten Fleischklumpen; diesen formt sie mit der Zunge so zurecht, daß er tierähnlich wird. So wird auch der aus den Heiden Bekehrte ... durch den Logos zur Menschenähnlichkeit umgestaltet. Erst wenn er so gezähmt ist, wird er auch wie das Rind (= Judenchrist) geheiligt.‘ — Vgl. dazu den B. auf einem christl. kopt. Orpheusrelief aus Mallawi (5./6. Jh.) bei Wulff, Bildw. 3, 1 nr. 71. — 4. Am Schluß mag darauf hingewiesen werden, daß nach dem Zeugnis des Orig. (c. Cels. 6, 30) die Ophiten Thauthabaoth, einen der sieben vornehmsten Dämonen, ‚bärenähnlich‘ nannten u. als B. darstellten.

II. Sonstiges. Die Act. Perp. et Fel. 19 zeigen, daß zum Tode verurteilte Christen im Amphitheater mit Bären zusammengebracht wurden. Hier heißt es von Saturninus u. Revocatus: ‚super pulpitum ab urso vexati sunt.‘ Die beiden Märtyrer wurden also auf einer Bühne festgebunden u. hier den Mißhandlungen der Bestien ausgeliefert, von ihnen aber nicht getötet. Von Saturus heißt es, daß ihm der Gedanke, durch einen B. umzukommen, unsympathisch war; er wurde aber doch an einen B. gebunden, um durch ihn zu Tode geschleift zu werden; der B. rührte sich aber nicht von der Stelle. Das Conc. Trullanum vJ. 692 (54f Bruns) bestimmt in cn. 61, daß die, welche ‚Bären oder ähnliche Tiere zur Kurzweil u. zum Schaden der Einfältigen umherführen‘, auf 6 Jahre exkommuniziert werden u., wenn sie von ihrem Treiben nicht lassen wollen, für immer ausgeschlossen werden sollen. Es scheint, daß die Bärenführer Amulette u. Zaubertränke vertrieben, bei denen die den Bären ausgerupften Haare eine besondere Rolle spielten (so Th. Balsamon im Kommentar zum Trullan. nach Bingham, Orig. 7, 259 A). Als Heiligenattribut begegnet der B. anscheinend schon auf einem Fresko in Baouït (vgl. J. Clédat, La nécropole de Baouït [Le Caire 1904] 12 Pl. 47f; da-

nach auch Leclercq 161, Fig. 9335). Weitere Beispiele begegnen erst in der mittelalterl. Kunst (vgl. Künstle, Ik. 2 zu Gallus, Kolumba, Korbinian). Christl. Auslegungen der Sternbilder des Gr. u. Kl. Bären bei W. Gundel, Art. Sternbilder: Roscher, Lex. 1045.

R. Bernheimer, Romanische Tierplastik u. die Ursprünge ihrer Motive[4] (1931). – O. Keller, Antike Tierwelt (1908). – G. Lafaye, Art. Venatio, Venator: DS 9, 680/711, bes. 690. – H. Leclercq, Art. Ours: DACL 13, 1, 153/61. – H. Lesêtre, Art. Ours: DictB. 4, 1932/4. – W. E. Peuckert, Art. Bar: Bächtold-St. 1, 881/906. – M. Wellmann, Art. Bär: PW 2, 2, 2759/62.

S. Zenker.

Bakchos (Bacchus). A. Nichtchristlich. I. Griechisch (*Βάκχος*). Die Bezeichnung B., die die ekstatisch- bzw. orgiastisch-mystische Seite des *Dionysos in ausgesprochener Weise vertritt, wie dies am augenfälligsten aus den Bakchen des Euripides ersichtlich ist, scheint während des 8./6. Jh. vC. den Griechen ganz vereinzelt bekannt zu sein. In das 8. Jh. reicht das korinthische Herrschergeschlecht der Bakchiaden zurück, dessen Name zweifellos von B. abgeleitet ist (vgl. Toepffer, Art. Bakchiadai: PW 2, 2785). Dem 7. Jh. gehören die Kultlieder des Archilochus *Ἰόβακχοι* (AnthLyrGr 1, 244, 119), deren Titel uns an die athenische Vereinigung der Iobakchen vom 2. Jh. nC. erinnert. Im 6. Jh. stellt Herakleitos v. Ephesos in die Reihe der Nachtschwärmer auch die *Βάκχοι*, d. h. die Teilnehmer an den Orgien des Dionysos (vgl. Diels 1, 81, 14), während Xenophanes als *βάκχοι* die Tannenreiser bezeichnet, die die dem Gotte Geweihten trugen (vgl. Schol. Arist. eq. 408; AnthLyrGr 1, 61, 17; Wilamowitz, Gl. 2, 63_2), insofern nach der ursprünglichen Fassung Dionysos auch in einem Baume weilen konnte (vgl. Kern, Rel. 1. 85). Erst am Übergange des 6. zum 5. Jh. wurde durch den auf das religiöse Leben Griechenlands ausgeübten Einfluß der Orpheotelesten (vgl. *Orpheus) die Gottesbezeichnung allgemein verbreitet, wobei wenigstens in Athen Onomakritos, der Zeitgenosse des Peisistratos u. seiner Söhne, eine bedeutende Rolle spielte (vgl. Kern, Rel. 2, 163). Denn in der Lehre der Orphiker nahm B. eine bedeutende Stellung ein, wie dies auch aus dem orphischen Vers: *κραῖνε μὲν οὖν Ζεὺς πάντα πατήρ, Βάκχος δ' ἐπέκραινε*, ‚Zeus der Vater hat alles vollendet, aber erfüllt hat es erst Bakchos' erhellt (vgl. Kern, Rel. 2, 160). Vom 5. Jh. vC., also, genauer gesagt, von Sophokl. an, der zuerst *Βάκχος* in Oed. tyr. 211 u. *Βακχεύς* in Ant. 1121 als selbständigen Gottesnamen verwendet, häufen sich mit der Zeit zunehmend sowohl die literarischen wie die inschriftlichen Belege für B. u. dessen Ableitungen *Βακχεῖος, Βάκχιος, Βακχιώτας, Βακχεύτωρ, Ὀρίβακχος, Ἰόβακχος* u. a., die größtenteils als Beiwörter des Dionysos auftreten (vgl. Gruppe 1417 f). Die allgemeine Bekanntschaft mit dem orgiastischen Kult des Dionysos, die schon im 5. Jh. vC. stattfand, brachte mit sich, daß einzelne von B. gebildete Zeitwörter u. Adjektiva, wie *βακχεύω* (zuerst b. Herodot 4, 79), *βακχιάζω, βάκχιος, βακχικός* u. ä., auch ohne Bezug auf den Gott, die Bedeutung ‚dahinrasen', ‚in Verzückung sein', ‚begeistert', ‚verzückt', ‚rasend' u. ä. bekommen konnten. — Daß B. das lydische Äquivalent des Dionysos ist, lehrt uns die lydisch-griech. Inschrift bei E. Littmann: Sardis 6 (1916) 39. Denn da ist der lydische Name *ΒακιϜαλις* durch den griech. *Διονυσοκλῆς* wiedergegeben. Obgleich dazu der lydische Bakchenchor des Eurip. u. der lydische Tmolos als dionysischer Berg stimmt, müssen wir im Widerspruch zu Nilsson, Minoan-Mycenaean Rel. 499 f, der an der lydischen Herkunft des B. festhält, mit Wilamowitz, Gl. 2, 63, annehmen, daß wegen des thrakischen Ursprungs des Dionysos die Heimat des Namens B. bei den asiatischen Thrakern, also bei den Phrygern gesucht werden soll. Von denen konnte derselbe zu den Lydern, den unmittelbaren Nachbarn der Ionier, leicht übergehen. In Phrygien gibt es tatsächlich bedeutentende Spuren des Dionysoskultus, die am deutlichsten in der Gestalt des *Sabazios erhalten sind (vgl. Kern, Rel. 1, 234). Freilich läßt sich nicht leugnen, daß die neue Gottesbezeichnung auch von den europäischen Thrakern durch die Vermittlung Makedoniens nach Griechenland gelangen konnte (vgl. Kern, Rel. 1, 227). Den zweifellos thrakischen Namen B. scheinen die Griechen an *βάζω*, reden, sprechen, angelehnt zu haben, was aus semantischen u. phonetischen Gründen nicht stichhaltig ist. Varro l. l. 7, 87 wollte hingegen den Gottesnamen vom lat. bacca, etwa im Sinne von Weintraube herleiten. Aber gegen diesen Deutungsversuch spricht der Umstand, daß Dionysos erst spät, u. zwar in Attika, zum Weingott geworden ist (vgl. Kern 1, 227 f. 231 f). — Da die Ekstase zum Urwesen des orgiastischen Dionysos gehörte, so glaubte man, daß der Mensch aus sich heraustritt u. selbst zum Gotte wird. Daher durften die mit Efeu bekränzten u. den Thyrsos schwingenden Teilnehmer an seinen Orgien, die auf Bergeshöhen in dunkler Nacht bei Fackelglanz u. Musik gefeiert zu werden pflegten, sich selbst mit dem Gottesnamen *βάκχος*, fem. *βάκχη*, nennen, wobei nicht

außer acht zu lassen ist, daß die Orgien selbst nur die Vorbereitung für die *τελεταί*, d. h. für die Einweihung in die *Mysterien, waren. Daher trugen die Vereinigungen, die dem mystischen Dienst des Dionysos gewidmet waren, den Namen *Βακχεῖον*, wiewohl deren Mitglieder öfters *μύσται*, seltener *Βάκχοι* bzw. *Βακχισταί* u. *Διονυσιασταί* hießen (vgl. Fr. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens [1909] 166/202). Ebenso galten als *Βακχεῖον* die besonderen Häuser, in denen sie ihre Kultfeste, griech. *τὰ Βακχεῖα* oder *ἡ Βακχεία*, feierten (vgl. Kern: PW 2, 2783f). Als Beamter dieser Vereinigungen tritt oft ein *ἀρχέβακχος* auf, dessen Bezeichnung auch als Beiname des Dionysos inschriftlich bezeugt ist. Übrigens bietet uns eine Inschrift vom 2. Jh. nC. die Statuten einer athenischen Bakchenvereinigung, deren Mitglieder nach dem Beinamen des Gottes *Ἰόβακχος* sich selbst *Ἰόβακχοι* nannten (vgl. Kern, Rel. 3, 192f.; E. Maaß, Orpheus [1895] 18/32). Über die Tätowierung der Bakchos-Mysten mit dem Zeichen des Efeublatts s. Perdrizet u. Cumont, Stèle. Zum Kantharos als bakchischem Symbol vgl. Cumont, aO. 35.

II. Römisch (Bacchus). Obwohl der römische Gott *Liber, der im allgem. die schöpferische Kraft der Natur verkörperte, noch im 1. Jh. der Republik infolge der Anweisung der Sibyllinischen Bücher während einer Mißernte dem Dionysos gleichgesetzt wurde u. auf diese Weise eine spezielle Beziehung auf den Weinbau erhielt, ist der orgiastisch-mystische Kult des B. erst im Gefolge der Magna Mater nach Rom gewandert (vgl. Wissowa, Rel. 297, 299 u. 64). Die Bakchosweihen, die den griech. *Βακχεῖα* entsprechend Bacchanalia hießen, fanden am Fuße des Aventins nicht weit vom Tiber statt. Während die zunächst nur den Frauen zugänglichen Weihen ursprünglich auf 3 Tage im Jahre beschränkt waren, wurden sie durch die Kampanerin Paculla Annia in der Weise geändert, daß auch Männer zugelassen u. die Zahl der Zusammenkünfte verzwanzigfacht wurde. Das daraus erwachsene wüste, unzüchtige u. verbrecherische Treiben der Eingeweihten beiderlei Geschlechts, wodurch in den Bakchanalien jede religiöse Empfindung verloren ging, empörte die öffentliche Meinung, u. der Senat sah sich gezwungen, im J. 186 vC. gegen sie gerichtlich vorzuschreiten. Die Zahl der Angeschuldigten, die übertrieben zu sein scheint, belief sich auf 7000 Männer u. Frauen, von denen die meisten hingerichtet wurden (vgl. Livius 39, 8/19). Da das wilde bakchische Treiben auch im übrigen Italien, nämlich im Süden, weit verbreitet war, wurde ein Senatsbeschluß ausgefertigt u. allen Gemeinden zugestellt. Danach sollte sowohl zur Errichtung eines Bakchanals, d. h. eines dem B. eingeweihten Heiligtums (= *Βακχεῖον*), wie zur Abhaltung der bakchischen Mysterien die Bewilligung des Senats durch die Vermittelung des Stadtprätors eingeholt werden u. die Zahl der Teilnehmer höchstens auf 5 Personen, 2 Männer u. 3 Frauen, eingeschränkt sein (vgl. CIL 1, 196 = 10, 104). Dadurch wurde die Ausbreitung der bakchischen Gottesdienste in Italien auf anderthalb Jahrhunderte verhindert (vgl. Kern, Rel. 3, 197/9). Trotzdem spielte B. wegen seines ekstatisch- bzw. orgiastisch-mystischen Charakters, der ja auf die Einbildungskraft der Dichter fruchtbar anregend wirken konnte, eine große Rolle in der röm. Literatur. So wird in der röm. Poesie von Vergil an mit unbedeutenden Ausnahmen Dionysos in allen Fällen mit B. u. dem ihm gleichgesetzten Liber wiedergegeben. Über Darstellungen von Bakchanten s. Dölger, ACh 1 (1929) 184f u. Taf. 13; 6 (1941) 78 (hier auch Nachweise zum Fortleben des Bakchantentreibens u. -aufzugs auf dem Balkan).

B. Christlich s. Dionysos.

Y. Béqvignon, Observations sur l'affaire des Bacchanales: RevArch 6, 17 (1941) 184/98. – Cumont, Rel. 192/204; La stèle du danseur d'Antibes et son décor végétal (Paris 1942) 30f. – O. Kern, Art. Mysterien: PW 16, 1290/97. – M. Nilsson, The Minoan-Mycenaean Rel. (1927) 497/501; Rel. 1, 532/68. – P. Perdrizet, Cultes et mythes du Pangée: Annales de l'Est 24, 1 (1910) 53ff. – Voigt, Art. Dionysos: Roscher, Lex. 1, 1035/6. 1060/1. – Wilamowitz, Gl. 2, 61. 71. 379. – G. Wissowa, Art. Bacchanal: PW 2, 2721f.

D. Detschew.

Baldachin. A. Terminologie. Das Wort kommt von dem Stoffnamen baldachinus, baldakinus, mit dem man ursprünglich einen aus ‚Baldac', dem mittelalterlichen Bagdad, stammenden meist mit Gold durchwirkten Seidenstoff (Goldbrokat) bezeichnete. Der Stoffname wurde allmählich Name des Gegenstandes, der aus ihm vornehmlich gemacht wurde. Dem Begriff B. entspricht im Altertum das Wort *οὐρανίσκος* (kleiner Himmel, Thronhimmel), das bezeichnenderweise erst im Zeitalter Alexanders d. Gr. auftritt. Plutarch berichtet von Alexander (Alex. 37, 4): *καθίσαντος αὐτοῦ τὸ πρῶτον ὑπὸ τὸν χρυσοῦν οὐρανίσκον ἐν τῷ βασιλικῷ θρόνῳ..* u. (Phoc. 33, 3) *ἐνταῦθα δὴ θεὶς ὁ Πολυσπέρχων τὸν χρυσοῦν οὐρανίσκον, καὶ καθίσας ὑπ' αὐτῷ τὸν βασιλέα καὶ τοὺς φίλους..* Aus der ersten Stelle folgt, daß die Überdachung des Thrones *οὐρανίσκος* hieß u. daß sie *χρυσοῦς*,

d. h. entweder aus goldgewebtem Stoff oder leichtem mit Gold beschlagenem Material war, aus der zweiten, daß Polysperchon auf der Reise mit dem König nach Phokis den goldenen οὐρανίσκος aufstellte u. den König dort mit seinen Freunden Platz nehmen ließ. Athen. 5, 196 b berichtet in der Beschreibung des Symposions Ptolemaios' II, daß die Mitte des Symposionzeltes mit einem scharlachroten οὐρανίσκος bespannt war (αὐτὴ δ' ἐνεπετάσθη κατὰ μέσον οὐρανίσκῳ κοκκινοβαφεῖ περιλεύκῳ) u. berichtet 12, 539 d (nach Phylarchos), daß zur Hochzeit Alexanders d. Gr. u. seiner Freunde ein Zelt mit 100 Klinen u. 50 goldenen Säulen errichtet wurde. Goldgestickte, kunstvoll gearbeitete οὐρανίσκοι waren ausgespannt u. bedeckten seinen oberen Teil (ἦν γὰρ αὐτοῦ ἡ σκηνὴ κλινῶν ρ', χρυσοῖ δὲ κίονες ν' κατεῖχον αὐτήν. Οἱ δὲ ὑπερτείνοντες οὐρανίσκοι διάχρυσοι ποικίλμασιν ἐκπεπονημένοι πολυτελέσιν ἐσκίπαζον τὸν ἄνω τόπον. .).

B. Formen. In Verbindung mit den aus dem Altertum erhaltenen Abbildungen können 3 verschiedene B.-Formen festgestellt werden: 1) Der B. hat eine gewölbte Decke, die befestigt u. leicht transportiert werden kann. In Ägypten hat er nicht die Wölbung, sondern eine typische Kurve an der Vorderseite. Diese erste Form findet sich zB. auf der Bronzeplatte des Salmanassar III (859/25) im Brit. Museum: der opfernde König steht unter einem B. (vgl. Perrot-Chipiez 2 Abb. 68 u. 70; weitere Beispiele bei Bratschkova 20). — 2) Der B. ist rund u. gewölbt u. wird wie unser Schirm oder das griech. σκιάδειον von einem Stock oder einer Stange getragen. Der οὐρανίσκος der Plutarchberichte sah wohl so aus wie die Schirm-B., die etwa auf einem Relief aus Persepolis (Palast nr. 7) hinter dem König getragen (Perrot-Chipiez 5 Abb. 471) oder über der auf einem Thron sitzenden oder auch freistehenden königlichen Person aufgespannt sind (vgl. den Relieffries an der Westmauer der Innenseite des Heroons von Gjölbaschi bei O. Benndorf, Das Heroon v. Gj. [1889] Taf. 12; weitere Beispiele bei Bratschkova 21/3). Diese Baldachine waren besonders leicht zu transportieren u. aufzustellen. — 3) Der B., von dem Plut. berichtet, kann auch zu einer dritten Form gehört haben. Athen. 12, 514c beschreibt nämlich den Thron Alexanders ausführlicher. Hier ist der B. eine bunte Purpurdecke auf vier kleinen goldenen Säulen über dem Thron (ὁ δὲ θρόνος, ἐφ' ᾧ ἐχρημάτιζεν καθήμενος χρυσοῦς ἦν, ὃν περιειστήκεσαν τέσσαρες κιονίσκοι λιθοκόλλητοι χρυσοῖ, ἐφ' ὧν διετέτατο ἱμάτιον ποικίλον πορφυροῦν). Diese sowie die von Athen. 5, 196 b u. 12, 539 d angeführten Stellen weisen auf eine dritte Form, die auch auf Abbildungen verschiedener Symposionhallen und Zelte begegnet: der οὐρανίσκος besteht aus einem horizontal flach aufgespannten Stück Stoff, das von vier oder mehr Stangen getragen wird. — Der B. kam aus Mesopotamien (9./6. Jh.) nach Persien, Etrurien, dem griech. Mutterland u. von dort nach Rom.

C. Verwendung. Die Verwendung des B. ist eine sehr vielfältige u. verschiedenartige. Er wurde zunächst zu reinen Gebrauchszwecken ohne Nebenbedeutung (Sonnenschutz u. ä.) verwandt. Hierher gehören der B. des 3. Typus auf der Symposiondarstellung aus der Casa della Suonatrice in Pompeji (Dölger, Ichth. 4, 240), aber wohl auch der B. der 2. Art auf der Grabkultdarstellung (ArchAnz 1941, 549). — Dann aber wurde durch einen B. auch die Heiligkeit u. Weihe eines Ortes sowie der darunter sitzenden oder stehenden Person betont. So hat er im Totenkult eine Rolle gespielt (vgl. L. Klebs, Die Reliefs des alten Reiches: AbhH 3 [1915] 41 Abb. 27; die Nummern II, 11 u. 21 bei Bratschkova 21f), doch nahm er hier früh feste Bauformen an (vgl. Bratschkova 20 nr. 9 = RM 26 [1911] 65 Abb. 38). Daß bei römischen Leichenbegängnissen ein B. des 3. Typus sich über der Leiche erhob, verrät das Relief von Aquila (dazu F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Par. 1942] 239 u. Pl. 19). Über die Errichtung von Baldachinen für Prothesis u. Totenmahl vgl. E. Pfuhl, Das Beiwerk auf den ostgriech. Grabreliefs: JbInst 20 (1905) 138/41. — Für die Einbürgerung des Thron-B. in der späten Kaiserzeit sind nur wenige Stufen bekannt, doch geschah sie sicher durch Vermittlung der orientalischen u. hellenistischen Thronsäle. Der Thron-B. hat wohl früh die feste Form eines *ciborium angenommen. Corippus in laud. Iust. 3, 194/200 beschreibt ihn: nobilitat medios sedes Augusta penates, / quattuor eximiis circumvallata columnis. / quas super ex liquido praefulgens cymbius auro / inmodico, simulans convexi climata caeli, / inmortale caput soliumque sedentis obumbrat / ornatum gemmis, auroque ostroque superbum. / quattuor in sese nexos curvaverat arcus (vgl. dazu L'Orange: SymbOsl 1941, 83f). Κιβώριον heißt er auch bei Const. Porph. caer. 1, 16. 38. 46 u. ö. Unter ihm pflegt der oströmische Kaiser sowohl zu stehen wie zu sitzen (Alföldi 130; J. Braun, Der christl. Altar 2 [1921] 192). — Vielleicht stand auch der Stuhl des Richters oft unter einem B. Man darf das wohl von christl. Sarkophagen ablesen (H. Fuhrmann: ArchAnz 1941, 535). — Der Altar-B.

als Ersatz eines Altarciboriums (Braun, Altar 2, 262/71; ders., Art. Altar-B.: RDK 1, 465/9), sowie die tragbaren B. bei Sakraments- u. Reliquienprozessionen, zur feierlichen Einholung eines Bischofs u. ä. (Braun aO. 1389/94; ders., Die liturgischen Paramente in Gegenwart u. Vergangenheit [1924] 239/242) werden erst im hohen MA in den Quellen erwähnt. Doch befand sich nach den Ausgrabungsergebnissen von Dura-Europos dort über der Tora-Nische der Synagoge in der 1. Hälfte des 3. Jh. ein B. aus Stoff (The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Report of 6. Season of Work [New Haven 1936] 331). Die mittelalterlichen B. betonen wie die antiken die Heiligkeit u. Weihe eines Ortes sowie der unter ihnen sich befindenden Gottheit oder Person. — Die in der Baukunst übliche Art eines ‚B.', d. h. eines kleinen von Konsolen u. Säulen getragenen Schutz- u. Zierdaches über Statuen u. a. (vgl. O. Schmitt, Art. Baldachin 2: RDK 1, 1394/1402) gehören in ihrer ausgeprägten Form gleichfalls dem MA an. Doch stellte man schon in der Kaiserzeit eine schöne Statue unter einer aedicula columnis adornata auf (Plin. n. h. 36, 5, 36; vgl. Alföldi 128f). Vornehmlich geschah dies bei Kaiserbildern, u. hier ist die Aufstellung, abgesehen von dem Bestreben, dem Bild des Herrschers einen würdigen Rahmen zu geben, bereits mit der in der römischen Kaiserzeit stetig wachsenden religiösen Wertung des Kaiserbegriffes verbunden (Alföldi 128f). Aus der Wortbedeutung von B. u. *οὐρανίσκος* folgt ebenso wie aus den angeführten Quellenstellen u. Denkmälern, daß feste Bauformen (*Ciborium, *Concha) vom B., der aus Stoff besteht, zu trennen sind. Auch das Baldachingrab wird daher besser als ‚Ciboriumgrabmal' bezeichnet (vgl. O. Schmitt, Art. Baldachingrabmal: RDK 1, 1402/09 u. H. Eggert, Art. Altar-Ciborium: ebd. 473/89).

A. Alföldi, Insignien u. Tracht der römischen Kaiser: RM 50 (1935) 1/171. – M. Bratschkova, Die Muschel in der antiken Kunst: Bulletin de l'Institut archéologique Bulgare 12 (1938) 1/131.

O. Treitinger.

Balsam. A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. Das lateinische Wort balsamum (gr. *βάλσαμον*) bezeichnet die Balsamstaude u. den aus dieser Pflanze gewonnenen Saft, der auch opobalsamum (gr. *ὀποβάλσαμον*) genannt wird (Plin. n. h. 12, 116; Serv. Verg. georg. 2, 119; Galen. 12, 554; Isid. or. 17, 8, 14). Als Heimat des B. werden Syrien, Arabien, hier besonders das Land der Sabäer, von wo die Königin v. Saba den B. dem König Salomo nach Judaea gebracht haben soll (Ioseph. ant. 8, 174), dann Judaea, vor allem Jericho u. Engaddi angegeben (vgl. die Zitate bei Wagler 2836f). Eine ausführliche Beschreibung des B. geben Theophr. h. pl. 9, 6; Plin. n. h. 12, 112ff; Diosc. 1, 18 (weiteres Material bei Wagler 2836f). Der B. fließt von selbst aus der Rinde (Verg. georg. 2, 118f; Iust. 36, 3, 4 usw.). Durch Einschnitte in die Rinde wird noch mehr Saft gewonnen (Theophr. h. pl. 9, 4, 1; 6, 2; Ioseph. bell. Iud. 1, 6, 6; Tac. hist. 5, 6 usw.). Der aus den Zweigen ausgekochte B. hieß xylobalsamum, Holzbalsam (Plin. n. h. 12, 118). Über Verfälschung u. Proben für die Echtheit des B. vgl. Plin. n. h. 12, 121ff; Galen. 14, 62. — B. wurde hauptsächlich für medizinische u. kosmetische Zwecke verwendet. In der Medizin wurde dem B. heilende Wirkung zugeschrieben (Diod. 2, 48; 19, 98; Tac. hist. 5, 6; Galen. 12, 554 u. a.): B. galt als reinigend (Cels. 5, 5), mildernd u. lindernd (ebd. 5, 6), erweichend (ebd. 5, 18, 3), wurde bei Eiterungen (ebd. 5, 3), Augenkrankheiten (Plin. n. h. 23, 92; Cels. 6, 6, 34; Prob. Verg. georg. 2, 119), Kopfschmerzen (Strabo 16, 763), Wassersucht (Cels. 3, 21), Frauenkrankheiten (Scrib. Larg. 126) angewendet. Salbung mit B. mildert faulen Geruch (Arnob. 5, 14). Balsamöl soll nach Plin. n. h. 23, 92 Schwindel, Atemnot, Kopfschmerzen beseitigen, Geschwüre reinigen, Blutverdickung verhindern, Fieber mildern u. nützlich sein bei Krämpfen, Zittern usw. B. sowie B.-samen bilden den Bestandteil von Gegengiften (Nicand. ther. 947; id. alex. 64; Cels. 5, 23, 1; Scrib. Larg. 170. 177) u. verschiedenen Salben (Plin. n. h. 13, 8. 11. 13. 15. 18; 14, 29; 15, 30). Auch in der Kosmetik spielte B. eine große Rolle. Sehr beliebt war die B.-salbe (Mart. 14, 59, 1; Apul. met. 10, 21). Der Vogel Phoenix bediente sich der B.-salbe (Lact. Phoen. 119) u. verwendete B. beim Bau seines Nestes (ebd. 84). Balsamgeruch war charakteristisch für einen bellus homo (Mart. 3, 63, 4). Auch Venus war mit B. parfümiert (Apul. met. 2, 8; 6, 11). Besonders bei Hochzeiten war B.-geruch üblich (Apul. met. 6, 24: bei der Hochzeit von Amor u. Psyche; Claud. epith. Pall. et Cer. 121; epith. Hon. et Mar. 96; Sidon. carm. 11, 124). Mit B. wurden gelegentlich auch Straßen besprengt (Apul. met. 11, 9). Sogar im Theater ließ Hadrian die Sitzreihen mit B. besprengen (Hist. Aug. v. Hadr. 5, 14). Balsamgeruch fehlte auch nicht bei der Leichenfeier des oströmischen Kaisers Iustinus (Corr. Just. 3, 23). Kaiser Heliogabal ließ B. in Lampen brennen (Hist. Aug. v. Heliog. 24, 1). Über gläserne u. silberne ‚Balsam'-Fläschchen in Fischform handelt Dölger, Ichth. 5, 41.

67/70. — Auf Verwendung des B. im heidnischen Kultus scheint Prud. apoth. 482 hinzuweisen. B. als Grabspende: Eleg. in Maec. (AntholLat 779, 134); Auson. carm. 30, 2 (MG Auct. ant. 5, 2, 78 = 83 Peip.). Über Verwendung von Öl und Salben als Totenspende bei den Griechen vgl. Mayer 31f.

II. Orientalisch. 1. Ägyptisch. Schon vor dem 13. Jh. vC. brachten arabische Karawanen den B. nach Ägypten; auch phönikische Kaufleute führten B. dort ein (A. Tschirch, Handbuch d. Pharmakognosie 1, 2 [1909] 460f). Über die Verwendung des B. in der ägypt. Medizin, besonders bei Augenkrankheiten als Bestandteil von verschiedenen Heilmitteln unterrichtet der Papyrus Ebers (The Pap. Ebers translated by B. Ebbell [Kopenh. 1937] 71f. 75f). Zur Anwendung des B. bei der Mumifizierung (‚Einbalsamierung') der Leichen vgl. A. Wiedemann, Das alte Ägypten (1920) 112f. — 2. Israelitisch. B. wurde als Erzeugnis Judaeas auf den Märkten von Tyrus feilgehalten (Ezech. 27, 17). Wohlriechender B. (Sir. 24, 20), ungemischter B. (ebd. 24, 21) u. andere Wohlgerüche werden als Sinnbilder der Tugenden angeführt, die im Gefolge der Weisheit sind. Weitere Stellen, die aber wegen der verschiedenen Deutung des hebräischen Wortes umstritten sind, bei Winer 133f; Herzog-Hauck 374f; S. Krauss, Talmud. Archäologie 1 (1910) 234/6.

B. Christlich. Im NT wird das Wort B. nicht erwähnt. In christlicher Zeit fand B. Verwendung vor allem bei verschiedenen sakralen Salbungen, als Grabspende u. Brennstoff für Grablampen. B. sollte segenbringend wirken u. vor Fäulnis sowie vor Ansteckung durch Sünde schützen. — Prudentius berichtet als Augenzeuge, daß die Besucher des Grabes des hl. Hippolytus in Rom B. spendeten (perist. 11, 194). Auf einen solchen Brauch weist auch die Grabinschrift des Bischofs Gaudentius v. Celeia aus dem 6. Jh. hin, in welcher der Wunsch ausgesprochen wird: ne aliud sancti quam balsama corpus i[nundent] (R. Egger, Eine altchristl. Bischofsinschrift: Mitteilungen des Ver. klassischer Philologen Wien 4 [1927] 3ff; V. Hoffiller-B. Saria, Antike Inschriften aus Jugoslavien 1 [Zagreb 1938] 9). Eine Anspielung auf diesen Brauch bei Hier. ep. 66, 5 (CSEL 54, 653); vgl. auch die bei Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult (1927) 131 gesammelten Stellen. Daß die B.-Spenden real zu denken sind, geht auch daraus hervor, daß die Grabplatten öfters Öffnungen hatten, die auch für solche Libationen dienten (vgl. R. Egger aO. 4; G. P. Oeconomus, De profusionum receptaculis sepulcralibus [Athen 1921]; Mayer 31f). An den Gräbern berühmter Heiliger brannten mit Balsamöl gefüllte Lampen; dieses Öl galt als segenskräftig, u. etwas davon wurde von den Pilgern gerne mitgenommen. So trägt eine Flasche des 5. Jh., gefunden in St-Martin-de-Fraigneau (Vendée), die Aufschrift: ‚Divi Martini antistitis balsamum oleum pro benedictione' (H. Delehaye, St. Martin et Sulp. Sévère: AnalBoll 38 [1920] 117; vgl. dazu die Ölflaschen von Monza: DACL 11, 2, 2753/64). — Bei den Vorbereitungen zur Taufe des Königs Chlodwig wurde die Taufkapelle mit B.-geruch erfüllt (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 31 [PL 71, 226]). — Eine sakrale Salbung mit B. nach der Taufe findet sich bei den Gnostikern des 2. Jh., u. zw. bei den Markosiern; nach ihnen ist der B. Typus τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα εὐωδίας (Iren. 1, 21, 3 [PG 7, 661 = 185 Harv.]). Da bei den verschiedenen liturgischen Salbungen ursprünglich wohl nur einfaches Öl verwendet wurde, ist Dölger geneigt anzunehmen, daß vielleicht bei der Unterschätzung der Taufe u. der Überschätzung der geistigen Salbung auf seiten der Gnostiker gerade der Gebrauch des B. ein unterscheidendes Merkmal gegenüber dem Ritus der katholischen Kirche bilden könnte (Firmung 96). Während man im Orient dem Öl für gewisse kirchliche Salbungen schon im 5. Jh. verschiedene wohlriechende Substanzen beizumischen pflegte (vgl. PsDionys. eccl. hier. 4, 3, 4 [PG 3, 477]), begann man im Abendland erst seit dem 6. Jh. Öl mit B. zu mischen (vgl. Krüll 211; Dölger 96f; Eisenhofer 1, 313f). Aus einer Bestimmung des 2. Konzils von Braga vJ. 572 cn. 4 (Bruns 2, 40) geht hervor, daß der Gebrauch des B. pro baptismi sacramento in Spanien im 6. Jh. üblich war. Auf die Verwendung des B. im Taufritus deutet vielleicht auch eine Stelle bei Gregor v. Tours (mirac. 1, 41 [PL 71, 746]) hin, in welcher von einem Christen die Rede ist, der ablutus balsamo unctus genannt wird. Diese Stelle geht auf Prud. (apoth. 487) zurück, wo der betreffende Christ aber nur als lotus et unctus bezeichnet wird ohne Erwähnung des B. Da Gregor v. Tours den B. hervorhebt, wäre es möglich, daß inzwischen die Verwendung des B. im Taufritus eingeführt wurde. Das mit B. gemischte Öl heißt bei den Griechen Myron, sonst auch Chrisma. Doch wurde die Bezeichnung Chrisma ursprünglich für jedes Salbmittel ohne Unterschied des Stoffes verwendet, oft auch als Synonym für oleum (Dölger 98). Wenn sich auch aus den ersten vier bis fünf Jhh. keine Stelle anführen läßt, in der ausdrücklich gesagt wird, daß das Chrisma eine Mischung von Olivenöl u. B. sei (Dölger 96), so wäre es immerhin

doch möglich, daß B. schon früher zur Bereitung des Chrismas verwendet wurde; aber beweisen läßt es sich nicht. Erst bei Beda Venerabilis ist unter Chrisma eine bestimmte Mischung von Olivenöl u. B. zu verstehen (in Cant. exp. 2, 1 [PL 91, 1097]), ebenso im Sacr. Greg. in der Ausgabe Menards [PL 78, 317]). Im 9. Jh. erwähnt Ratramnus die Bereitung des Chrismas aus Olivenöl u. B. bei den Lateinern (c. Graecor. opp. 4, 4 [PL 121, 334]). Amalar gibt schon eine symbolische Deutung dieser Mischung, indem er die Salbung mit Chrisma auf die Gaben des Hl. Geistes bezieht: B. versinnbildlicht die Wissenschaft, Öl die Weisheit (eccl. off. 1, 27 [PL 105, 1052]). Nach Eisenhofer (1, 315) bedeutet der B., daß die Gläubigen einen solchen Wohlgeruch der Tugenden ausströmen lassen, daß von ihnen das Wort des Apostels gilt: ‚Wir sind Christi Wohlgeruch für Gott' (2 Cor. 2, 15). Der B. hat ferner die Kraft, vor Fäulnis zu schützen; namentlich soll auch durch die in der Firmung mitgeteilte Gnade der Seele leicht vor jeder Ansteckung der Sünde bewahrt bleiben (Eisenhofer aO.). — Vielfach ist B. bei den christlichen Schriftstellern auch im bildlichen Sinn verwendet. Wie B. aus dem Baume fließt, so strömt auch die Tugend aus dem Leib Christi (Ambr. in Ps. 118, 3, 8). Die Herzen sollen mit dem B. des Wohlwollens erfüllt werden (PsAmbr. sermo 36, 3 [PL 17, 676]). Von Augustinus heißt es, daß B. der Güte von ihm ausströmte (Faust. Rei. sermo 27 [CSEL 21, 332]). ‚B. des Almosens' hat Pammachius über die Gebeine seiner Gattin gegossen (Hier ep. 66, 5). Weitere Stellen: Hier. ep. 107, 1; Venant. Fort. v. Mart. 4, 574 [MG Auct. ant. 4, 1, 356]; carm. 2, 16, 16 (ebd. 44). Zum Ganzen vgl. *Salbung.

Benzinger, Art. B.: Herzog-H. 2, 374/5. – F. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung (Wien 1906) 96ff. – L. Eisenhofer, Handbuch d. kath. Liturgik 1, 313/17. – K. Galling, Art. Harze: BRL 265/66. – K. Hilgenreiner, Art. B.: LThK 1, 935. – Ihm, Art. balsamum: ThesLL II, 1709/10. – Krüll, Art. Chrisma: Kraus, RE 1, 211/2. – Clot. Mayer, Das Öl im Kultus der Griechen. Diss. Heidelb. (1917). – Preisigke, Wb. 1241. – Wagler, Art. B.: PW 2, 2836/39. – G. B. Winer, Art. B.: Bibl. Realwörterbuch (1847) 131/4. *L. Krestan.*

Bannfluch s. Anathema.

Bannkreis s. Zauber.

Baptismus s. Taufe.

Baptisterium.

A. Name. Der Name ‚Baptisterium' (baptisterium, *βαπτιστήριον*, *βαπτιστήρ* = piscina [Apoll. Sid. 2, 2, 8; Dölger, Ichth. 1, 86]) ist bereits nichtchristlich für das Badebecken des Frigidariums gebräuchlich (Plin. ep. 2, 17, 11; 5, 6, 25 u. ö.). Er wurde sicher seit dem 4. Jh. für die christl. Piscina verwendet (vgl. baptisterii basilica: Ambros. ep. 20; baptisterii templum: Gregor. Tur. hist. Franc. 2, 31; *προαύλιον βαπτιστηρίου οἴκου*: Sophocles, GL 298]). Daneben wurde er auch als pars pro toto angewendet (Socr. h. e. 7, 4), wie wohl auch andere Ausdrücke, zB. fons (Klauser 161f) u. *κολυμβήθρα* (Sophocles, GL 676). Auch andere Bezeichnungen aus dem nichtchristl. Bereich für Bad, so lavacrum, *λουτρόν*, *λούτρων* (Sophocles, GL 722), balneus, balnea, treten zur Bezeichnung derselben Sache auf. Ein neuer, christl. Ausdruck ist *φωτιστήριον*, Haus der Erleuchtung, entsprechend der Bezeichnung *φωτισμός* für die Taufe (Just. apol. 1, 61). Weiteres Leclercq 386ff. — Im folgenden steht ausschließlich das Taufhaus zur Diskussion; zum Taufbecken s. *Piscina.

B. Ursprung u. Lage. Ob die Übernahme der Namen aus dem profanen Badebetrieb auch die gelegentliche Benutzung des profanen Bades als Taufstätte in vorkonstantinischer Zeit zur Voraussetzung hat (Dölger, Ichth. 1, 85f), muß dahingestellt bleiben, wenn auch in einigen Fällen Baptisterien auf dem Grunde älterer, vorher aufgelassener Thermen errichtet waren (Lateran, s. unter D nr. 13; Acta Pudentianae: ASS Mai. 4, 299; von einem umgekehrten Prozeß sprechen die Acta Marcelli 23: ASS Jan. 16, 373); denn die Lage der Kirche war hier das Primäre. Die Wortanknüpfung bezieht sich wohl eher auf den rein sachlichen, für Bad u. Taufe identischen Sinn der Einrichtung (‚Wanne', ‚Becken'). Ritus wie Bedeutung der *Taufe haben wohl mindestens schon im 3. Jh. (Tert. cor. 3) zur Trennung des eigentlichen Taufraumes u. anderer mit der Taufe in Verbindung stehender Räume (*Consignatorium) von den übrigen Kulträumen u. zur Errichtung eigener Taufkirchen geführt. Die Selbständigkeit ist jedoch nur räumlich: Baptisterien wurden oft mit einem Vorraum (*προαύλιον*; in unserem Verzeichnis unter D nr. 2. 8. 14. 16. 19. 25. 33. 48. 50. 52. 60. 65. 66. 72. 83. 92. 97. 113/17), in unmittelbarer Nähe einer Bischofs- oder Gemeindekirche errichtet, entweder als selbständige Gebäude (baptisterii basilica, baptismatis aula [Dölger 155ff], *προαύλιον βαπτιστηρίου οἴκου*), oder häufiger als Annexe in Zusammenhang u. direkter Verbindung mit einer Kirche, zugänglich durch Atrium (vgl. Testam.

Dom. 1, 19 [23 Rahm.]) oder Narthex (nr. 12. 44. 52. 54. 55. 60. 64. 67. 74. 75. 90) oder durch ein Seitenschiff (nr. 8. 11. 25. 39. 45. 72. 74. 78. 80. 84. 85. 90. 98. 100. 101. 117) Baptisterien werden auch als Krypta (nr. 73), als Nebenraum neben der Apsis (nr. 17. 75. 88. 103. 110) oder hinter der Apsis (nr. 4. 81. 85. 89. 107) eingerichtet. Im Verhältnis zur Kirche wird für selbständige Bauten wie für Annexe in Italien, Afrika, Griechenland, Kleinasien die Nordlage (nr. 2. 5. 8. 13. 18/20. 45. 46. 52. 60. 64. 65. 67. 72. 80. 84. 88. 90/97), in Syrien u. Ägypten die Südlage (nr. 100. 102. 103. 106. 117) bevorzugt (auch in Kleinasien, nr. 55. 66); Westlage begegnet seltener, u. zw. in Italien, Afrika, Griechenland (nr. 4. 12. 15/17. 39. 71. 76. 78. 82); auch axiale Lage im Westen kommt vor (nr. 9. 33. 77); reine Ostlage ist selten (nr. 81. 89. 107). Taufartigen Zwecken scheint ein mit Piscina versehener Nebenraum des Mithraeums der Caracallathermen in Rom gedient zu haben (G. Lugli, I monumenti ant. di Roma 1 [1930] Abb. 96 [Raum δ; Piscina fehlt]); andere heidnische oder jüdische Taufhäuser wurden bisher nicht aufgedeckt.

C. Raumform. Mitbestimmend für die Raumform ist die Lage wie die Größe der *Piscina. Sie liegt im allgemeinen in der Mitte; deshalb sind die entsprechenden Baptisterien auch räumlich zentralisierende, meist rein zentrale Anlagen (,Zentralbaptisterium'). Indessen kann sich die Piscina auch am Ost- oder Westende des Raumes befinden, meist vor oder innerhalb einer Apsis, entsprechend dem Bema der Kirchen, bei gleicher Piscinaform wie bei den Zentralbaptisterien; manchmal dient die Apsis unmittelbar als Piscina (,Apsisbaptisterien'). Die bekannteste, weit verbreitete Form des Zentral-B. ist der Nischenrundbau bei rundem oder oktogonalem Grundriß des Hauptraumes, als Raumtypus bekanntlich nicht auf Baptisterien beschränkt. Vestibüle von Palästen u. Mausoleen sind für den Raumtypus im allgemeinen, im besonderen Fall des B. aber Caldarien u. Frigidarien der röm. Thermen die direkten Vorgänger (vgl. auch Dölger 184; dagegen P. Styger: Architectura 1 [1933] 53f); es wird auch meist an der Einräumigkeit festgehalten (nr. 8. 13. 14. 21. 23. 27. 31. 43. 64. 66. 86. 90. 101. 116), innerer Stützenkranz ist selten (nr. 30). Im Aufbau wird die seit dem 3. Jh. einsetzende Entwicklung des Oberlichtgadens fortgeführt, bis zur Einschiebung von Galerien (nr. 8) oder Vorlegung innerer Wandarkaden (nr. 13). Baptisterien ohne eigentliche Lichtgaden sind vereinzelt (nr. 101). Bevorzugt ist das Achtnischenschema, ,templum octachorum' (Dölger 155f. 182; *Achteck), mit Rundnischen in den Diagonalen u. Rechtecknischen in den Achsen; der Raum hat dementsprechend häufiger einen oktogonalen als runden (nr. 64) Grundriß. Die äußere Gestalt entspricht nicht unbedingt der inneren Raumeinteilung, die Nischenzone kann rechteckig, quadratisch (nr. 27. 30. 43. 116) oder oktogonal (nr. 1. 8. 21. 90) ummantelt sein. Die Lichtgadenzone ist polygonal (nr. 1. 8) oder rund (nr. 27). Ebensowenig wie der Nischenrundbau nur für Baptisterien diente, wurde dieser Typus allein für B. angewendet. Der einfache, dünnwandigere Zentralraum, rund (nr. 19. 20. 25. 46), oft mit der Wand vorgelegten Arkaden auf 8 Stützen, oder oktogonal (nr. 5. 12. 22. 42. 57), kann bei größeren Abmessungen mit einem inneren, auch doppelten (nr. 46) Umgang versehen werden nach Art der mehrräumigen Zentralbauten (*Architektur Sp. 607); diese Form wird gern bei Piscinen von besonderer Größe angewandt (nr. 11. 16). Beim Lateran-B. (nr. 16) nimmt sie den ganzen Mittelraum ein, so daß der Stützenkranz mit Kuppel den sonst innerhalb der Architektur stehenden Baldachin oder Säulenkranz der Piscina ersetzt. Auch ein geschlossener, korridorartiger Umgang kann den Zentralraum umgeben (nr. 74; Nischenbauten: nr. 14). Eine *Apsis kann vorhanden (nr. 5. 12.) oder bei den Nischenbauten eine Nische als Apsis hervorgehoben sein (nr. 66. 116); eine Sonderform zeigt Apsis mit *Bema, *Ciborium u. wohl auch *Kathedra hinter der im Zentrum befindlichen Piscina (nr. 81). Die Anwendung der *Achtzahl ist mit symbolischen Absichten in Verbindung zu bringen (Dölger 153ff). Doch war diese Lösung nicht allgemein; andere waren häufiger. Zu den seltenen gehören geschlossene Apsis- oder Exedrabauten, im Grundriß Nymphaeen ähnlich, mit mittlerer Piscina (nr. 60. 89. 99), Drei- u. Viernischenbauten (*Trikonchos u. Tetrakonchos, nr. 40. 59. 70. 92. 106) sowie hexagonale Baptisterien (nr. 109; Sechsnischenbau: nr. 23; *Sechszahl) u. kreuzförmige mit Zentralpiscina (nr. 40. 62. 82). Am häufigsten verwendet man einen rechteckigen oder quadratischen Grundriß. Bei den quadratischen Baptisterien befindet sich die Piscina verschiedenster Form ebenfalls in der Mitte (nicht bei nr. 88), meist mit einem quadratischen (nr. 55. 65. 72. 76. 97), seltener mit einem runden (nr. 4. 102) Ciborium überdeckt; Apsiden fehlen. Der quadratische Raum öffnet sich in einigen Fällen auf den 4 Seiten nach einem Umgang (nr. 65. 67. 84), vielleicht dem Proaulion. Auch wird der Zentralraum, entsprechend anderen Zentralbauten mit Umgang,

atriumartig durch Arkaden nach dem Umgang geöffnet (nr. 72). Bei rechteckigen Baptisterien befindet sich die Piscina im Zentrum der Längsachse (nr. 44. 45. 48. 78. 81); doch kann sie auch an das dem Eingang gegenüberliegende Ende verschoben (nr. 71. 75) oder hinter einer triumphbogenartigen Säulenstellung angeordnet werden (nr. 90). Die Verschiebung der Piscina aus dem Zentrum findet ihre bauliche Gestaltung in den Apsis-Baptisterien. Der Bau wird durch eine Apsis nach Osten oder Westen gerichtet u. die Piscina befindet sich in der Apsis, wohl ohne Baldachin oder Säulenkranz, aber hinter Schranken (nr. 52. 112. 116), entsprechend dem Bema. Ihre Form ist dadurch nicht beeinflußt, auch nicht unbedingt ihre Größe (nr. 44). In Syrien wurde eine folgerichtige Sonderform entwickelt, bei der die Apsis selbst als Piscina mit halbkreisförmigem Grundriß vertieft wird (nr. 103. 107. 108). Der anschließende Raum ist quadratisch, in el-Flusyich (nr. 107) insgesamt ein Trikonchos mit quadratischem Zentrum, in Gerasa (nr. 113) reicht die Piscina über die Apsis hinaus in den rechteckigen Raum. — Außer den letzten sind die verschiedenen Typen nicht auf bestimmte Gebiete beschränkt. Der Nischenrundbau u. das oktogonale B. haben ihre weiteste Verbreitung wohl im Westen gehabt; einfache Achteckbauten sind besonders dicht in Oberitalien vertreten. In Nordafrika ist das rechteckige u. das quadratische B., auch mit Umgang, bevorzugt, die aber gleichfalls in Kleinasien vorkommen. Das rechteckige B. mit Zentralpiscina scheint in Griechenland besonders verbreitet gewesen zu sein. Apsis-Baptisterien kommen außer in Syrien auch in Griechenland vor, aber nicht im eigentlichen Westen. — Zeitlich ist die Bevorzugung eines Typus bisher nicht feststellbar. Eine gemeinsame Entwicklung der Baptisterien-Typen scheint nicht vorhanden gewesen zu sein; die Nischenrundbauten haben ihre eigne Entwicklung (vgl. Koethe).

D. Katalog. I. Italien, Dalmatien: 1. Albenga. G. Angelis d'Ossat: Bollettino R. Dep. Stor. Patr. Liguria (1936) 207/50 mit Abb. — 2. Aquileia, Bas. I, 5. Jh. A. Gnirs: Jb. k.k. Zentralkommission (1915) 171 Abb. 127. — 3. Aquileia, Bas. II. K. Graf Lanckoronski, Der Dom v. A. (1906) 15ff u. Taf. 7. — 4. Cuma. A. Maiuri: Atti III. Congresso Arch. Crist. (1934) 228ff u. Abb. 3. — 5. Grado, 571/86 (?). W. Gerber, Altchristl. Kultbauten (1912) 24f u. Abb. 27. — 6. Imperia. ArchAnz 1940, 383. — 7. Lomello. F. Reggiori, Dieci Battisteri (1935) Taf. 4/6. — 8. Mailand, S. Aquilino. J. Kohte, Die Kirche S. Lorenzo (1890) Taf. 1. 2. 6; G. Chierici: RivAC 16 (1939) 51ff; I. Schuster, S. Ambrogio e le più antiche bas. di Milano (1940). — 9. Mailand, Basilica Nova. Nischen-Zentralbau. U. Monneret de Villard: Archivio Stor. Lomb. 41, 1914. — 10. Neapel. Guida Consociazione Turist. Ital. (CTI) Napoli (1938) 172 f. — 11. Nocera, S. Maria Magg. M. Stettler: RivAC 17 (1940) 83/142. — 12. Parenzo, geweiht 543. Gerber aO. 37 Abb. 46. — 13. Ravenna, S. Giovanni in Fonte, 449/452. C. Ricci, Tavole storiche d. musaici di Rav. fasc. 2 (1931) 4ff; Koethe 23ff; CIL 11, 255; ILCV 1840. — 14. Ravenna, S. Maria in Cosmedin. Ricci aO. fasc. 3 (1932) 28 Abb. 2; Koethe 26ff. — 15. Rom, S. Giovanni in Lat. I, 312/336. G. B. Giovenale, Il battistero Lateranense (1929). — 16. Rom, S. Giovanni in Lat. II, 432/440. Giovenale aO.; Lib. Pont. 1, 174; ILCV 979. 980. 1513. 1839; Zettinger 326ff; Dölger: ACh 2 (1930) 253ff; Klauser 162. — 17. Rom, S. Stefano in Via Latina. L. Fortunati, Relazione (1859) Plan; Zettinger 339. — 18. Salona, Bas. Urbana I. Forschungen in Salona 1 (1917) 81ff u. Abb. 155ff. — 19. Salona, Bas. Urbana II. Forschungen aO. 65ff u. Abb. 122ff. — 20. Salona, B. II. E. Dyggve: Atti III. Congresso Arc. Crist. (1934) 248 Abb. 14. — 21. Ventimiglia G. Angelis d'Ossat: Bollettino Stor. Patr. Lig. aO. (vgl. nr. 1). — 22. Vicenza, S. Felice e Fortunato. Achteckig, kaum vor 6. Jh. Unpubliziert. — 23. Zara. Gerber aO. (s. nr. 5) 95ff; Koethe 36.

II. Frankreich, Spanien: 24. Aix. G. Dehio-F. v. Bezold, Die kirchl. Baukunst (1887) Taf. 8; Koethe 59f. — 25. Aljezares (Murcia). C. de Mergelina: Archivo españ. de arte y arqueol. 40 (1940) 5ff u. Taf. 1. — 26. Burguillos (Estremadura). Junyent: Atti III. Congresso Arch. Crist. (1934) 261. — 27. Fréjus. G. Angelis d'Ossat: Bullettino Impero Rom. 6 (1935) 39ff. — 28. Gabia la Grande (Granada). J. Cabré: Junta sup. de excavaciones y ant. memorias (1923). — 29. Hippona. J. Serra Vilaró: Analecta Tarraconensia (1931) 351ff. — 30. Marseille. J. Hubert, L'art préroman (1938) 3f u. Abb. 62. — 31. Mélas (Ardèche). Hubert aO. 3f Abb. 65. — 32. Nantes. G. Durville: Bull. arch. (1912) 239ff u. Abb. 1 u. 4. — 33. Poitiers, S. Jean, 1. Zustand. Hubert aO. Abb. 74. — 34. Porto di Manacor (Mallorca). J. Rubió y Bellver: Annuari Inst. Estudis Catalans 3 (1909/10) 361ff u. Abb. 3 u. 5. — 35. Riez. Dehio-v. Bezold aO. Taf. 8, 6; Koethe 53ff. — 36. S. Pereto (Mallorca). J. Puig y Cadafalch: Byzantion 1 (1924) 522f u. Abb. 1/3. — 37. Taragona. H. Laaj: Von d. Antike zum Christentum, Festg. V.

Schultze (1931) 123ff. — 38. Valence (frühchristlich?) Hubert 3ff. 116. Abb. 77. — 39. Vega del Mar. E. Juyent: Atti III. Congresso Arch. Crist. (1934) 258ff u. Abb. 1. — 40. Venasque (frühchristlich?). Hubert 3f Abb. 78.

III. Alpengebiet: 41. Duel (Kärnten). R. Egger: Atti III. Congresso Arch. Crist. (1934) 290ff. — 42. Hemmaberg (Kärnten). R. Egger, Frühchristl. Kirchenbauten im südl. Noricum (1916) 86ff u. Abb. 86. 87. — 43. Riva S. Vitale (Tessin). S. Steinmann-Brodtbeck: Ztschr. für schweizer Archäol. u. Kunstgesch. 3 (1940) 193ff; F. Reggiori, Dieci Battisteri (1935) Taf. 1/3.

IV. Balkan u. Inseln: 44. Argala (Mytilene). D. Evangelides: ArchDelt 13 (1930/1) 1ff und Abb. 1. — 45. Argos, Aspis. Unpubliziert. — 46. Butrinto. L. M. Ugolini: RivAC 11 (1934) 265/83. — 47. Cherson, Uvarovsche Basilica. Isvestija Imper. Arch. Kom. 4. Lief. (1902) 73ff; J. Sauer: OrChr 3. S. 7 (1932) 188. — 48. Epidauros. G. Soteriu: ArchEph (1929) 198ff und Abb. 31. — 49. Eski Kermen (Krim). J. Sauer: OrChr 3. S. 7 (1932) 192. — 50. Kepos (Melos). S. Casson: AnnBritSchAth 19 (1912/13) 18ff u. Abb. 1. 2. — 51. Mujddžići bei Jajce. D. Sergejevski: Glasnik Zemaljskog muzeja Kralj. Jugosl. (1938) 51ff u. Abb. 3 u. 8. — 52. Nea Anchialos, Bas. A. G. Soteriu: ArchEph (1929) 41ff Taf. 2; Praktika Arch. Het. (1938) 50 Taf. 1. — 53. Pastuscha. V. Ivanova: Annuaire du Musée Nat. de Sofia 1922/25 (1926) 484f u. Abb. 314. — 54. Philippi. Terrassenbas. (Baptist. ?). R. Lemerle: BCH 61 (1937) 467. — 55. Samos, Heraion. A. M. Schneider: AM 54 (1929) 121ff. — 56. Stobi, Bas. geminata. G. Mano-Zissi: Berichte IV. Int. Congress f. Arch. (1940) 592f u. Taf. 67a. — 57. Stobi, Manastirište. B. Saria: PW 4 A, 1, 53. — 58. Sveti Vrac. Ivanova aO. 549ff u. Abb. 352. — 59. Tropaeum (Baptist. ?). R. Netzhammer, Dobrudscha (1916) 204ff u Abb. 78. — 60. Tschoban Dere (Eski Djumaja). P. Mutaftschiev u. N. Gospodinov: Bulletin Soc. Arch. Bulg. 7 (1919/20) 15ff. — 61. Tschernavoda (Axiopolis). Netzhammer aO. 123f u. Abb. 40. — 62. Varna (Odessus). Netzhammer aO. 206ff u. Abb. 79. — 63. Varna, Dschanavar Tepe. Ivanova aO. 460f u. Abb. 301.

V. Kleinasien: 64. Ephesos, Marienkirche. Forschungen in Ephesos 4, 1 (1932) 43ff u. Taf. 1. — 65. Gülbağce. A. Michel: Forschungen z. Kirchengesch. u. christl. Kunst, Festgabe J. Ficker (1931) 186ff u. Abb. 22. — 66. Konstantinopel, H. Sophia. E. M. Antoniades, *Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας* 1 (1907) 123ff u. Abb. 178ff. — 67. Milet, Asklepieion. Th. Wiegand: AbhB (1908) 28f Abb. 14.

VI. Nordafrika: 68. Apollonia. Atti IV. Congresso Arch. Crist. (1940) 274ff u. Abb. 23. — 68a. El Asabaa. Atti IV. Congresso Arch. Crist. (1940) 270ff u. Abb. 19. — 69. Annuna (Thibilis). S. Gsell-A. Joly, Khamisa, Madaourch, Announa 3 (1918) 96ff u. Taf. 11. 12. — 70. Bir Bu Rekba. P. Gauckler, Basiliques chrét. de Tunisie (1913) Taf. 30. — 71. Carthago, Damus el Karita. J. Vaultrin, Les Basiliques chrét. de Carthage (1933) 34ff u. Taf. 2. — 72. Carthago, Dermesch. Vaultrin aO. 113ff u. Taf. 18. — 73. Castiglione. St. Gsell, Monuments ant. d'Algérie 2 (1901) 187ff u. Abb. 120. — 74. Djemila (Cuicul), Anfg. 5. Jh. P. Monceaux: CRAcInscr (1922) 380f m. Taf.; H. Grégoire: Byzantion 13 (1938) 589/93. — 75. Guea. Gsell aO. 198ff u. Abb. 122. — 76. Henschir Burmedes. Gauckler aO. Taf. 32. — 77. Henschir Deheb. A. Leschi: IV. Congresso Arch. Crist. (1940) 167 u. Abb. 16. — 77a. Ksar Belezma. J. Gagé: MélArch 44 (1927) 103ff u. Abb. 1. — 78. Lepcis Magna, sever. Basilika. Guida Consociazione Turist. Ital. Libia (1937) 334. — 79. Lepcis Magna, Altes Forum. Guida CTI Libia (1937) Plan S. 329. — 80. Matifu. Gsell aO. 227 Abb. 129. — 81. Morsott. Gsell aO. 231ff Abb. 130. — 82. Sabrata, Forumbasilika. Guida CTI Libia (1937) 186. — 83. Sabrata, Kirche südl. Theater. Guida CTI Libia (1937) 188 m. Plan (E). — 84. Sbeitla, Severuskirche. A. Merlin, Forum et Églises de Sufetula (1912) 32ff Taf. 3. — 85. Sbeitla, Bapt. II, ‚Presbyter Vitalis'. Unpubliziert; Piscina m. Inschr. P. Romanelli: Palladio 4 (1940) 182f. — 86. Siagu. Gauckler aO. 17ff. — 87. Sidi Abich. R. de Lasteyrie, L'architecture rel. en France (1929) 111 u. Abb. 91. — 88. Sila, Basilica 1. F. Logeart u. A. Berthier: Recueil de notices et mém. de la soc. arch. de Constantine 63 (1935/6) 235ff. — 89. Sila, Basil. 2. Logeart u. Berthier aO. — 90. Tabarka. Gauckler aO. 8 Taf. 16. — 91. Tebessa. A. Ballu, Les ruines de T. (1897) 20 Taf. 2. — 92. Tigzirt. Gsell aO. 294ff u. Abb. 137. 138. — 93. Timgad, Nordkirche. A. Ballu, Les ruines de T. (1911) 136ff. — 94. Timgad, Nordwestkirche. A. Ballu aO. 136. — 95. Timgad, Westkloster. A. Ballu aO. 31ff. — 96. Tipasa. Gsell, De T. (1894) 59 Abb. 29 u. Taf. 5; CIL 8, 20911; ILCV 1522. — 97. Ued Ramel. Gauckler aO. Taf. 18. — 98. Upenna. Gauckler aO. 21. — Weitere, nicht näher erforschte oder schlecht erhaltene B. in Tunesien: G. Lapeyre: Atti IV. Congresso Arch. Crist. (1940) 203ff.

VII. Ägypten: 99. Luxor. U. Monneret de Villard: Atti IV. Congresso Arch. Crist. (1940) 296. 319 Abb. 17. — 100. Medamud. Monneret de Villard aO. 295f. 319 u. Abb. 19. — 101. Menasstadt, Hauptbaptisterium. K. M. Kaufmann, Die Menasstadt (1910) 99ff u. Abb. S. 97. — 102. Menasstadt, Nordnekropolis. Kaufmann aO. 101ff m. Abb. — 103. Tud. Monneret de Villard aO. 296. 319 Abb. 20.

VIII. Syrien, Palästina: 104. ʿAmwās (Emmaus). L. H. Vincent-F. M. Abel, Emmaus (1932) 237ff u. Taf. 16/19. — 105. Antiochia, Babylaskirche Antioch-on-the-Orontes 2 (1938) Plan 4. — 106. Chirbet el-Chatib. H. C. Butler: Expedition to Syria 2 B (1920) 202f u. Abb. 207. — 107. Chirbet el-Flusiyeh. J. Clédat: Annales Service Antiquités Égypt. 17 (1916) Taf. 3; H. Vincent: RevBibl 31 (1922) 583ff u. Abb. 1. — 108. Dār Qīta, Paul- u. Moseskirche, 515/6. Butler aO. 175ff u. Abb. 186. — 109. Dēhes. H. C. Butler, Early churches in Syria (1929) 153 Abb. 62; Inschr.: Americ. Expedition to Syria 4 (1904) nr. 8. — 110. Dēr Sēta. M. de Vogüé, La Syrie Centrale (1865/77) Taf. 117. — 111. Dēr Solaib J. Mattern, R. Mouterde, A. Beaulieu: MélBeyr 22 (1939) 1ff u. Taf. 1. — 112. Gerasa, Johanneskirche. C. Kraeling, Gerasa (1938) 241f u. Plan 37. — 113. Gerasa, Theodorkirche. Kraeling aO. 179. 224f Plan 32. — 114. Mons Admirabilis bei Antiochia, Kloster des Simeon Stylites d. J. (6. Jh.) G. Millet: CRAc Inscr. 1936, 205f. — 115. Nisibis, Mār Jaqūb. F. Sarre-E. Herzfeld, Archäol. Reise 2 (1911) 357. — 116. Qalʿat Simʿān. De Vogüé aO. Taf. 149f. — 117. Rās Siāga. B. Bagatti: RivAC 13 (1936) 101ff u. Taf. 2. 3. — 118. Sbēṭa, Südkirche. Baly: Palestine Expl. Quartl. Stat. (1935) 176f u. Taf. 4; A. Mallon: Journal Palest. Soc. 10 (1931) 227/9.

IX. Nicht sichere Baptisterien: Ostia. G. Calza: RendicPontAc. 16 (1940) 63ff. A. v. Gerkan: RQS 46 (1939) 15ff. — Bābisqa. Butler: Expedition 2B Abb. 177. — Baqīrḥa. Butler aO. 195ff u. Abb. 201. — Bamuqqa. Butler, Early churches 152. — Baschmili. Butler, Early churches 152f. — Bettir. Am. Exp. to Syria 2, 230f Abb. 92. — Dār Qīta, Sergiuskirche. Butler: Expedition 2B, 184ff Abb. 191. — Daschmischli. Butler, Early churches 209. — Fidreh. Butler: Expedition 2B, 251ff u. Abb. 260f; Early churches 152. — Dura (christl. Kapelle, 1. Hälfte 3. Jh.). W. Seston: Annales de l École des Hautes Études Gand 1 (1937) 161ff; H. Grégoire: Byzantion 13 (1938) 589/93. — Hafir el-ʿAudscha. Th. Wiegand, Sinai (1920) 104 u. Abb. 102. — Ksēdjbeh. Butler, Expedition 2B, 158 und Abb. 170. — Oxyrhynchos. E. Breccia, Le musée gréco-rom. d'Alexandrie 1931/32 (1933) 36f u. Abb. 7, Taf. 22. — Qaṣr Iblisū, Westkirche. Butler aO. 206 u. Abb. 221.

X. Inschriften, literar. Überlieferung: Bordeaux, Baptisterium des Leontius: Ven. Fort. 1, 15. — Djemila-Cuicul, Baptisterium: H. Grégoire: Byzantion 13 (1938) 500. — Mailand, Stefanskirche, um 515: Ennod. carm. 2, 149; Klauser 162f. — Mailand, Theklakirche, unter Ambros. (‚templum octachorum'): CIL 5 p. 617; ILCV 1841; Dölger 155ff. — Mainz, Baptisterium des Sidonius: F. X. Kraus, Christl. Inschriften d. Rheinlands 1 (1890) 26 nr. 46; Dölger 157. — Afyon Karahisar (Prymnessos), Baptisterium: H. Grégoire: Byzantion 14 (1939) 317. — Ravenna, Baptisterium des Petrus Chrysologus: CIL 11, 272; ILCV 1840 A. — Ravenna, S. Martinus (S. Apollinare Nuovo). Agnellus, Lib. Pont. 89 (MG Scr. rer. Lang. 335 Holder-Egger). — Rom, S. Anastasia, 402/3: ILCV 92; Zettinger 336; Dölger 157. — Rom, S. Agnese, unter Konstantin: Lib. Pont. 1, 180; Zettinger 329. — S. Agata in V. Aurelia, 498/514: Lib. Pont. 1, 262; Zettinger 340. — Rom, S. Lorenzo in Damaso, 366/384: IUR 2, 1 p. 35; Zettinger 339. — Rom, S. Lorenzo f. l. m.: Lib. Pont. 1, 234. — Rom, S. Maria Magg., 432/440: Lib. Pont. 1, 234; Zettinger 337f. — Rom, S. Paolo f. l. m.: ILCV 1514. 1838A; Zettinger 338f. — Rom, S. Pietro in Vat., 366/384: ILCV 1517 1838; Zettinger 331ff. — Rom, S. Pudenziana: DACL 2, 1, 395; ASS Mai 4, 299. — Rom, S. Sabina, 432/440. Lib. Pont. 1, 235; Zettinger 337. — Rom, S Vitale, Innozenz I: Lib. Pont. 1, 220; Zettinger 336f. — Rom, S. Vitale, Innozenz I: Lib. Pont. 1, 220; Zettinger 336f. — Rom, unbestimmt: ILCV 1518. — Unbestimmt, Italien (?): Ennod. carm. 2, 19; Klauser 163.

XI. B. als hl. Stätte. Schon aus den unter *Arkandisziplin B III angeführten Stellen darf wohl gefolgert werden, daß das Baptisterium für die Nichtchristen wenigstens im 4. u. 5. Jh. ein *Abaton war. Ein ausdrückliches Zeugnis bieten die Akten der Synode von Orange (cn. 19 [2, 125 Bruns]). Aus Aug. s. 322 (PL 38, 1443) ergibt sich, daß das Taufhaus gelegentlich von solchen Christen aufgesucht wurde, die ein besonders wirksames Gebet bzw. einen wirksamen Fluch aussprechen wollten. Die Baptisterien waren vielerorts als Bestattungsorte beliebt (vgl. Mart. Hier. 81 De Rossi-Duch.; Syn. v. Auxerre vJ. 578 cn. 14) Zum *Asylrecht der Baptisterien vgl.

Eugipp. v. Severini 22, 3. 5 (CSEL 9, 2, 40). — Über die vermutliche Bedeutung der gelegentlich dem Baptisterium vorgelagerten Vorhalle im Taufritus vgl. F. J. Dölger, Sonne der Gerechtigkeit (1918) 30f. Zum Ganzen vgl. *Taufe.

F. J. Dölger, Zur Symbolik des christl. Taufhauses: ACh 4 (1934) 153/87. – Th. Klauser, Taufet in lebendigem Wasser': Pisciculi F. J. Dölger dargeboten (1939) 157/64. – H. Koethe, Der frühchristl. Nischenrundbau. Diss. Marburg (1928). – H. Leclercq, Art. Baptistère: DACL 2, 1, 382/469 (mit älterer Lit.). – J. Zettinger, Die ältesten Nachrichten über Baptisterien der Stadt Rom: RQS 16 (1902) 326ff.

F. W. Deichmann.

Baptistes. Der Ausdruck βαπτιστής, der erst ziemlich spät, u. zw. in christlichen oder dem Christentum nahestehenden Kreisen erscheint (s. Oepke 544), muß auch eine verhältnismäßig junge Sache bezeichnen. Nicht als ob die antiken Religionen nicht auch zahlreiche hl. Waschungen zur Erlangung der Reinheit, ja selbst Taufen u. damit zugleich Personen, die anderen zu diesen verlangten Reinigungen verhalfen, also Taufende, gekannt hätten. Aber es war eben eine ganz andere Bedeutung, die dem neuen Ausdruck anhaftete; sie entsprach einer neuen religionsgeschichtlichen Idee. Es zeigt sich nämlich, daß das Wort B. nicht die allgemeine Bedeutung ‚Taufender' (a) hat, sondern eine doppelte andere Bedeutung (b): 1. ‚Täufer', d. i. der, welcher eine Taufe spendet u. predigt, aber dabei diese Taufe zum wesentlichen Bestandteil seiner Lehre macht; 2. ‚Baptist', ‚Taufgesinnter', d. i. der, welcher sich häufigen Taufen unterzieht u. darin den Kern seiner Religion sieht.

A. Nichtchristlich. a) ‚Taufende'. In den alten orientalischen Religionen, besonders der iranischen u. babylonischen, wurde das hl. *Bad hoch geschätzt. Aber Bäder oder Waschungen fanden meist statt, ohne daß irgendein ‚Taufender' mitwirkte. Priester u. Gläubige wuschen oder badeten sich selbst, wurden nicht getauft. Höchstens hatten die Priester zuweilen die Aufgabe, an denjenigen, die am Opfer teilnehmen mußten, eine letzte Reinigung zu vollziehen, so in Babylonien der Beschwörungspriester oder ašipu; doch machte sie diese Funktion keineswegs zu ‚Täufern' (Texte bei J. Morgenstern, The doctrine of Sin in the babylonian religion [1905] 53/61. 119/29; s. auch H. Zimmern, Beiträge z. Kenntnis d. babylon. Religion [1901]). Auch in Ägypten spielten die Waschungen eine sehr wichtige Rolle, vor allem in den Kult- oder Bestattungsriten (weitere Einzelheiten: A. Erman, Ägypten u. ägypt. Leben im Altertum[2] [1923]; vgl. H. Bonnet, Die Symbolik d. Reinigungen im ägypt. Kult: Angelos 1 [1925] 103/21). Bisweilen wurde die Besprengung oder kultische Abwaschung durch Priester vorgenommen, aber auch hier waren diese nicht ‚Täufer'. — In der hellenistischen Welt, selbst im Zeitalter des Aufblühens der Mysterienkulte, stoßen wir noch nicht auf ‚Täufer'. Die griechische Nationalreligion hatte gewiß Reinigungspriester, die vor allem Krankheiten u. böse Geister durch magische Mittel oder Reinigungen zu vertreiben hatten. Aber auch sie waren keine βαπτισταί, sondern καθαρταί, μάγοι oder ἀγύρται (s. I. Schweftelowitz, Die Sündentilgung durch Wasser: ARW 17 [1914] 353/412; vgl. Rohde, Psyche[10] [1925]). Im übrigen nahm der Fromme (Theophr. char. 16, 12/3) selbst seine Waschungen vor, indem er sich zur Beseitigung jeder Befleckung vom Kopf bis zu den Füßen ins Wasser tauchte. Alles deutet darauf hin, daß die Ablutionen, die in den pythagoräischen Thiasoi gern geübt oder bei den Orpheotelesten empfohlen wurden (Iambl. v. Pyth. 98; Diog. L. 8, 33; Diod. 10, 9, 6), auf dieselbe Weise vollzogen wurden. — Die hl. Bäder in den *Mysterien scheinen ebenfalls nur den Charakter einer der eigentlichen Einweihung vorhergehenden, vorläufigen Reinigung gehabt zu haben (Thomas 317/39; anders Leipoldt). Erforderte diese notwendige, aber im Ganzen der Mysterienriten nicht wesentliche κάθαρσις den Vollzug durch einen Taufenden? Zuweilen. So wird für die Mysterien von Eleusis bezeugt, daß ein Gefäß mit Wasser über den Kopf des Kandidaten in dem Augenblick ausgegossen wurde, wo er sich anschickte, das Telesterion zu betreten (symbolisch angedeutet auf einem eleusinischen Relief: Leipoldt 40; vgl. Theon Smyrn. math. [14 Hill.]; nicht einschlägig Tert. bapt. 5: F. J. Dölger, Tertullian kein Zeuge für eine Taufe in den Mysterien von Eleusis: ACh 1 [1929] 143/9). Ähnliches gilt von den dionysischen Mysterien (Demosth. pro cor. 259/60; Fries der Villa Item in Pompeji u. Relief der Villa Farnese in Rom, dazu Leipoldt 41/3; vgl. Liv. urb. cond. 39, 9, 4 u. Olympiod. in Plat. phaed. comm. 8, 6/7), von den Mithras-Mysterien (Tert. bapt. 5, 1; praescr. 40, 3) u. von den Mysterien der Isis: (Apul. met. 11, 23; Tert. bapt. 5, 1; nicht von den κάτοχοι des Serapistempels: Dölger, ACh 2 [1930] 57/62; vgl. Tib. 1, 3, 25). Aber waren diese Riten etwas anderes als die Ablutionen oder Besprengungen, die im offiziellen Kult durch die Priester vor den Opfern ausgeführt wurden? Es scheint nicht so; sie waren Sache eines Mystagogen oder eines seiner Helfer, also eines ‚Taufenden' u. nicht eines

'Täufers'. Das heißt, daß von einem B. nur da zu sprechen ist, wo der Wasserritus aufhört, ein einfacher Ritus kultischer Reinigung zu sein, u. wo er etwas Markanteres wird, mag er nun der wesentliche u. charakteristische Gegenstand der Aktivität eines Einzelnen oder mag er ein eigentlicher kultischer Akt sein. — b) Bietet uns die antike Welt dafür Beispiele? 1. Die 'Täufer'. Wir finden dafür keine Beispiele, außer vielleicht Elchasai; aber wir rechnen diesen lieber zur christlichen Welt. — 2. Die 'Taufgesinnten'. Man hat solche in der Sekte der *βάπται*, Anhänger der thrakischen Göttin Kotyto, finden wollen, deren Kult sich auch in der griechisch-römischen Welt ausbreitete (Hor. epod. 17, 56/9; PsVerg. epigr. 13, 19/24; Juv. sat. 2, 91/2; Luc. adv. indoct. 27); so mit anderen Reitzenstein (233). Indessen wohl mit Unrecht, denn es handelte sich vermutlich einfach um Leute, die zur Vorbereitung auf ihre kultischen Zeremonien sich die Haut bemalten (1. Sinn von *βάπτειν*). Derselbe Reitzenstein (220) möchte aus einer Inschrift des 2. Jh. (J. Keil-A. Premerstein: DenkschrAkW 54, 2 [1911] 94/5) u. der dortigen Erwähnung von *καταλουστικοί* auf die Existenz von Taufgemeinden im lydischen Anahita-Kult schließen. Nach den Herausgebern trug die Kultgemeinde den Namen deshalb, weil ihre Mitglieder Reinigungsriten übten; damit ist aber noch nicht gesagt, daß sie 'Baptisten' waren. — Dem Ausdruck *βαπτιστής* u. seinen Derivata (u. nicht nur dem Wort, sondern auch der Sache) begegnet man erstmalig bei jenem Zweig des Judentums, den man auf Grund seiner deutlich hervortretenden Eigentümlichkeiten als baptistischen Judaismus bezeichnen kann. Dieser ist nur eine Erscheinungsform jener großen täuferischen Bewegung, die das Judentum u. das Frühchristentum gleichzeitig erfaßte (vgl. u. B.). — Indessen hatte auch die heidnische Welt ihre Baptisten: die Sabier (Mughtasilas), die am Euphrat wohnten u. von denen der Koran (2, 59; 5, 73; 22, 17) u. einige arabische Schriftsteller (vgl. Thomas 197/210) sprechen. Wie ihr Name anzeigt, waren sie 'Taufgesinnte' oder 'Baptisten'; im übrigen weiß man wenig von ihnen. Diese Gemeinschaft, die nach einer dieser Schriften schon im 2. Jh. bestand, war so bedeutend, daß sie die Aufmerksamkeit Mahomets auf sich zog. Sicher gehörten neben vielen anderen Sekten die Mandäer dazu (vgl. E. Peterson, Urchristentum u. Mandäismus: ZNW 27 [1928] 55/7). Muß man mit Reitzenstein im Mandäertum eine vorchristliche baptistische Gemeinschaft sehen, die in Transjordanien lebte u. dort einen iranischen Heilsmythus verkündete? Sicher gab es dort täuferische Sekten, jüdische Sekten mit fremdem Einschlag, aber keine iranischen Sekten.

B. Christlich. Die oben entwickelten verschiedenen Begriffe finden sich sämtlich verwirklicht in der jüdischen u. christlichen Welt. — a) 'Taufende'. Im offiziellen Judentum, dem biblischen, nachbiblischen u. hellenistischen, waren u. blieben die Lustrationen, meist Bäder oder Besprengungen, bloße Reinigungsriten. Wenn hier gelegentlich ein Priester diesen Reinigungsakt vornahm (Lev. 14, 7; Num. 19, 12/3. 18/20), wurde er dadurch nicht zum 'Täufer', auch nicht im Fall jenes feierlicheren Bades, das man Proselytentaufe nennt (vgl. Epict. diss. 2, 9, 20/1; hier ist *παραβαπτισταί* wie *βεβαμμένοι* nicht von dem Taufenden, sondern dem, der das Bad nimmt, gemeint) u. wo die in amtlicher Eigenschaft Auftretenden Zeugen, aber nicht 'Taufende' oder gar 'Täufer' sind. — Auch das Christentum hatte von Anfang an seine Taufe (Act. 2, 14/41; paulinische Briefe; beibehalten in nahezu allen häretischen Gruppen); es hat eben darum auch 'Taufende'. Aber es stellt trotzdem nicht den Anhang eines 'Täufers' (Jesus war kein 'Täufer', er scheint überhaupt nicht getauft zu haben), noch eine 'täuferische' Sekte dar (es gibt hier weder eine Wiederholung der Taufe, noch eine große Zahl von Waschungen); obwohl sehr wichtig, ist die Taufe dennoch nicht das ganze Christentum. — b) 1. 'Täufer'. Hier ist vor allem der Vorläufer Christi, der Täufer p. e., Johannes d. Täufer, zu nennen. Der Ausdruck *βαπτιστής* wird für ihn schon von den Evangelisten gebraucht (Mt. 3, 1; 11, 11/2; 14, 2. 8; 16, 14; 17, 13; Mc. 6, 25; 8, 28; Lc. 7, 20. 33; 9, 19 [Mc. 6, 14. 24 = *ὁ βαπτίζων*]), dann bei Joseph. (ant. 18, 116). In den PsClementinen finden wir *ἡμεροβαπτιστής* (hom. 2, 23). Johannes erteilte eine Bußtaufe zur Nachlassung der Sünden. Die Taufe bildete den Kern seiner Predigt, seines gesamten Wirkens; die 'Taufe des Johannes' war der ganze Johannismus. Man sieht, Johannes war ein B., nicht nur, weil er taufte, sondern vor allem, weil er in der Taufe das wesentliche Element seiner Sendung sah, er war ein 'Täufer'. — *Elchasai war sicher kein Christ; aber schon er selbst, besonders aber sein Anhang haben sich dem Christentum angepaßt, um ihre Propaganda auf die Christen auszudehnen. Elchasai verkündete u. erteilte eine Taufe, eine Art Generalabsolution mit wunderbarer Wirkung, er war also ein 'Täufer'. Gleichzeitig verlangte er aber noch eine ganze Reihe von Waschungsriten, welche für die neue Heilszeit kennzeichnend sein sollten (Hippol. ref. haer.

9, 13/7; Orig. bei Euseb. h. e. 6, 38; Epiph. haer. 19, 1/4; 30, 3, 2; 17, 5/6; 53, 1: Sampsäer). Wir haben also hier einen B. der reinsten Art; er war zugleich ‚Täufer' u. ‚Baptist'. Übrigens sind auch alle Sekten, die seinem Einfluß unterlagen, baptistische Sekten gewesen (s. u.), vermutlich symbolisiert durch diesen Sobiaï, dem Elchasai nach Hippolyt (ref. haer. 9, 13, 1/2) sein Offenbarungsbuch übergeben haben soll. — 2. ‚Baptisten'. Der Taufgedanke fand in der jüdischen u. judenchristlichen Welt weite Verbreitung. Unter den jüdischen Sekten nennt Hegesipp die der Ἡμεροβαπτισταί (Euseb. h. e. 4, 22, 7); Epiph. beschreibt sie pan. 17; 19, 5, 6/7 (vgl. Const. ap. 6, 6, 5; vielleicht gehört auch Iust. dial. 80, 4 = βαπτισταί hierher); der Name erscheint auch bei PsClem. hom. 2, 23. Bei dieser Sekte handelte es sich um ‚Baptisten', also um Leute, für die hl. Bäder ein wesentliches Kultelement bildeten. Mehrere Häresiologen nennen unter den jüdischen Sekten ferner die Masbothäer u. Sebuäer (Heges. b. Euseb. h. e. 4, 22, 7; Const. Ap. 6, 6, 4; Epiph. haer. 11; Ephraem evang. conc. expos. [287/8 Moes.]); auch sie waren wahrscheinlich ‚Baptisten' (in dem Namen steckt die aram. Wurzel ṣbʿ, taufen). Schließlich wären noch die ‚Morgentäufer' der Tosephta u. des Talmud (TJad. 2, 20; Ber. 3, bc; b. Ber. 22a) zu nennen, die vielleicht mit den Hemerobaptisten identisch sind; alle diese Sekten sind, wie auch ihr Name anzeigt, baptistische Sekten. Daneben gibt es noch andere, die durch spezielle täuferische Übungen gekennzeichnet sind: die *Essener (Philo q. omn. prob. lib. sit 75/88; Apologie b. Euseb. praep. ev. 8, 11; Joseph. bell. 2, 119/61; ant. 18, 18/22; Plin. n. h. 5, 17; Epiph. haer. 10, 1/2; viell. Mischna Meg. 4, 8; Sanh. 10, 1), die *Nazaräer (Epiph. haer. 18; vgl. 19, 5, 5/7; Filastr. haer. 8), die Sekte, von der das 4. Buch der Or. Sib. (vgl. bes. 162/70) stammt; sie alle sind Sekten, bei denen hl. Bäder im Kult einen zentralen Platz einnahmen (Thomas 2/60). Die um 150 vC. im Judentum entstandene Bewegung setzte sich zu Anfang der christlichen Ära fort u. färbte auch auf das Christentum ab. — Viele Juden empfingen die Taufe des Johannes. Nicht alle wurden seine Schüler, aber einige sammelten sich um ihn. Nach seinem Tode schlossen sie sich fester zusammen u. wurden nach u. nach zu der Sekte der ‚Johannes-Jünger' oder Johanniten (Mc. 2, 18 u. Par.; Joh. 10, 41/2; Act. 19, 1/7). Die Sekte hielt an der Taufe des Johannes fest u. bestand noch einige Jhh. (Joh. passim; PsClem. rec. 1, 54. 60; 2, 18; 3, 61; hom. 2, 17. 23/4; 3, 22; Ephr. evang. conc. expos. [287/8 Moes.]; Epiph. haer. 26, 6/7; 42, 11; alles unverkennbare Spuren von Auseinandersetzungen zwischen Johannes-Jüngern u. verschiedenen christl. Gemeinschaften) u. endete schließlich als täuferische Gemeinschaft (vgl. PsClem.: ‚Johannes Hemerobaptistes'; man übertrug die Übungen der Sekte auf ihren vermeintlichen Stifter). — Elchasai war, wie gesagt, ‚Baptist'. Die elchasaitische Strömung erfaßte eine Anzahl jüdischer u. judenchristlicher Sekten; daher mehrere christliche Baptistengemeinschaften, besonders die baptistischen Ebioniten. Gewisse ebionitische Gruppen sowohl in Transjordanien wie in Syrien gerieten nämlich unter den Einfluß essenischer u. elchasaitischer oder elchasaizierter Baptisten u. fügten zu ihrer christlichen Taufe allerhand weitere Bäder (Epiph. haer. 30; PsClem. hom. u. rec.; dazu J. Thomas, Les Ebionites baptistes: RevHistEccl 30 [1934] 257/96). — Die baptistische Bewegung verschwand in Palästina u. Syrien sowohl ihrer jüdischen wie ihrer christlichen Richtung nach im 3. Jh. In der Folgezeit kannte das Christentum weder ‚Täufer' noch ‚Baptisten'. Wenn man später von ‚täuferischen' oder ‚wiedertäuferischen' Kirchen sprach, so geschah es in einem ganz anderen Sinn. Das einzige Beispiel einer Baptistensekte aus der auf das christliche Altertum folgenden Periode ist die Mandäersekte, deren Wurzeln aber vielleicht schon im christl. Altertum, insbesondere im Elchasaismus zu suchen sind (ihre hl. Bücher hrsg. v. M. Lidzbarski; vgl. Thomas 184/267). Auch die Mandäer sind ‚Baptisten', ‚Subbas', mit wiederholten Bädern u. Taufen, durch welche die Wirkungen der ersten Taufe erneuert werden sollten (vgl. W. Brandt, Die mandäische Religion [1889] 95/113). Nach dem Glauben der Mandäer erzeugten diese Bäder die gleichen Wirkungen, wie sie der Offenbarungsmittler dem ‚Urmenschen' mitgegeben hatte u. wie sie Johannes d. T., der Hauptheilige des Mandäismus, verkündigte. Die Verehrung, die die Mandäer Johannes erwiesen, ebenso die Spuren des Christentums, die sich in dieser Religion finden, sind, wie es um den Ursprung dieser Sekte auch sonst bestellt sein mag, nachträglicher u. später Einschlag.

W. Brandt, Elchasai (1910); Die jüd. Baptismen (1910). – A. d'Alès-J. Coppens, Art. Baptême: DictB suppl. 1, 852/924. – J. Leipoldt, Die urchristl. Taufe (1928). A. Oepke, Art. Βάπτω, βαπτίζω: ThWb I, 527/44. – R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christl. Taufe (1929). – J. Steinbeck, Kultische Waschungen u. Bäder im Heidentum u. Christentum: NKirchlZ 21 (1910) 778/99. – J. Thomas, Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (Gembl. 1935).

*J. Thomas**.

Barbar. A. Nichtchristlich. I. Griechisch. *Βάρβαρος* ist ein indogermanisches Wort mit der Grundbedeutung ‚stammelnd, stotternd, unverständlich plappernd' (Jüthner 1; doch vgl. W. Otto: PhW 45 [1926] 44). Homer verwendet es nur in der Zusammensetzung *βαρβαρόφωνος* als Beiwort der fremdrassigen Karer (Il. 2, 867), der Urbevölkerung Griechenlands u. der Inseln, an denen die eingewanderten Hellenen eine fremde, unverständliche Sprache beobachten konnten, also bereits im Sinne von ‚fremdsprachig' (vgl. Aesch. Ag. 1051). In der Folge brachte die nähere Berührung mit Nichtgriechen verschiedener Art den Hellenen auch die tiefgreifenden rassischen u. kulturellen Unterschiede zum Bewußtsein u. erweckte die Vorstellung, als stünde ihnen eine einheitliche Masse anders Gearteter gegenüber, die ihnen infolge ihrer unverständlichen Sprache u. der sonderbaren, oft abstoßenden Sitten gar verächtlich erschienen. Auf sie wurde der Gesamtname ‚Barbaren' angewendet. Die Geringschätzung hat sich natürlich nicht an den hochwertigen, den Griechen lange Zeit schwer zugänglichen orientalischen Nationen wie den Ägyptern, Babyloniern, Assyriern, Phönikern gebildet, sondern entsprang in erster Linie der Beobachtung an den wilden Völkern, mit denen die Griechen bei der Erschließung weit entlegener Küstenstriche in Berührung kamen. Den Niederschlag dieser ersten Reiseabenteuer bilden die Sagen von der Bekämpfung fremder Unholde durch griech. Nationalhelden wie Herakles, Theseus, Odysseus; die Fremdlinge, die als Metöken oder Sklaven nach Griechenland kamen, lieferten weitere Farbentöne zu dem ungünstigen Bild, insbesondere aber hinterließen die Kriegsgreuel des Erzfeindes, der Perser, die grauenvollsten Erinnerungen. Diesen abträglichen Vorstellungen entspricht die verächtliche Bedeutung des Wortes ‚barbarisch', die neben der antithetischen ‚nichthellenisch' zumeist im Unterton mitschwingt. Daher rührt auch der Ausschluß der Barbaren von den Olympischen Spielen u. von den Mysterienakten in Eleusis (PW 16 2, 1318, 60). Als Gegenpol des Begriffes ‚Hellenen' ist der Begriff ‚Barbaren' an dessen Entwicklung u. Abwandlung gebunden; deshalb vgl. *Hellene. — Neben der Mißachtung läuft seit Homer (vgl. Il. 13 Anfang) ein eigentümlicher Hang zur Idealisierung der Barbaren, der dann durch philosophische Spekulationen von seiten der Kyniker unterstützt wurde u. u. a. zu der von hellenisierten Literaten barbarischer Herkunft genährten Ansicht führte, daß die Quellen der griech. Philosophie u. gesamten Weisheit bei den Juden u. anderen Barbaren des Ostens zu suchen seien. Diese später von den Neupythagoreern u. Neuplatonikern übernommene Ansicht ist dann von christl. Schriftstellern gern als Kampfmittel gegen die heidnischen Lehren verwendet worden (vgl. Jüthner 58f u. A. Kleingünther: PhilolSuppl. 26 [1933] 24). Mit der Gründung des makedonischen Weltreiches geht dann eine Verwischung der Grenzen zwischen Hellenen u. B. Hand in Hand, da das völkische Moment vom kulturellen allmählich verdrängt wird u. im Zeitalter des Hellenismus auch griechisch gebildete B. dem hellenischen Kulturkreis zugezählt werden können.

II. Römisch. Als im 3. Jh. vC. diese neugeartete hellenische Welt zum erstenmal mit den Römern in engere Berührung kam u. die römische Kultur zu befruchten begann, konnte Plautus im Prolog der Asinaria sagen, er habe das Stück aus dem Griechischen ins ‚Barbarische' übersetzt. Im Sinne von ‚nichtgriechisch' konnte eben auch ein selbstbewußter Römer diese Bezeichnung auf sich selbst anwenden, den verächtlichen Sinn mußte er naturgemäß ablehnen. Denn von dem besiegten Griechenland mit geistigen Waffen überwunden (Hor. epist. 2, 1, 156), haben sich die Römer der höheren Kultur bald weitgehend angeglichen u. sondern sich, schon als herrschende Nation, auch in den Augen der Hellenen deutlich von den Barbaren; da sie aber auch den Hellenen nicht einfach zugezählt werden konnten, erweitert sich die alte Zweiteilung der Menschheit von selbst zur Dreiteilung ‚Hellene, Römer, Barbaren', die dann im Hinblick auf das Übergewicht des Herrschervolkes u. bei Betonung der staatsrechtlichen Stellung der einzelnen Individuen sich mit der Formel ‚Römer-Nichtrömer' kreuzte (vgl. *Hellenen A II), die erst mit dem Untergang des röm. Weltreiches ihre Geltung verliert. Die Erlangung des röm. Bürgerrechts ließ die Abkunft eines Barbaren vergessen, u. so kann Themist. in einer iJ. 383 gehaltenen Rede (16 p. 211 D) versichern, daß die kleinasiatischen Galater niemand mehr als Barbaren, sondern als Römer bezeichne. Der alte Name sei ihnen zwar geblieben, ihre Lebensweise aber sei die römische. Sie bezahlen dieselben Abgaben, leisten Kriegsdienste, empfangen Beamte wie die anderen u. haben die gleichen Gesetze. — Mit dieser Entwicklung hängt eine merkwürdige Verschiebung der Wortbedeutung zusammen, die in der Kaiserzeit eintritt. Bei der zunehmenden Abneigung der Römer gegen den anstrengenden Kriegsdienst war man immer mehr darauf angewiesen, fremdländische, insbesondere germanische Söldner an-

zuwerben, so daß unter Kaiser Julian mehr als die Hälfte der Kommandostellen mit Germanen besetzt war (Zosim. 207, 20f Bonn) u. im 5. Jh. an Stelle des einstigen Bürgerheeres bereits fast ausschließlich barbarische Truppen getreten waren. So erhält ,Barbar' die Bedeutung ,Soldat' (Jüthner $157_{326}/158_{330}$; H. Kuen: WuS 20 NF 2 [1939] 185). Da damit eigentlich eine Veredlung der Bedeutung eingetreten ist, hat es nichts Befremdliches an sich, wenn das siegreiche Germanenvolk seit der Wende des 5. u. 6. Jh. den römischen Untertanen gegenüber auf sich den ihm von diesen beigelegten Namen ,barbari' oder ,barbara natio' anwendet, wie dies in den Gesetzbüchern der Burgunden u. Franken der Fall ist (Jüthner $158_{333/5}$). Bei polemischem Vergleich mit den Eigenschaften der Römer konnte mit der Bezeichnung ebensowohl hohe Anerkennung (Salv. gub. D. 5, 5, 21) wie verächtliche Beurteilung verbunden werden (Sidon. Apoll. ep. 7, 14, 10).

B. Christlich. Die ersten Christen werden von den antiken Kulturvölkern, die sie als eine jüd. Sekte ansehen, den Barbaren zugerechnet (so noch bei Porphyr. abst. 1, 42 [117, 113 N.], wenigstens nach der Deutung Geffckens, Ausg. 72. 270_{142}). Doch schon der Apostel Paulus, der Rom. 1, 14 noch die alte Formel Ἕλλησίν τε καὶ βαρβάροις verwendet (vgl. Col. 3, 11), macht sich die dann auch von Kirchenvätern übernommene kynische Auffassung von der Relativität des Begriffes zu eigen, wenn er 1 Cor. 14, 11 versichert: ,Wenn ich die Bedeutung der Rede nicht verstehe, werde ich für den Redenden ein Barbar sein u. der Redende für mich ein Barbar' (vgl. Jüthner 134_{124}). Auch bei den christl. Apologeten werden die Christen u. Juden im Gegensatz zu den Hellenen, d. h. den heidnischen Griechen (Heiden), noch Barbaren genannt. Wenn zB. Tat. or. ad Graec. am Schlusse sagt, er habe sich der Philosophie der Barbaren angeschlossen, so meint er damit den christl. Glauben (vgl. auch den Titel des Buches u. 1, 1; ferner Clem. Al. strom. 6, 2, 4). Aber aus dem Judentum hervorgegangen, brachte das Christentum den alten religiösen Gegensatz zur heidnischen Welt mit, nur wird die Gegenüberstellung Juden-Heiden durch das Hinzukommen des ,dritten Geschlechts' der Christen zu einer Dreiteilung ergänzt. In ihr ist für den Begriff ,Barbar' kein Platz mehr, da die Kirche weder nach der Nationalität noch nach Kultur u. Bildungsgrad zwischen den Menschen einen Unterschied macht. Den Kirchenvätern mit hellenischer Bildung ist der formelhafte Gegensatz ,Hellenen—Barbaren' natürlich geläufig, aber es ist zB. nur eine Art ergänzender Unterteilung im Sinne der antiken Auffassung, wenn Greg. Nyss. v. Greg. Thaum.: PG 46, 901 die nichtchristl. Philosophie (ἡ ἔξω φιλοσοφία) in die ,hellenische' u. die ,barbarische' einteilt. Nach der Verschmelzung des röm. Weltreiches mit der christl. Weltreligion, die durch Kaiser Konstantin eingeleitet worden war, fallen in beiden Reichshälften die Begriffe Römer (Rhomäer) u. Christen zusammen, u. die Bezeichnung Barbar nimmt die Geltung ,Ungläubiger' an.

W. Aly, Herodots Sprache: Glotta 15 (1927) 114f. – P. Bienkowski, De simulacris barbararum gentium apud Romanos (Krakau u. Wien 1900). – F. Böhmer, Der latein. Neuplatonismus u. Neupythagoreismus (1936) 104/09. – M. Caster, Lucien et la pensée religieuse de son temps (Par. 1937) 370/72. – A. Eichhorn, Βάρβαρος quid significaverit. Diss. Lpz. (1904). – J. Jüthner, Hellenen u. Barbaren = Das Erbe der Alten NF 8 (1923). – F. Roth, Bemerkungen über den Sinn u. Gebrauch des Wortes Barbar (1814). – F. Schäfer, Quid Graeci de origine philosophiae a barbaris ducenda existimaverint (1877). – K. Schafer, Das Wort ,Barbar' im Wandel d. Zeiten: Monatsschrift f. höhere Schulen 35 (1936) 261/8. – J. U. Steinhofer, Dissertatio critica de voce βάρβαρος (1732). – K. I. Vourveris, Platon u. d. Barbaren (Ath. 1938); Αἱ ἱστορικαὶ γνώσεις τοῦ Πλάτωνος. Α' Βαρβαρικά (Athen 1938). – F. Weber, Platons Stellung zu d. Barbaren. Progr. Maximil.-Gymn. Münch. (1904). – H. Werner, Barbarus: NJb 21 (1918) 389/408. – R. Zahn, Die Darstellung d. Barbaren in griech Literatur u. Kunst d. vorhellenist. Zeit. Diss. Heidelb. (1896). – Vgl. auch die Lit. zu *Hellene.

J. Jüthner†.

Barbelo-Gnostiker. A. Barbelo. Diese mythologische Gestalt erscheint in einigen gnostischen Systemen (vgl. B), sowie nach Epiph. bei den Simonianern. Sie ist gewöhnlich identisch mit Sophia-Prunikos u. wird von Epiph. 21, 2, 5 bezeichnet als die ,Kraft in der Höhe, die sie Prunikos nennen, die aber in anderen Sekten Barbero oder Barbelo heißt'. Sie kann sich verdoppeln wie die Sophia-Achamoth der Valentinianer (vgl. B I) u. ist wahrscheinlich wie diese nur eine Erscheinungsform der in Alexandria mit Isis identifizierten *Sophia. Der Name Barbelo (Βαρβηλώ: Iren. 1, 29, 1; Epiph. 25, 2, 2; Filastr. 33; kopt. Schriften [neben Barbelos]; Βαρβηρώ: Epiph. 21, 2, 5; 26, 10, 10; Βαρβηλώθ: Theodrt. haer. fab. 1, 13) wird auf verschiedene Weise erklärt; man leitet ihn aus dem Aramäischen ab (= bar-baal: Petavius = ἐν τετράδι θεός: W. W. Harvey in seiner Ausgabe zu Iren. adv. haer 1, 221; diese Etymologie wird oft wiederholt, so auch bei Leisegang 186) oder sieht in

ihm eine verderbte Form des Namens Parthenos (vgl. Theodrt. haer. fab. 1, 13; ferner die Form *Βχϱϑενώς* bei Epiph. 26, 1; Bousset, Hauptprobl. 14; C. Schmidt: TU 8, 559f). Die Erklärung des Namens muß aber Hand in Hand gehen mit der Deutung anderer mehr oder weniger semitischer Ausdrücke, die in denselben Systemen erscheinen u. von denen Theodoret 1, 13 sehr richtig sagt: ‚sie haben diesen aber auch hebräische Namen beigelegt u. versuchen so, die Einfältigeren zu verblüffen' (vgl. Hieron. ep. 75 [PL 22, 687]). Die Gestalt Barbelos ist umrankt von Mythen, die oft den Ausgangspunkt ausschweifender Praktiken gebildet haben (vgl. *Libertinismus). Sie kann zuweilen einfach der höchste weibliche Äon sein (vgl. zB. C. Schmidt, Kopt.-gnost. Schriften 1 [1905] Register), aber gewöhnlich entspricht sie dem 12. valentinianischen Äon (der aus dem Pleroma hervorgegangen ist). Man kann 3 Hauptmythen unterscheiden: 1. Barbelo hat ohne Syzygie gezeugt; daher rührt der unvollkommene oder schlechte Charakter ihres Sprößlings, des Demiurgen (zB. Iren. 1, 29, 4). Dieser Mythus ist nur eine Angleichung an den valentianischen Mythus der Sophia (vgl. de Faye 405). — 2. Prunikos ist in die materielle Welt herabgestiegen (in aquas) u. hat dort einen Körper angenommen; et valde gravatam repsisse aliquando et conatam esse fugere aquas . . . (Iren. 30, 3; vgl. Epiph. über die Ophiten 37,3). Dieser Mythus erklärt sich wohl als eine Vermengung des valentinianischen Mythus vom *ἔκτρωμα* (vgl. Hippol. philos. 6, 31, 2), der wahrscheinlich aus dem Harpokrates (*ἠλιτόμενον καὶ ἀσθενῆ τοῖς κάτωθεν γυίοις*) der isischen Theosophie abzuleiten ist (Plut. de Isid. 19), mit dem des Anthropos u. dem Motiv der Schlange. — 3. Der obszöne Mythus, der oft bei Epiph. wiederkehrt, zB. 25, 2, 4: ‚Sie erscheint nun immer den Archonten in irgendeiner herrlichen Gestalt u. beraubt sie ihres Samens durch wollüstigen Erguß, um auf diese Weise ihre in verschiedene Wesen zerstreute Kraft wiederum an sich zu bringen' (vgl. 25, 3, 2; 26, 1, 9; 26, 10, 10; 26, 3, 2 [Evangelium von Eva]); dieser obszöne Mythus kehrt sogar bei Behandlung der Simonianer (21, 2, 5) u. der Manichäer (66, 27, 1) wieder. Man darf vermuten, daß Epiph. diesen Mythus einige Male zu Unrecht in seine Berichte aufgenommen hat (zu vergleichen Simonianer [21, 2, 5] mit Hippol. philos. 6, 19, 2). Der Mythus scheint zustande gekommen zu sein durch eine Vermengung der im Manichäismus wiederkehrenden Vorstellung von den Lichtteilchen (*δύναμις-σπέρμα*) mit dem simonianischen Mythus vom Kampf der Archonten um den Besitz der Helena-Selene, die sich in wechselnde weibliche Körper verwandelt.

B. Barbelo-Gnostiker. I. Eigentliche Barbelo-Gnostiker. So bezeichnen wir das von Iren. 1, 29 beschriebene gnostische System. Es ist möglich, daß der Ausdruck des lateinischen Iren.: ‚gnosticorum Barbelo' daherkommt, daß das zuerst an den Rand geschriebene Wort Barbelo in den Text geraten ist (Harvey, Ausgabe 221). C. Schmidt hat den Beweis erbracht, daß der Bericht des Iren. 1, 29 eine originale gnostische Schrift mit dem Titel ‚Apokryphon Johannis' auswertet u. zusammenfaßt, wovon wir eine koptische Übersetzung besitzen (Philotesia 317ff). Es handelt sich um Offenbarungen, die der auferstandene Christus dem Johannes mitteilt. Das Pleroma ist folgendermaßen beschaffen: der höchste Äon hat zur Seite seine Ennoia (Barbelo); nacheinander erscheinen Prognosis, Aphtharsia, Aionios Zoe, dann Christus (der Monogenes, der Licht ist) mit dem Nus; 6 Paare von Äonen werden geboren u. 4 Lichtträger, die gleichzeitig Namen von Abstraktionen u. irgendwie semitische Namen führen; dann der Anthropos (Adamas). Auf die Bildung des Pleromas folgt ein Sündenfall-Mythus. Der 12. Äon Sophia-Prunikos erzeugt ohne seinen Syzygos; die Frucht dieser Empfängnis ist Ialdabaoth (den Namen hat das koptische Apokryphon aufbewahrt), der Protarchon (Iren.), unvollkommen (Mythus des Valentin) u. zugleich mächtig, schlangen- u. löwengestaltig. Der Demiurg, u. damit gehen wir zum kosmogonischen Mythus über, hat nach Iren., cum sit ignorantia, geschaffen eas quae sunt sub eo potestates et angelos et firmamenta et terrena omnia. Deinde dicunt adunitum eum Authadiae, generasse Kakian, Zelon et Phthonum et Erinnyn et Epithymiam. Nach dem koptischen Zeugnis erzeugt Ialdabaoth 12 Äonen, von denen 7 den Himmel regieren u. 5 das Chaos des Amente. Das koptische Zeugnis fährt fort mit Berichten über die Erschaffung des Menschen u. die Geschichte der Menschheit, die auf der allegorischen Erklärung des AT aufbauen. Die starken Ähnlichkeiten mit den valentinianischen Lehren u. die Verwendung von Allegorien machen es wahrscheinlich, daß der Ursprung des Apokryphon Johannis u. der Sekte, die es las, in Ägypten zu suchen ist (so C. Schmidt: RGG 1, 760; vgl. ders., Philotesia 334).

II. Verwandte Sekten. Irenäus unterscheidet seine Barbelo-Gnostiker kaum von einer Anhäufung ähnlicher Sekten (vgl. 29, 1; 30, 1; 30, 15; 31, 1). Man könnte also annehmen, daß am Ende

des 2. Jh. eine größere Anzahl von Sekten gleicher Art vorhanden war mit mehr oder weniger verschiedenen Lehren, je nach der Art vornehmlich der von ihnen benutzten Apokryphen. Mit Irenäus könnte man diese Sekten als ‚Gnostiker' bezeichnen. Wir finden in ihren Händen das Apokryphon Johannis, ferner andere Apokryphen derselben Art, aus denen Irenäus die Mythen des Kap. 30 (wo die Gestalt des Anthropos im Vordergrund steht) ausgezogen hat u. von denen er hier die mythische Darstellung der Erschaffung des Menschen u. der Menschheitsgeschichte wiedergibt, endlich noch andere Apokryphen, auf welche die den Ophiten u. Kainiten zugeschriebenen Lehren zurückgehen dürften. Clem. Al. spricht von nikolaitischen Sekten, von denen er zwar nicht die Mythen wiedergibt, wohl aber eine Apokryphe anführt (strom. 3, 4, 29, 1), die den von Iren. benutzten nahesteht. Die koptischen Schriften dürften in dieselbe Kategorie gehören. Epiph. kennt zahlreiche libertinistische Sekten, von denen Reste zu seiner Zeit in Ägypten u. Syrien bestanden: Nikolaiten, ‚Gnostiker', Borborianoi u. Koddianoi in Syrien, Stratonikoi u. Phibionitai in Ägypten, Zacchaioi, Barbeliten, Archontiker; sie könnten alle zu den Adepten der Barbelo-Prunikos zählen. Es würde jedoch nicht richtig sein, alle die Sekten, in denen der Mythus sich in seiner 1. Form wiederfindet, zu den libertinistischen Sekten zu zählen; denn die koptischen Apokryphen protestieren gegen die obszönen Praktiken der Sekten aus ihrer Mitte (2. Buch Jeû: TU 8, 194; Pistis Sophia 147; Kopt. gnost. Schriften 251).

C. Ursprung. Nach Iren. 1, 19, 1 wären alle diese Sekten von Simon dem Magier ausgegangen (ex his qui praedicti sunt Simoniani multitudo Gnosticorum [Barbelo] exsurrexit); von ihnen stammten ihrerseits die Valentinianer ab (a quibus velut Lernaea hydra, multiplex capitibus fera, Valentini schola generata est [1, 30, 15; vgl. 31,3]). Wir glauben, daß die Art, die Dinge so zu sehen, aufgegeben werden muß, obwohl ihr noch Hilgenfeld (232) u., auf seine Weise, Bousset folgen. Der letztere schließt aus der Gleichsetzung der 7 Archonten mit den babylonischen Planetengöttern u. der Verbindung des Mythus der *Μήτηρ* (Barbelo-Prunikos) mit jenen, die Zentralgestalt der Barbelo rühre von Ischtar-Atargatis, Kybele, Anaitis, Astarte, Selene usw. her (Hauptprobl. 26 u. passim). Leisegang 193/5 nimmt als Basis des Systems einen heidnischen Kult des Sperma-Pneuma an. Wir glauben, daß Theodoret richtig gesehen hat, wenn er sagt: ‚aus den von Valentinos ausgestreuten Samenkörnern ist das Unkraut der Barbelioten oder Borborianer oder Naassener oder Stratiotiker oder Phemioniten, wie man sie auch nennen mag, hervorgewuchert' (haer. fab. 1, 13). Clem. Al. erwähnt bezüglich der Nikolaiten die Ähnlichkeit mit den Valentinianern, protestiert aber gegen die Herabsetzung, die ihren Lehren zuteil geworden ist (strom. 3, 4, 29, 3): ‚Wenn auch sie wie die Valentinianer geistliche Gemeinschaften angenommen hätten . . .' Wir würden also gerne auf alle ‚barbelo-gnostischen' Sekten die Schlußfolgerung ausdehnen, die C. Schmidt auf die eigentlichen Barbelo-Gnostiker anwendet: ‚Dieses System ist unter der Einwirkung Valentinians in Ägypten entstanden' (RGG 1, 760). De Faye 402 glaubt gleichfalls, daß diese Systeme nach jenen des Basilides, Valentin u. Markion entstanden u. davon beeinflußt sind. Er fügt hinzu, daß sie ihrerseits die Epigonen des Valentin beeinflußt haben. Vielleicht sind sie nur eine volkstümlichere, noch länger unter dem Einfluß orientalischer Ideen (Dualismus, Archonten, Anthropos) stehende Form der Lehren Valentins, die in Ägypten entstand u. sich in Syrien verbreitete. — Zum Ganzen vgl. *Borborianer, *Phibioniten, *Gnosis (sexuelle).

W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (1907) 9/91. – E. de Faye, Gnostiques et Gnosticisme[2] (Par. 1925) 379/412. – L. Fendt, Gnostische Mysterien (1922). – A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte (1884) 232/50. – H. Leisegang, Die Gnosis (1924) 186/95. – C. Schmidt, Gnostische Schriften: TU 8 (1892) 559/98; Irenaeus u. seine Quelle in haer. 1, 29: Philotesia fur P. Kleinert (1907) 317ff; Art. Barbelo-Gnostiker: RGG 1, 760; Art. Borborianer: RGG 1, 1200. *L. Cerfaux*.

Bardesanes.

A. Leben (vgl. Schaeder 28/32; Nau 492/527). Bardesanes, syr. Bar Daisan (nach dem Namen des Stromes von Edessa, des Skyrtos der Griechen), geb. 154 (Chron. Edess. 1 [8]; vgl. Harnack: TU 9, 1, 90), gest. 222 (Bar Hebr., ebd.), Heide von Geburt u. der ersten Erziehung nach, lebte an dem christianisierten Hof von Edessa (vgl. Harnack, Miss. 2^4, 678/82). Er war sehr gebildet (Astrologe u. Philosoph) u. beherrschte die syrische Sprache (Euseb. h. e. 4, 30). Julius Africanus (Text bei Schaeder 30_1) ist ihm am Hof Abgars IX (179/216) begegnet u. hat seine Geschicklichkeit als Bogenschütze bewundert. Nach der Chronik Michael des Syrers (Nau 524) soll B. Schwierigkeiten mit dem Bischof Aqi gehabt haben, dem Nachfolger des Hystaspus, der ihn zum

Christentum geführt hatte (vgl. F. C. Burkitt, Early Christianity [Lond. 1904] 1/38. 154/60; berechtigte Zweifel äußert Schaeder 29f). Die christliche Tradition hat B. zu einem Häretiker und Gnostiker gestempelt; heute beurteilt man ihn günstiger. B. hat zahlreiche Werke in syrischer Sprache geschrieben, die von seinen Schülern ins Griechische übersetzt wurden. Wir sprechen weiter unten von dem ‚Buch der Gesetze der Länder', das wahrscheinlich identisch ist mit der Schrift περὶ (oder κατὰ: Theodrt. usw.) εἱμαρμένης (Euseb. h. e. 4, 30: ὁ πρὸς Ἀντωνῖνον ἱκανώτατος αὐτοῦ περὶ εἱμαρμένης διάλογος; zur Diskussion über Titel, Verfasser u. Widmung vgl. zuletzt Schaeder 32/41). Von den Hymnen des B. (150 Psalmen: Ephr. s. adv. haer. 53 [Opera syr. 2, Rom 1740, 554], vgl. Nau 495; für die kosmogonische Hymne vgl. B I b) sind bei Ephr. einige Fragmente erhalten. Porphyr. u. Hieron. kennen ein Buch über Indien (Nau 493ff; Schaeder 31f). Die Überlieferung verzeichnet weiter die Dialoge gegen Markion und andere Häretiker (Euseb. h. e. 40, 30; Hieron. vir. ill. 33; Epiph. 56), die Bücher über die Verfolgungen (Hieron. ebd.), eine Geschichte Armeniens (Moses v. Choren, Armen. Gesch. 2, 63) u. ein Werk ‚über die Konjunktionen der Sterne' (Georg der Araberbischof [gest. 724], vgl. Nau 513; Schaeder 55; Fragment herausgegeben von Nau 612/15). Der Fihrist schreibt B. weitere, augenscheinlich apokryphe Werke zu (Nau 520; Krüger 401). Neuerdings hat man ihm auch die in den Acta Thomae enthaltenen Hymnen zugeschrieben (E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen [1904]), ferner die Oden Salomons (R. Newbold, Bardaisan and the Odes of Salomon: JBibl Lit 30 [1911] 161/204) u. die Apologie des Ps-Meliton (Th. Ullrich, Die pseudo-melitonische Apologie = Kirchengeschichtl. Abhandlungen 4 [1906] 75). Diese Hypothesen begegnen allgemeiner Skepsis (vgl. Schaeder 62; Haase 50/72; ders., Neue Bardesanesstudien 130/40). Über die Dichtkunst des B. vgl. Schaeder 56ff.

B. Lehren. I. Quellen. a) Das ‚Buch der Gesetze der Länder' (= GL): Ausgabe des syrischen Textes bei Nau 536/611; Geschichte der Forschung bei Haase 2/8. Wichtige griechische Fragmente sind erhalten bei Euseb. praep. ev. 6, 10 (I. C. Orellius, Alexandri Aphrod. etc. De Fato [1824] 202/18); damit sind PsClem. recogn. 19/29 u. Caesar. dial. interrog. 109/10 (PG 38, 977/88) zu vergleichen. Zweifellos muß die vor allem von Haase 10/6 (vgl. Schaeder 36) aufrecht gehaltene Hypothese aufgegeben werden, die unterscheidet zwischen der Schrift περὶ εἱμαρμένης, dem verlorenen Werk des B., u. der erhaltenen, aber dem Bardesanes-Schüler Philippus zugehörigen Schrift κατὰ εἱμ. = GL (ausführl. Kritik bei Schaeder 34/9). Der vorhandene Dialog ist zumindest von B. inspiriert. Nach G. Levi Della Vida (B. e il dialogo delle leggi dei paesi: Rivista trim. di studi filosofici e religiosi 1 [1920] 399/430), würde die Schrift π. ε. eine Annäherung der Schule des B. an das Christentum bedeuten (im gegenteiligen Sinne Schaeder 34f; vgl. aber II). Die Priorität des syrischen Textes gegenüber dem griechischen wird nicht mehr in Zweifel gezogen (Schaeder 58f); Haase 10/50 vermutet jedoch, daß die vorhandene syrische Redaktion u. die Fragmente auf eine gemeinsame syrische Quelle zurückgehen. In diesem Dialog, der sich vor allem mit den Fragen nach dem Ursprung des Bösen, der menschlichen Freiheit u. dem Schicksal beschäftigt, lehrt B., der seine Ansicht gewechselt hat (GL 18 p. 564 Nau), nur noch einen gemäßigten Einfluß der ‚Sieben' Herrscher, der die menschliche Freiheit unberührt lasse. Die στοιχεῖα (syriazisiertes griechisches Wort), die Elemente, erscheinen als Wesen, die mit Freiheit ausgestattet sind u. sie zum Bösen mißbrauchen können (sie können Krankheiten, Tod, Aufruhr verursachen usw.). Man findet schöne Bemerkungen über die Freiheit des Menschen (8, 12 p. 543f. 551f Nau), über die Rolle des Glaubens (7 p. 543 Nau) u. die Liebe zum Nächsten (14 p. 555f Nau). — b) Ein kosmogonischer Hymnus, der bei Theodor bar Koni enthalten ist (Nau 517; CSCO syr. ser. 2, 66 [1912] 308; Schaeder 48f). Im Anfang existieren fünf ‚Substanzen' (itje = οὐσίαι; Schaeder 50; Haase 93); zuerst sind sie ungeordnet, dann werden sie durch das Wort unterworfen u. zur Welt gestaltet. Wie die Elemente (στοιχεῖα) der GL, sind auch die ‚Substanzen' mit Leben u. Freiheit ausgestattet (eine Anspielung auf die ‚Substanzen' u. auf diese Theorie findet sich auch in GL; vgl. Schaeder 52f). Schaeder 52ff zieht zur Vervollständigung der Lehre des Hymnus einen Auszug aus dem Hexameron des Mose bar Kepha (gest. 913) heran (Nau 513f; A. Rücker: BKV Ephraem 2, 161); die ‚Substanzen' stehen danach zwischen dem höchsten Gott u. den Mächten der Finsternis. Dieselbe Darstellung findet sich, auf einem älteren häresiologischen Bericht fußend, auch bei Iwannis v. Dara (A. Baumstark Iwannîs von Dara über Bardaisan: OChr 3, 8 [1933] 62/71), dazu hier noch die Lehre des B. über die Nichtauferstehung des Leibes, der nach ihm aus der Finsternis kommt u. daher aus dem Bösen. Diese Lehren des B. stehen im Wider-

spruch mit dem Optimismus von GL. Er mag selbst seine Auffassungen gewechselt haben; vielleicht haben sich aber auch seine Schüler in der Richtung zum Manichäismus weiterentwickelt. — c) Ephraem (Nau 497/509) greift B. in seinen Hymnen gegen die Häresien an (Rücker aO.), so vor allem hymn. 1, 3, 21/4. 51/5, desgleichen in seinen antihäretischen Abhandlungen (C. W. Mitchell, S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan 1 [Lond. 1912]). Er hat kurze, schwer verständliche Fragmente des B. aufbewahrt; hier sind zumindest keine gnostischen Äonen wiederzufinden (Schaeder 80ff). Die Lehren, die B. nach Ephraem vertritt, werden bei Rücker XXIX/XI zusammengefaßt. Die hauptsächlichen Vorwürfe Ephraems sind folgende: den ‚Substanzen', den ‚itje' (vgl. Haase 77/89), werden göttliche Züge beigelegt; die dem Hl. Geist zugeschriebene Rolle läßt Dualismus argwöhnen; anderswo versichert Ephr. freilich, daß B. zwei Götter abgelehnt habe (hymn. 3, 4; GL ist klares Zeugnis in diesem Sinne); Ephr. verurteilt ferner die Astrologie des B.; er leugne die Auferstehung des Leibes; er habe vor allem eine Gemeinde unter seinem Namen gebildet, die ‚Daisaniten'. Die Wissenschaft muß die Feindseligkeit Ephraems gegen B. in Rechnung stellen (Schaeder 26f; Haase 73). Levi Della Vida aO. findet in hymn. 55 den echten Gnostiker B., während Burkitt u. Schaeder 61/3 dort nur Verse des Harmonios sehen (vgl. C). — d) Griechische u. orientalische Überlieferung. Die griechischen Zeugnisse: A. Harnack, Geschichte der altchristl. Lit. 1, 1 (1893) 184/8; Nau 493/6 (Kritik bei Schaeder 26/46); syrische u. arabische: Nau 510/27 (Kritik bei Schaeder 46/63; Haase 74f). Die griechische Überlieferung ergibt die Zugehörigkeit des B. zur Schule Valentinians (Hippol. philos. 6, 35). Nach Euseb. h. e 4, 30 geht B. vom Valentinianismus zum Katholizismus über, ohne den alten Irrtum völlig aufzugeben. Für Epiph. 56 geht B. vom Katholizismus zum Valentinianismus über. Aber das alles sind bloße Mutmaßungen der Abendländer (Schaeder 41/6). Nach Hippol. philos. 6, 35 u. Adamant. (GCS 4, 172f) war die Christologie des B. mit ihrer Lehre vom geistigen Körper Christi doketistisch (Schaeder 42f; Haase 86). Die restliche griechische Überlieferung sowie die syrische (mit Ausnahmen, vgl. b u. c) u. arabische geben uns weniger Aufklärung über B. als über die Geschichte seiner Sekte.

II. Beurteilung. Die Alten sahen in B. einen gnostischen Häretiker, der sich an Markion u. Mani (so die Abendländer) oder an Valentinian (so die griech. Tradition) anlehnte; die modernen Schriftsteller machen aus ihm einen Valentinianer (vgl. noch Harnack aO. 184). Bousset findet bei B. die *Μήτηρ* (Sophia-Achamoth; vgl. aber Rücker aO. 18_1) u. die ‚Sieben' u. damit die grundlegende gnostische Lehre wieder. Dagegen hat F. Nau heftigen Widerspruch erhoben: B. ist nach ihm vor allem Astrologe (vgl. de Faye, Gnostiques [1927] 497f). Haase (80/6) u. Schaeder (63/8) kommen, obwohl sie Nau im großen u. ganzen zustimmen, auf Umwegen auf die Gnosis-Theorie zurück: wenn wir auch bei B. weder Spuren des Valentinianismus (Schaeder 43), noch des ausgesprochenen Dualismus (Haase 87f), noch überhaupt irgendeiner eigentlich gnostischen Theorie finden, so dürfte er dennoch im Anfang unter dem Einfluß des Valentinianismus gestanden haben (Haase 88f) oder ein Vorläufer des Mani gewesen sein (Schaeder 61/8); wegen seiner Weltanschauung könnte man ihn mit den Apologeten vergleichen; doch hat er im Keim den orientalischen Dualismus in sich aufgenommen u. bedient sich des Mythos (des kosmogonischen Mythos) wie die Gnostiker; außerdem würde ihn auch seine Lehre vom Christus-Logos in das Gebiet der Gnosis verweisen. — Da die Anschauungen der ausgesprochenen Gnosis fehlen, ist es besser, B. nicht als Gnostiker zu bezeichnen. Er ist innerhalb des Christentums ein sehr persönlicher u. unabhängiger Kopf. In seiner Theologie bleibt eine Seite unklar: die Freiheit u. Verantwortlichkeit, die er den ‚Substanzen' u. vor allem den ‚Elementen' beilegt, ebenso ihr Eingreifen in das menschliche Leben gefährden den praktischen Monotheismus, die christliche Lehre von der Abhängigkeit von Gott u. die Lehre von der Heilsvermittlung durch Christus; daraus wird sich die Feindseligkeit der syrischen Kirche u. besonders Ephraems erklären. Sodann behandelt B. das Christentum wie eine philosophische Lehre; die Grundlage seiner Theologie ist nicht die Offenbarung oder die übereinstimmende Lehre der Kirchen, sondern Philosophie u. Astrologie; folgerichtig betrachtet ihn seine Schule als ‚den Meister'. Ephr. hat B. u. seinen Schülern diese Haltung lebhaft zum Vorwurf gemacht (Nau 497f), die für ihn, ebenso wie für die Apologeten (Justin. dial. 35), Häresie bedeutet. Lietzmann 267f u. Schaeder 72 halten diesen Vorwurf für unverdient u. heben GL 46 (Nau 608f) hervor, wo das Volk der Christen als das neue Geschlecht bezeichnet wird, das überall nach dem einzigen Namen Christi die Bezeichnung Christen führe u. überall dieselben Übungen vornehme. Daß aber diese Stelle genau im

orthodoxen Sinne gehalten ist, erweckt Zweifel an ihrer Echtheit, u. diesen Verdacht verstärkt die Tatsache, daß der griechische Text aus der Praep. ev. viel mehr zu der allgemeinen Haltung des B. paßt, wenn er das Christentum als eine ‚Philosophie' betrachtet (6, 10, 45f: τί δὲ ἐροῦμεν περὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν αἱρέσεως, ἧς ἡμεῖς οἱ δοξασταὶ πολλοὶ ὄντες . . ὑπὸ τοῦ Διδασκάλου αὐτῶν χρῆσθαι). Die Recogn. schalten hier ihre Theorie über den wahren Propheten ein. Wir glauben also, daß der syrische Text von GL an dieser Stelle im christlichen Sinne korrigiert worden ist. Alles in allem hält sich B. also zu wenig (viel weniger als die Apologeten, Clem. Al., Orig.) an die Hl. Schrift u. den allgemeinen Glauben. Er bleibt Astrologe u. Philosoph mit praktisch-christlicher Haltung. Vom Gesichtspunkt des Synkretismus aus ist diese Einstellung äußerst interessant u. bezeichnet das Zusammentreffen des Christentums mit einer aus griechischer Philosophie u. babylonischer (hellenisierter) *Astrologie gebildeten Wissenschaft. Diese Synthese ist originell, hat aber nicht weitergelebt (Haase 89/96), weil sie zu sehr auf der Seite des Heidentums blieb.

C. Schule des Bardesanes. Es besteht heute die Tendenz, B. zum Repräsentanten der gesamten frühchristlich-syrischen Gedankenwelt zu machen (Lietzmann 271; vgl. Harnack, Miss. 2^4, 681). Man stützt sich dabei darauf, daß die Katholiken hier nach dem Namen des Bischofs Palut ‚Palutianer' hießen, also als Sekte galten. Jedoch ist die Grundlage dieser Hypothese doch wohl zu schmal; die Bezeichnung könnte aus einem einfachen Gegenangriff der Bardesaniten herrühren. Wenn es eine Reform des Palut gegeben hat, mußte sie sich auf eine christliche Menge stützen. Der Sohn des B., Harmonios, soll die griechischen philosophischen (die pythagoreischen?) Theorien über die Seele aufgegriffen haben (Soz. h. e. 3, 16; Haase 74). Unter den unmittelbaren Schülern des B. ist nach GL Philippus zu nennen. Der Dialog des Adamantius nennt Marinus, jedoch handelt es sich dabei um eine fingierte Persönlichkeit (v. d. Sande Bakhuyzen: GCS 4, XVI). Die Schüler des B. haben sich unter dem Einfluß des Markionismus und Manis dem persischen Dualismus zugewandt u. den häretischen Einschlag verstärkt (Doketismus, der Leib von Natur aus schlecht usw.). In der Überlieferung sind die Lehren der Schule mit denen des B. verquickt. — Die Bardesaniten waren noch zur Zeit Ephraems mächtig. Der Bischof Rabbula (412/35) führte die einflußreichen Männer von Ephesus, die der Schule des B. angehörten, in die Kirche zurück (vgl. Nau 511; der Zusammenhang zwischen der Schule des B. u. der Kirche soll nach Haase 94 niemals zu bestehen aufgehört haben). — Bardesaniten existierten noch zur Zeit des Bischofs Jacobus v. Edessa (gest. 708; vgl. Nau 512. 534). Nach dem Fihrist haben die Bardesaniten in der Gegend von Batihat weitergelebt, nachdem sie sich bis nach China u. Khorasan ausgebreitet hatten (Nau 519/20). Nach den arabischen Quellen war die Schule praktisch zum Manichäismus übergegangen (Haase 96).

W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei (1934) 34/7. 46. – F. C. Burkitt: CAH 12 (Cambridge 1939) 496/99. – F. Haase, Zur bardesanischen Gnosis = TU 34, 4 (1910); Art. Bardesanes: RGG 1, 762; Neue Bardesanesstudien: OChr 22/24 (1922/4) 129/40. – A. Hahn, Bardesanes Gnosticus (1819). – A. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker (1864). – G. Krüger, Bardesanes: Herzog-H. 2, 400/3. – H. Lietzmann, Gesch. 2 (1936) 266/71. – A. Merk, Bardesanes von Edessa (1863). – F. Nau, Bardesane l'astrologue, le Livre des Lois des Pays (Par. 1889); Bardesanes, Liber Legum Regionum: PSyr 1, 2 (1907) 490/658. – B. Rehm, B. in den Pseudo-Clementinen: Philol. 93 (1938) 218/47. – H. H. Schaeder, Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griech. und der syr. Kirche: ZKG 51 (1932) 21/74. – L. Tondelli, Mani, rapporti con B. (Mail. 1932). *L. Cerfaux**.

Barfüßigkeit.

A. Nichtchristlich. I. Griech.-römisch. Die Übung des Barfußgehens, die in Kult u. Kultur der Alten einen breiten Raum einnimmt, entspricht zunächst einer altbekannten Gesundheitsregel, die zuweilen auch von dem Orakel einer Gottheit bestätigt u. anempfohlen wird; so verlangt Asklepios von einem Orakelsuchenden, er solle mitten im Winter barfuß einen Dauerlauf machen (Ael. Arist. or. 47, 65; 48, 7. 80 Keil), eine Aufforderung, die zugleich eine Beziehung zu gewissen Kultforderungen in sich zu schließen scheint. Im Bereich des Kultlebens war nämlich der Brauch des B. von besonderer Bedeutung. Die ‚hl. Gesetze' der Tempel schrieben vielfach vor, daß man vor dem Eintritt Sandalen, selbst einfache Sohlen ablege. Vgl. etwa für den Tempelbezirk der Alektrona in Ialysos auf Rhodos Ditt. Syll. nr. 338, 25; für Lykosura ebd. nr. 999, 6; für den Tempel der kretischen Britomartis Solin. 11, 8 (weiteres s. Heckenbach 24/7; F. J. Dölger, ACh 5 [1936] 104/6). Bei den Pythagoreern war es Vorschrift, ohne Schuhe zu opfern u. den Tempel zu betreten (Jambl. v. Pyth. 18, 85; ebd. 23, 105: θύειν χρὴ ἀνυπόδητον

καὶ πρὸς τὰ ἱερὰ προσιέναι; dazu F. Boehm, De symbolis Pythagoreis [1905] 7/9; für cymbr. Priester: Strabo 7, 2, 3; für andere: Sil. Ital. Pun. 3, 26). Ähnliche Vorschriften finden sich bei vielen anderen Heiden, auch bei Juden (Heckenbach 23/9). Für Frauen war es im allgem. unschicklich, in der Öffentlichkeit mit bloßen Füßen zu erscheinen. Darum gestattete man ihnen zT., zum Opfer u. Tempelbesuch entweder Schuhwerk aus Linnen, ‚das nichts vom Tode an sich trägt' (vgl. auch Cumont 63f u. Pl. 32), oder von der Haut eines geopferten oder sonst getöteten Tieres (vgl. Serv. in Verg. Aen. 4, 518: Sane flaminicae non licebat neque calceos neque soleas morticinas habere: morticinae autem dicuntur quae de pecudibus sua sponte mortuis fiebant; Fest. 153 Linds.: Mortuae pecudis corio calceos aut soleas fieri Flaminicis nefas habetur, sed aut occisae alioqui aut immolatae, quoniam sua morte extincta omnia funesta sunt). Mit bloßen Füßen flehte man, namentlich bei Ablegung oder Einlösung von Gelübden, zu der Gottheit (vgl. Verg. Aen. 4, 518). Barfuß traten die Teilnehmer gewisser Prozessionen auf. Wenn in der römischen Campagna allzu heißbrennende Sonne die Saaten gefährdete, wurden die Bittgänge der sog. Nudipedalia angeordnet (Petron. 44; Tert. apol. 40, 14; iei. 16; vgl. A. Dieterich, Sommertag: ARW 8 [1905] Beiheft 114 = Kl. Schriften [1911] 349). In Rom begaben sich die Matronen zur Zeit des Festes der Vestalia bloßen Fußes zum Tempel der Vesta, um von ihr häusliches Glück zu erbitten (Ov. fast. 6, 395/7). Beim Einfall der Gallier in Rom begleiteten die Vestalinnen barfuß die flüchtenden Sacra (Flor. 1,13, 12); in Alexandrien durften die Frauen nur so in den feierlichen Umzügen dem Wagen mit dem hl. Korbe folgen (Callim. hymn. in Cer. 6, 124ff; M. P. Nilsson, Griech. Feste [1906] 351). Das Kultbild der Magna Mater wurde von Barfüßigen aus dem Flusse getragen (H. Hepding, Attis [1903] 174; vgl. auch G. Anrich, Das antike Mysterienwesen [1894] 212). Mit bloßen Füßen mußte man Heilkräuter sammeln (Plin. n. h. 23, 110; 24, 103; A. Delatte, Herbarius² [Liége 1938] 58f). Ebenso war es weitverbreitete Volkssitte, barfuß die Felder zu umgehen, um deren Fruchtbarkeit zu erlangen u. Würmer u. anderes Ungeziefer davon zu vertreiben (Plin. n. h. 17, 266; 28, 78; Colum. 10, 357/66; 11, 3, 64; Pallad. agric. 1, 35, 3; A. Dieterich, Mutter Erde [1905] 78ff. 96; Heckenbach 45/9. 51f. 57f; *Flurumgang). Eine besondere Rolle spielte die Vorschrift des Barfußgehens im antiken Myterienwesen. Die Inschrift von Andania bestimmt: die in die Mysterien eingeweiht werden, sollen barfuß dastehen (Ditt. Syll. nr. 736, 15). Weitverbreitet war endlich die Sitte, bei Trauer, besonders bei den Übungen des Totenkultes, barfuß einherzugehen: Aphrodite beklagt Adonis ἀσάνδαλος (Bion 1, 19; v. Rapp: Roscher, Lex. 3, 3009); mit aufgelöstem Haar u. bloßen Füßen weint Autonoe um Aktäon (Nonn. Dionys. 5, 374); crine dato passim plantisque e more solutis klagt die schmerzgebeugte Mutter um den jungen Tegeas (Stat. Theb. 9, 572); so sitzen auch die Frauen nach Ausweis der Monumente am Totenlager (E. Samter: Festschrift O. Hirschfeld [1900] 251; DS 2 fig. 3360); barfuß waren die Vornehmen, welche die Asche des Augustus einsammelten u. im Mausoleum beisetzten. (Suet. Aug. 100, 4). — Welche Gründe u. Anschauungen spielen bei diesen Bräuchen mit? Heckenbach (8/77; bes. 23ff. 67ff) sieht in der im Kult geübten B. einen letzten Rest jener hl. *Nacktheit, die im Kult vielfach vorgeschrieben war. Gruppe (912) u. andere möchten dagegen die kultische B. aus der Barfüßigkeit bei den Trauerriten ableiten. Marbach versucht, speziell die B. der Frauen als Trauerbrauch zu erweisen. Die angeführten Anschauungen genügen jedoch nicht zur Erklärung aller auftretenden Erscheinungen; man wird mit einer Vielheit von Motiven rechnen müssen. Einmal wird Fußbekleidung überhaupt am leichtesten beschmutzt; äußerer Schmutz aber konnte zu leicht als Sinnbild innerer Unreinheit gedeutet werden, mit der man nicht vor die Gottheit treten durfte. Insbesondere waren Leder, Felle u. Häute vom Tempelbezirk ausgeschlossen; sie stammten von einem getöteten oder wenigstens toten Tiere, trugen also in sich einen Hinweis auf Tod u. Verderben. Daher sagt zB. Varro l. l. 7, 84: In aliquot sacris ac sacellis scriptum habemus: ‚Ne quod scorteum adhibeatur; ideo ne morticinum quid adsit' (vgl. Gesetz des Juppitertempels von Furfo: CIL I², 603, 17; P. Sartori, Der Schuh im Volksglauben: Zs. Verein f. Volkskunde 4 [1894] 178f). Bei Ovid (fast. 1, 629) liest man über das Heiligtum der Geburtsgöttin Carmenta: scortea non illi fas est inferre sacello, / ne violent puros exanimata focos; vgl. dazu CIL I², 231, 308: (Carm.) partus curat omniaque futura, ob quam causam in aede eius cavetur ab scorteis omnique omine morticino. Unter dem Einfluß pythagoreischer Kreise glauben sodann viele, man dürfe in Gegenwart der Gottheit nichts tragen, worin sich etwas der Gottheit Feindliches verbergen, was daher die Gottheit beleidigen oder herausfordern könnte (vgl. Weinhold 3ff; Wächter 23ff). Auch glaubte man vielfach in Knoten oder

sonstigen Gewinden eine Kraft verborgen, die heiligen u. profane Handlungen behindern könnte (vgl. Verg. Aen. 4, 518). Man konnte daher leicht darauf kommen, sich auch jeglicher Fußbekleidung zu entledigen, die oft genug aus vielen miteinander verbundenen u. verknoteten Bändern bestand. In gewissen neuplatonischen Kreisen mochte man ferner daran denken, daß die einzelnen Kleidungsstücke Leidenschaften der Seele darstellten, deren man sich mit Ablegung der Bekleidung symbolisch entledigte (vgl. Oppenheim, Symbolik 1/12). In anderen Kreisen hinwieder schrieb man auch wohl der Erde eine magische Kraft zu, deren man in größerem Maße teilhaft wurde, wenn man sie mit bloßen Füßen berührte. So wird Medea, die wegen ihrer magischen Künste berühmt war, in deren Ausführung mit bloßen Füßen dargestellt (Macrob. Sat. 5, 19, 9; Seneca Med. 752/3; Ovid. met. 7, 180), doch ist sie bei Sophokles (TGF 491) gänzlich unbekleidet (s. *Nacktheit). Herkules konnte bei seinem Gange zu den Gärten der Hesperiden den Antäus nur dadurch töten, daß er ihn in die Luft hob; solange jener die Erde berührte, verließ ihn seine Kraft nicht (Apollod. 2, 11, 5). Beim Feldumgang endlich dachte man wohl, daß man mit bloßen Füßen die Erde oder den Boden heilige (vgl. später Theodrt. quaest. in Exod. int. 7), oder daß man so mit den Erdgottheiten in direkte Verbindung trete u. dadurch einer apotropäischen Kraft teilhaftig werde.

II. Orientalisch. Das Ablegen der Schuhe wurde durch jüdische Kultvorschriften gefordert. Eine solche wird in dem Befehl Gottes an Moses (Ex. 3, 5): ‚Ziehe deine Schuhe aus, denn die Stätte, auf der du stehst, ist heiliges Land' möglicherweise schon vorausgesetzt; sie kehrt wörtlich wieder bei Jos. 5, 15 (vgl. Dölger, ACh 5 [1936] 101; Act. 7, 33; A. Marmorstein: ARW 21 [1922] 237). Aus Ex. 29, 30 u. Lev. 8, 23 läßt sich erschließen, daß die Priester mit nackten Füßen beim Opfer erschienen, da ihnen das Blut des Opfertieres auf die Zehen gestrichen wird. Mit Schuhen u. Sandalen durfte man nicht den Tempelvorhof betreten (S. Krauß, Synagogale Altertümer [1922] 424). Auch in den Synagogen mußte der Priester barfüßig zum Priestersegen erscheinen (Krauß aO. 412). Die Samaritaner betreten noch heute den hl. Platz auf dem Garizim mit bloßen Füßen, u. die Mohammedaner legen vor dem Besuch der Moscheen die Schuhe ab. Ursprünglich mag diese Handlungsweise damit zusammenhängen, daß der Mensch einst barfuß ging u. im Kult die Kleidung früherer Zeiten beibehielt. Doch ist es schon im AT Zeichen der Ehrfurcht u. Demut vor Gott (vgl. A. Dürr, Zur religionsgeschichtl. Begründung des Schuhausziehens an hl. Stelle: OLZ 7 [1938] 410/3; P. Heinisch, Das Buch Exodus [1934] 49. 218). Das Schuhausziehen war sodann allgemeiner Trauerbrauch: 2 Sam. 15, 20; Ezech. 24, 17. 23. Als Buß- u. Trauerbrauch u. Zeichen demütiger Gesinnung spielt es bei den Fastenübungen u. -vorschriften eine Rolle (Gemara zu Tanith 3, 1/9 [3, 415 Goldschmidt]; vgl. K. Marti, Geschichte der israelit. Religion[4] [1907] 38; Dölger, ACh 5 [1936] 101).

B. Christlich. Daß auch die Christen den Brauch, bei gewissen Riten die Schuhe abzulegen u. bloßen Fußes einherzugehen, beibehielten, ist nach Dölger eines der besten Beispiele dafür, daß die Christen sich der antiken Form zwar bedienten, sie aber mit christlichem Geiste zu durchdringen suchten. — Justinus (apol. 1, 62, 2) meint, den Brauch, die Schuhe vor dem Gottesdienst abzulegen, hätten die Dämonen dem Moses nachgeahmt (d. h. in die Mysterienfeiern eingeführt). Das Ablegen der Schuhe innerhalb des Altarraumes ist ein Brauch, der den ägypt. Christen geläufig war u. es bei Abessiniern u. Kopten noch ist (Dölger, ACh 5 [1936] 104). Um das Jahr 400 bestimmen die sog. Kanones des Basilius (cn. 96 [273 Riedel]): ‚Keiner soll innerhalb des Chores Schuhe anziehen'; zur Begründung wird auf Ex. 3, 5 verwiesen. Auf Ex. 3, 5 u. Jos. 5, 16 bezogen sich die ägypt. Mönche der Pachomiusklöster, wenn sie zur Feier u. zum Empfange der hl. Mysterien barfuß herantraten (Cassian. inst. 1, 9, 1). Die aus arabischer Zeit stammenden ‚Befehle der Väter, der Vorsteher, der Gebieter' bemerken es als eine von der heimisch-kopt. Überlieferung abweichende Sitte, daß die ‚Rhomäer' den Priestern erlaubt haben, den Altar mit ihren Schuhen u. Mützen zu betreten (192 Riedel). — Die Schuhe vor der Taufe abzulegen, war mit der Forderung, jegliches fremde Ding vor dem Untertauchen in das hl. Taufbad abzulegen, von selbst gegeben u. wird deshalb öfters erwähnt (F. J. Dölger, Exorzismus im altchristl. Taufritual [1909] 112). Nach Greg. Naz. or. 45, 19, einer Osterpredigt, die wahrscheinlich auf die Taufliturgie in der Osternacht Bezug nimmt, ‚löse, wer in das hl., von Gottes Fuß betretene Land hineingehen will, die Schuhe von den Füßen, ... damit er nichts vom Tode an sich trage, nichts was sich zwischen Gott u. Menschen' als Hindernis schieben könnte. Wichtig erscheint, daß auch für den der Taufe vorausgehenden Exorzismus B. verlangt wurde; vgl. Dölger, aO. 105/13; ACh 5

(1936) 96f. Um 650 wird in den Canones des Simeon v. Rēvādeš als Tradition, die nicht durch Propheten oder Apostel überliefert sei, angeführt: ‚das Stehen auf dem Cilicium (saccus), das Unbekleidetsein, daß man nackt u. barfuß ist' (28 Rücker). Nach PsAug. symb. ad catech. 2, 1 (PL 40, 637) stehen die Katechumenen beim Exorzismus mit bloßen Füßen auf einem Cilicium: ‚Quid est quod hac nocte circa vos actum est ..: aus geheimen Orten wurdet ihr einzeln vor die ganze Gemeinde geführt, dort beugtet ihr den Nacken, der früher in übler Weise aufgerichtet stand, demütig (d. h. nackt) standen eure Füße auf dem darunter gebreiteten Cilicium: so wurdet ihr der Feier einer Prüfung unterzogen u. der Teufel des Stolzes aus euch ausgetrieben, während der Höchste, der demütige Christus, über euch angerufen wurde'. Aug. s. 216, 10 mißt der Zeremonie eine mystische Bedeutung bei, ohne diese direkt anzugeben: ‚Und ihr nun seid nicht mit dem Cilicium bekleidet worden, als ihr der Prüfung unterzogen wurdet u. derjenige, der zur Flucht überredet hatte, in geziemender Weise angefahren wurde; gleichwohl standen eure Füße in mystischer Bedeutung auf einem solchen' Cilicium. Nach Joh. Chrys. ad illumin. cat. 1, 2 (PG 49, 225) hat die Zeremonie des Schuhausziehens zum Exorzismusakt ‚einen mystischen u. geheimnisvollen Sinn'. Nach Orig. in 1 Reg. hom. 1, 6 bedeutet es das Ablegen der Zeichen der Sterblichkeit; Methodius Philipp. denkt lepr. 5, 9 an ‚die der Seele Schaden zufügende Trauer', an ‚die Kümmernisse dieses Lebens', an ‚die Verwesung des Todes', die man ablege; nach Aug. s. 101, 6, 7 sind die Schuhe als Haut toter Tiere ein Sinnbild toter Werke, die man ablegen muß; nach Joh. Diac. ep. ad Senar. 6 (A. Wilmart, Anecdota Reginensia [1933] 174, 4f = PL 59, 403) werden die Katechumenen ‚angewiesen, mit bloßen Füßen einherzugehen, damit sie nach Ablegung der von toten Tieren herrührenden u. der aus dem Fleisch stammenden Kleidung erkennen, daß sie nun ihre Wanderung auf jenem Wege beginnen sollen, auf dem nichts Unebenes, nichts Schädliches mehr sich findet'. Augustinus erwähnt (haer. 68) eine Sekte der ‚Barfüßer'; diese sehen in Ex. 3, 5, Jos. 5, 16 u. Is. 20, 2 ein allgemein verpflichtendes Gesetz u. erachten das Tragen von Fußbekleidung als sündhaft. Eine übertragene Bedeutung kennt Tert. cor. 1: der mutige Soldat, der bei der Kaiserspende den Kranz nicht aufsetzte u. deshalb die Soldatentracht ablegen mußte, ‚löste den beschwerlichen Soldatenstiefel von den Füßen; er war ja bereits im Begriff, auf hl. Boden zu stehen'. Den Spuren eines Plotin oder Proklos folgend, die in den Gewändern die Leidenschaften u. verkehrte Neigung gesinnbildet sahen, hat Dionys. Ar. eccl. hier. 2, 3, 5 die bei der Taufe vorgeschriebene Nacktheit, auch die der Füße, als das Ausziehen aller bösen Neigungen, als die Hinwegnahme alles Vielfältigen u. Gespaltenen in der Seele u. dementsprechend als eine Rückkehr zur Einheit, ja, als ein Aufgeben aller Beziehungen zum früheren Leben gedeutet. In der Taufoktav durften jedoch die Täuflinge nicht mit bloßen Füßen einhergehen, sondern trugen den kultisch reinen, linnenen Schuh (vgl. Dölger, ACh 5 [1936] 109/15); nach Aug. ep. 55, 19, 35 erfuhr es schärferen Tadel, wenn jemand während seiner Taufoktav mit bloßem Fuße die Erde berührte, ‚als wenn er seinen Geist im Weinrausch begrabe'. Wie für den Taufexorzismus, so war gelegentlich auch für den auf Heilung von Krankheiten abzielenden Exorzismus Barfüßigkeit vorgeschrieben (Beispiel bei Heim, Incant. 554). — Alte Kultsitte scheint auch beibehalten, wenn die Christen ihre Bittgänge, also die Litania maior u. minor (*Flurumgang) u. die Prozession an *Lichtmeß, an denen Behörden, Volk u. hoher Klerus teilnahmen, bloßen Fußes, nudis pedibus, abhielten, wie es ja bei fast allen heidn. Dank- u. Bittprozessionen gehalten wurde (vgl. H. Usener, Alte Bittgänge: Philos. Aufsätze für E. Zeller [1887] 277/302; ders., Weihnachtsf.[2] [1911] 303f. 306f. 310ff). Bezüglich der litania minor schreibt ein alter Werdener Ordo processionis in rogationibus vor: Nemo ibi equitare praesumat, sed discalceatis pedibus omnes incedant (Martène lib. 4, cp. 27 nr. 9). Neben den Bittgängen waren auch Wallfahrten mit bloßen Füßen üblich, wie man sie heute noch in Süditalien, zB. in Monte Vergine bei Neapel, in Montecassino u. anderswo, erleben kann. Wenn mittelalterliche Gottesurteile das Betreten glühender Kohlen oder Eisen mit bloßen Füßen anordneten, so liegt dem eine andere Anschauung zugrunde, daß nämlich Gott den Unschuldigen vor Brandwunden bewahren werde. Daß man am Karfreitag barfuß zur Kreuzverehrung hinzutritt (vgl. Th. Leuterman, Ordo Casinensis hebdomadae maioris saec. XII [Montecassino 1941] 65/7), bezeugt ebenso alte Scheu, sich der Gottheit zu nähern, wie es ein Akt der Trauer oder Buße sein kann. Inwieweit B. bei christl. Begräbnissen u. im Totenkult sich nachweisen läßt, bedarf noch eigener Untersuchungen. Vgl. noch den Regenzauber des Poenitentiale ecclesiarum Germaniae bei H. J. Schmitz,

Die Bußbücher 2 (1898) 452 u. Heckenbach 51ff.

G. Appel, De Romanorum precationibus (1909) 203. – F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos. Texte (Par. 1926) 60/64. – J. A. MacCulloch, Art. Shoes and Sandals: ERE 11, 474/77. – F. J. Dölger, Das Schuhausziehen in der altchristl. Taufliturgie: ACh 5 (1936) 95/108; Das Verbot des Barfußgehens u. der kultisch reine Schuh der Täuflinge in der Oktav nach der Taufe: ebd. 109/15; vgl. ebd. 6 (1940/4) 65f. – F. Eckstein, Art. Barfuß: Bächtold-St. 1, 912/22. – J. Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis = RGVV 9, 3 (1911) 23/68. – E. Marbach, Art. Nudipedalia: PW 17, 1, 1239/41. – Ph. Oppenheim, Symbolik u. religiöse Wertung des Mönchskleides im christl. Altertum (1932) 45f. 90/7. – F. Pfister, Art. Nacktheit: PW 16, 2, 1546/9. – Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RGVV 9, 1 (1910) 23/58. – C. Weinhold, Zur Geschichte des heidn. Ritus: AbhB 1896, 3/10. – R. Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta (1902) 59.

Ph. Oppenheim†.

Barke s. Schiff.

Barlaam u. Joasaph.

An die ‚erbauliche Geschichte, welche aus dem innern Land der Äthiopier, das man das Land der Inder nennt, durch den Mönch Johannes. . . aus dem Kloster des hl. Sabas nach der Heiligen Stadt gebracht worden ist u. in welcher sich das Leben der hochgepriesenen . . . Männer Baarlaam u. Joasaph erzählt findet' (Prooemium des griech. Textes; deutsch von L. Burchard), knüpft sich eine Vielzahl von verwickelten Problemen, die bislang noch keine befriedigende Lösung gefunden haben.

A. Inhalt der Legende (vgl. Budge 2, XII/IX). J. ist der einzige Sohn des heidnischen Königs Abenner von Indien, der voll Grausamkeit die Christen, zumal die Einsiedler verfolgt. Dem Sohn war bei seiner Geburt geweissagt worden, daß er einst der Welt entsagen werde. Um dies zu hintertreiben, läßt Abenner ihn in einem prunkvollen Palast bewachen; nichts, was ihn mit dem Erdenleid bekannt machen könnte, darf an ihn heran. Aber der König kann doch nicht verhindern, daß J. bei einer Ausfahrt Krankheit u. Tod kennenlernt. Tief erschüttert beginnt der Prinz die Nichtigkeit dieses Lebens zu ahnen. Entscheidend für seine innere Wendung wird die Begegnung mit dem Einsiedler Barlaam, der auf Grund göttlicher Offenbarung, als Perlenhändler verkleidet, zu ihm vordringt. Die kostbare Perle, die er bringt, ist die evangelische Botschaft von der Nichtigkeit u. Sündigkeit dieses Erdenlebens u. von der Erlösungstat des menschgewordenen Gottessohnes. Wer das Heil erlangen will, muß sich taufen lassen. Zwar gibt es für den, der nach der Taufe wieder fällt, noch den mühsamen Weg der Buße. Aber sicherer ist der Weg der Askese, der Anachorese, in der die Eitelkeit der Welt überwunden wird. J. findet sein Ahnen u. Sehnen erfüllt; er wird Christ. Nach der Abreise des B. entdeckt der Prinzenerzieher Zardan dem König das Vorgefallene. Es beginnt der erbitterte Kampf des Vaters mit seinem Sohn. Zunächst soll ein Täuschungsmanöver zum Ziel führen: ein Mann namens Nachor wird als Barlaam verkleidet u. soll sich in öffentlichem Streitgespräch mit den heidnischen Philosophen überwinden lassen. In Wirklichkeit aber gibt er (wie einst *Bileam, vgl. Num. 22) ein glänzendes Zeugnis von der Torheit des Heidentums u. der Wahrheit der christl. Lehre. Dann bietet der Zauberer Theudas die Geister der Unreinheit auf, die im Verein mit einer Schar gedungener Mädchen die Keuschheit des J. zu Fall bringen sollen. Aber auch Theudas wird geschlagen u. bekehrt sich. Nun gibt Abenner nach; er überläßt dem J. die eine Reichshälfte, freilich in der Hoffnung, daß die Regierungssorgen ihn zur Vernunft bringen werden. Aber da muß er erleben, daß J. in allem Erfolg hat, während es mit ihm immer mehr zurückgeht. Er geht in sich, wird Christ u. stirbt eines frommen Todes. J. verzichtet nun auf den Thron u. zieht unter vielfachen dämonischen Anfechtungen zu B. in die Wüste. Nach dessen Tod führt er noch lange Jahre ein heroisches Einsiedlerleben, bis auch er heimgeht. Im Auftrage Gottes verkündet ein Anachoret in der Hauptstadt der Inder den Tod der beiden Heiligen.

B. Verbreitung der Legende. Diese ‚erbauliche Geschichte' ist einer der meistgelesenen, in die Form eines Heiligenlebens gegossenen Romane des Mittelalters, der in die Literatur beinahe aller Völker des Abend- u. Morgenlandes eingegangen ist (vgl. Budge 2, XIX; weitere Literatur BHL 979/82; BHG 140/5; für Spanien u. Portugal vgl. Moldenhauer; für die slavische Überlieferung s. AnalBoll 55 [1937] 126/8; die erste deutsche Bearbeitung stammt von Otto II von Freising, vgl. R. Birkner: Wissenschaftl. Festgabe z. Korbiniansjubiläum [1924] 285/98; bekannter ist die Bearbeitung des Dichters Rudolf von Ems). Mit Recht hat man diesen Roman das verbreitetste mittelalterliche Volksbuch genannt (Altaner, Patrol. 340). Auf die Dicht- u. Bildkunst der meisten Völker hat es einen tief-

gehenden Einfluß ausgeübt (über die Einwirkungen auf die bildenden Künste s. S. Der Nersessian, L'illustration du roman de B. et J. [Paris 1937]; vgl Syria 19 [1938] 180/1; ein Zyklus mittelalterlicher deutscher Holzschnitte findet sich am Schluß von Budge Bd. 2). Verbreitung u. Einfluß verdankt das Buch einmal seiner anerkannt hohen künstlerischen Form (vgl. A. Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur 4 [1900] 510; ähnlich Jülicher 21), sodann aber auch seinem bedeutsamen Inhalt. Der Kampf zwischen Abenner u. Joasaph ist als grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen Christentum u. Heidentum gefaßt, in der beinahe alle Fragen der Apologetik, die damals die Gemüter bewegten, behandelt sind. Dabei ist der theologische Teil von einer Exaktheit, welche die sichere Hand eines Theologen von Fach verrät. All das hat die mittelalterlichen u. späteren Historiker u. Theologen den romanhaften Charakter des Buches vergessen lassen, so daß sich erst langsam wieder die Erkenntnis durchsetzen mußte, daß die beiden Helden dieser Erzählung nie gelebt haben, sondern daß wir es hier mit der Übernahme vorchristlicher, vornehmlich indischer Legendengestalten u. -motive zu tun haben, u. daß insbesondere Joasaph dem Boddhisattva der Inder nachgebildet ist, dessen Namen er auch, freilich in verstümmelter Form (s. unten) trägt. Statt dessen galt im Mittelalter u. noch lange danach das Buch als Werk des Johannes v. Damaskus (vgl. Martyrol. Rom. 27. XII. u. hierzu ASS Dec. propyl. 551 f).

C. Literarkritisches. Den Wandel der Anschauungen offenbart am schnellsten der Vergleich von Rauschen-Altaner, Patrologie[10] (1931) 422 mit Altaner, Patrol. (1938) 341. Während dort die (griech.) Vita dem Mönch Johannes aus dem Sabaskloster zugeschrieben u. als Entstehungszeit die erste Hälfte des 7. Jh. angegeben wird, wird hier als Verfasser ‚ein griechischer Mönch' genannt u. die Abfassungszeit an das Ende des 10. Jh. verlegt. Entscheidend für diese neue Sicht der Dinge ist der Artikel von P. Peeters: AnalBoll 49 (1931) 276/312 (kurze Zusammenfassung desselben Verf.: ASS Dec. propyl. 551 f). Tatsache ist, daß sämtliche Rezensionen u. Bearbeitungen mit Ausnahme der georgischen, arabischen und mittelpersischen (Pehlevi) unmittelbar oder mittelbar, d. h. durch die lateinische Übersetzung, auf die griech. Rezension zurückgehen. — Tatsache ist weiter, daß diese griech. Fassung mit dem 11. Jh. plötzlich da ist, u. zw. gleich in einer erstaunlichen Fülle von Mss. (vgl. Krumbacher 888), u. daß sich in den anderen Sprachen von diesem Zeitpunkt an eine große Menge von Rezensionen nachweisen läßt. Vor dem 11. Jh. dagegen gibt es in der gesamten kirchlichen Literatur keine Spur von diesem Buch u. auch keinen Hinweis auf die beiden Heiligen, etwa in Synaxarien oder sonstwo. Von einer älteren griech. Textgestalt ist nichts zu entdecken; desgleichen ‚sind jene leidigen Umarbeitungen, Zusätze u. Weglassungen, welche bei der Textkonstitution der meisten mittelalterlichen Volksbücher so große Schwierigkeiten bereiten, nicht zu bemerken' (Krumbacher 888). Der Text macht also durchaus nicht den Eindruck, als ob er schon Jahrhunderte der Entwicklung hinter sich hätte. Auch inhaltlich sind keine Indizien da, die dazu nötigten, eine Abfassungszeit anzusetzen, die vor dem 11. Jh. liegt. Wichtig ist hier vor allem die Abhängigkeit von der Passio s. Catharinae in der Rezension des Symeon Metaphrastes (2. Hälfte des 10. Jh.), auf die E. Klostermann u. E. Seeberg (Die Apologie der hl. Katharina [1924] 82/85) im Anschluß an R. Harris hingewiesen haben. Das Hauptargument für eine bedeutend frühere Ansetzung der griech. Fassung, das auch noch von Bardenhewer (193) geltend gemacht wird, nämlich das völlige Fehlen irgendwelcher Hinweise auf den Islam, ist nicht überzeugend. Denn die ‚erbauliche Geschichte' will ja bewußt Zustände aus den Anfängen des Mönchtums schildern. Da war es konsequent, wenn sie derartige Anspielungen vermied. Wollte man auf diesem argumentum ex silentio bestehen, dann müßte man aus dem Fehlen jeder Anspielung auf die Stylitenaskese schließen, daß die Abfassungszeit sogar vor dem 5. Jh. liege, was aber niemand zugibt (so P. Peeters brieflich 30. V. 44). Die fast wörtliche Einarbeitung der Apologie des Aristides, die J. A. Robinson nachweisen konnte (vgl. Krumbacher 890; s. aber auch Peeters: ASS Dec. propyl. 552), bietet natürlich kein eindeutiges Altersindizium, sondern nur einen Terminus post quem (der Versuch von R. Harris, auch die Apologie des Quadratus nachzuweisen, ist mißglückt; vgl. Peeters: AnalBoll 289_2). — Tatsache ist endlich, daß in der griech. Fassung zahlreiche vorchristliche Elemente verarbeitet sind, zumal aus der Buddhalegende. Wie ja die Aufschrift schon angibt, hängt der Inhalt irgendwie mit dem Orient zusammen, näherhin mit Indien. Also muß der griech. Text, wenn man nicht rein mündliche Überlieferungen annehmen will, auf orientalische Vorlagen zurückgehen; er setzt somit die Vermittlung eines Orientalen voraus. E. Kuhn, dessen Arbeit bislang als ka-

nonisch galt (vgl. aber schon Jülicher 23), postulierte eine syrische christliche Vorlage, die ihrerseits auf die nichtchristliche Pehlevirezension zurückgehen sollte. Diese These ist von Peeters (288/93) im Anschluß an die Untersuchungen der russischen Forscher Rosen u. Marr endgültig erschüttert worden: eine vorgriechische syrische Rezension hat es nicht gegeben. Damit ist aber wieder ein weiteres Argument für die bislang übliche frühe Ansetzung der griech. Rezension hinfällig geworden; denn da das Syrische schon bald aufhörte, eine lebendige Sprache zu sein, hätte ja auch die Übersetzung ins Syrische schon früh geschehen sein müssen. Statt dessen verweist Peeters auf die nichtchristl. georgische Rezension u. auf die Mittlerrolle des Euthymios Hagiorites († 1028), von der in zwei griech. Mss. u. in der ältesten latein. Übersetzung die Rede ist. Der georgische Text geht (vielleicht über eine vorchristliche arabische Rezension) auf die Pehlevirezension zurück. Denn nach dem Verzeichnis der aus der Hinduliteratur stammenden arabischen Übersetzungen, dem sog. Fihrist des Abu'l Farag (Ende des 10. Jh.) hat es im Pehlevi, dem Persisch der Sassanidenzeit, ein ‚Buch von Bilauhar u. Budasaf' und ein ‚Buch von Budasaf allein' gegeben, die beide ins Arabische übersetzt worden sind (vgl. Budge 2, LXXXIIIff). Die Wandlung des Namens Boddhisattva zu Joasaph läßt diesen Weg der Überlieferung sogar noch erkennen (Budge 2, XXXIX): Das indische ‚Boddhisattva', der Name des indischen Prinzen vor seiner Erhebung zum Buddha, ist im Arabischen zu ‚Budasaf' geworden. Durch eine im Arabischen leicht mögliche Verwechslung hat der Verfasser der georgischen Übersetzung daraus ‚Jodasaf' gemacht, woraus dann im Griechischen ‚Joasaf' wurde. Wir haben uns demnach die Überlieferung in folgender Linie zu denken: Aus dem Indischen kam die Buddhalegende ins Pehlevi, von dort ins Arabische. Von da ist sie im 10. Jh. ins Georgische übersetzt worden. Euthymios hat sie dann in der ersten Hälfte des 11. Jh. ins Griechische übertragen. — Wenn somit auch die große Linie aufgewiesen ist u. vor allem erwiesen ist, daß die griech. Rezension nicht vor dem 11. Jh. u. keinesfalls von Johannes v. Damaskus oder von dem Mönch des Sabasklosters verfaßt ist, so bleiben doch noch viele Einzelfragen: Hatte Euthymios schon eine mündliche oder schriftliche christl. Fassung der indischen Legende vor Augen (vgl. Peeters: ASS 551)? Hat er den Text der ‚erbaulichen Geschichte', so wie er uns vorliegt, geschaffen, oder stammt von ihm nur ein an Umfang der georgischen Rezension entsprechender griechischer Kern, der dann von einem anderen, uns unbekannten Redaktor mit den langen theologischen u. apologetischen Tiraden über die Vorzüglichkeit des Mönchtums versehen wurde? Altaner, Patrol. 341 nimmt das letztere an, ohne freilich einen Beweis beizufügen. Noch fraglicher ist die Hypothese von J. Horovitz (EnzIsl 1 [1913] 691), daß das im Fihrist erwähnte Buch von ‚Bilauhar u. Budasaf' schon eine christl. Überarbeitung gewesen sei, während das dort genannte ‚Buch von Budasaf allein' solch christlicher Einschläge entbehrt habe. Wir lassen diese Fragen offen; manche von ihnen werden vielleicht bei eingehenderem Studium der georgischen Rezension geklärt werden.

D. Vorchristl. Motive. I. Indisches. Die Ähnlichkeit zwischen der Buddhalegende u. der ‚erbaulichen Geschichte' ist erstmalig 1446 von einem unbekannten Abschreiber des Reiseberichts des Marco Polo (ASS Dec. propyl. 551) u. dann wieder im 16. Jh. von dem portugies. Weltreisenden Diego do Couto beobachtet worden (Kuhn 7; Budge 2, 23/25). Im 19. Jh. wurde sie durch Benfey, Laboulaye u. Saint-Hilaire endgültig erwiesen (vgl. F. Liebrecht, Die Quellen des B. u. J.: Eberts Jahrbuch für romanische u. englische Literatur 2 [1860] 314/34). Als Quellen kommen vor allem der indische Lalita-Vistara u. die Jâkatas, die Geburtsgeschichten des Buddha, in Frage (Budge 2, XXXIX/LVII). Danach ist es klar, daß J. niemand anders als der Boddhisattva ist: auch in den indischen Legenden lesen wir von einer Weissagung von der einstigen Hinwendung des neugeborenen Prinzen zum asketischen Lebensideal, ferner von den Bemühungen des königlichen Vaters, ihn vor der Berührung mit dem Erdenleid zu bewahren, von dem aufrüttelnden Erlebnis bei der mehrmaligen Ausfahrt, von der entscheidenden Rolle des Asketen, von der Erprobung der Echtheit seiner Bekehrung, die der Prinz zu bestehen hat usw. Auch das dämonologische Moment fehlt nicht. Darüber hinaus findet sich in den zahlreichen eingestreuten Parabeln erwiesenermaßen orientalisch-indisches Erzählungsgut. Auch diese Zusammenhänge sind oft dargelegt worden (vgl. Kuhn 71/75; dort auch reiche Literatur; Budge 2, XIX/XXVII). Sind es doch gerade diese Parabeln, denen die ‚erbauliche Geschichte' ihre internationale Berühmtheit verdankt (Budge 2, XIX/XLII; das Nachleben dieser Parabeln hat Kuhn aO. gleichfalls verfolgt; vgl. auch Moldenhauer aO. 101/20).

II. Griech.-Hellenistisches. Leider haben die Monographien von E. Rhode, Der griech. Roman u. seine Vorläufer (1874), von K. Kerényi, Die griech.-orientalische Romanliteratur (1927), u. von R. Söder, Die apokryphen Apostelgeschichten u. die romanhafte Literatur der Antike (1923), auf die Barlaamserzählung keinen Bezug genommen. Aber wenn die allgemein angenommene Bezeichnung der ‚erbaulichen Geschichte' als eines geistlichen Romans zu Recht besteht, dann müssen sich auch hier Motive der hellenistischen Romanliteratur nachweisen lassen. Da ist zunächst das Motiv vom grausamen König u. seinem guten Sohn. Das indische Original kennt diese Spannung nicht; dort ist der Vater nur besorgt, daß der Sohn eines Tages unter die Asketen gehen möchte, während die christl. Legende daraus einen dramatischen Kampf zwischen einem grausamen Despoten u. seinem guten Sohn macht, wie es übrigens auch in manchen Märtyrerlegenden begegnet. Die Handlung ist ferner bestimmt durch die Weissagung, die dem neugeborenen Prinzen von einem Chaldäer mitgegeben wird. Der Lalita-Vistara hatte nur von einem Traum des Königs gesprochen. Die christl. Legende gibt diesem Gedanken durch die Einführung des Wahrsagers ihr besonderes Gepräge. Entsprechungen für dieses Motiv in der griechischen Mythologie sind häufig; vgl. die Ödipussage, an die auch die weitere Ausgestaltung des Motivs erinnert: der Vater sucht auf alle Weise, die Erfüllung des Orakels zu hintertreiben. An die Romanliteratur vorchristlicher Herkunft gemahnt ferner die häufige Verwendung von Träumen, Offenbarungen u. Weissagungen (vgl. R. Söder aO. § 10). Doch war dieses Moment so sehr zu einem festen Bestandteil der hagiographischen Literatur geworden, daß man die unmittelbare Quelle wohl dort suchen muß. Engeren Anschluß an die Romanliteratur hat das erotische Motiv ‚der sich in Bedrängnis siegreich behauptenden Keuschheit' (vgl. Kerényi aO. 200/3; Söder aO. 119/24). Auch hierfür bot freilich die Buddhalegende schon ihr Vorbild. Aber der christl. Bearbeiter hat diesen Zug mit psychologischer Geschicklichkeit ausgesponnen: der schönsten Maid gelingt es beinahe, den Prinzen durch das Versprechen, Christin zu werden, umzustimmen, u. es bedarf einer Traumentrückung mit Himmel- u. Höllenfahrt, um den wankenden Willen zu festigen. Wieweit die Schilderung dieser Himmel- u. Höllenfahrt vorchristliche Motive enthält, wäre noch zu untersuchen.

Editio princeps von E. Boissonade, Anecdota graeca 4 (1832); abgedruckt bei Migne, PG 96, 857/1250. Eine kritische Ausgabe fehlt noch. Deutsche Übersetzung von L. Burchard, B. u. J. (1924). – Altaner, Patrol. (1938) 340/1. – Bardenhewer, Gesch. 5 (1932) 62f. – E. A. W. Budge, B. and Jewâsef 1. 2 (Lond. 1923). – A. Jülicher, Art. B. u. J.: PW 5 (1897) 21/2. – K. Krumbacher 886/91. – E. Kuhn, B. u. J. = AbhM 1, 20 (1893). – G. Moldenhauer, Die Legende von B. u. J. auj der iberischen Halbinsel (1921). – P. Peeters, La première traduction latine de B. et J. et son original grec: AnalBoll 49 (1931) 276/312; ders.: ASS Dec. propyl. (Brüssel 1940) 551/2; ders. [Besprechungen von einschlägigen Neuerscheinungen]: AnalBoll 55 (1937) 126/8; 48 (1930) 428f; 45 (1927) 151/3; 43 (1925) 146/9; 40 (1922) 297 u. ö. *H. Bacht.*

Barmherzigkeit.

A. Nichtchristlich. Die Auffassung u. ethische Bewertung der B. ist in der Antike bis zuletzt unsicher, uneinheitlich u. in weitem Umfange von der jeweiligen Geistesart u. Kulturlage, von den verschiedenartigen religiösen u. sittlichen Voraussetzungen, von sozialen u. selbst politischen Anschauungen abhängig geblieben. Vom israelit. Monotheismus abgesehen, fehlt vor allem die weltanschauliche Grundlage, auf der eine Zusammenfassung u. ein Ausgleich der auf sehr verschiedenen Ebenen liegenden Einzelinhalte dieses Begriffes hätte gelingen können. So ist B. bald, den Affekten zugezählt, nicht mehr als Mitleid, also vorübergehende, gefühlsmäßige u. daher oft auch unwirksame Teilnahme an fremder Not. Bald schließt sie umgekehrt das Mitleid aus u. läßt nur das Helfen gelten. Sehr selten hat sie in vorchristl. Zeit auch einmal beides vereinigt: bewußte sittliche Haltung u. Tat, Tugend u. Bewährung. Auf ihre letzten Beweggründe hin betrachtet, geht B. vielfach als menschliche u. menschenwürdige Eigenschaft im weiteren Begriff der Menschlichkeit (φιλανθρωπία, humanitas) auf. Nur dort, wo der Glaube an die Gottheit noch das Denken u. Leben beherrscht, wird sie wohl auch zu dieser irgendwie in Beziehung gesetzt, religiös motiviert u., über das Nurmenschliche hinaufgehoben, auch als fromme Gesinnung gewertet. B. wird endlich, ihrem Wirkraum nach, entweder als Teilnahme an jedem Unrecht u. Unglück verstanden, das der Mitmensch erleidet, oder auf den engeren Kreis der in äußerer Not sich befindenden Hilflosen u. Armen eingeschränkt. Sie schließt weitherzig auch den durch eigenes Verschulden in Not Geratenen ein, oder hält nur den unverdient

Leidenden u. sittlich Wertvollen der Anteilnahme des Weisen für wert. Bezeichnenderweise steht ihr im allgemeinen das gesunde, unverbildete Volksempfinden, die gelebte Moral, unbefangener gegenüber als die gelehrte Moral der Philosophen, bei denen die Beurteilung zwischen hoher Einschätzung u. völliger Ablehnung schwankt.

I. Orient. Der überraschend hohe Rang, den die B. in der Sittenlehre u. im sozialen Leben Ägyptens einnahm, beruht auf vier Voraussetzungen, die in der alten Welt nur selten zusammengetroffen sind: auf einem im Volkscharakter wurzelnden ursprünglichen humanen Empfinden, einem ausgeprägten Sinn für Gemeinschaft u. Gemeinschaftsverpflichtung, einer hochentwickelten Volkskultur u. einer von Ehrfurcht u. Verantwortungsbewußtsein getragenen Religiosität. Daher ist B. in Ägyten zugleich eine Forderung der Menschlichkeit u. ein Gebot der Götter. Sie ist Gesinnung u. Tugend, die so hochgeschätzt wird, daß man sie auch den Göttern nachrühmt; u. nicht nur untätiges Mitleid, sondern praktische Hilfeleistung, wo immer der Volksgenosse in Not ist (*Liebestätigkeit). Indem in dieser Sorge der König u. die Großen des Reiches persönlich durch ihr Beispiel vorangehen, tritt die B. gegenüber den Hilflosen gleichberechtigt u. ergänzend neben die Gerechtigkeit, die der Arbeit der Lebenstüchtigen ihren Lohn sichert. Gerade hier werden freilich auch die Mängel dieser Auffassung sichtbar. Wiewohl den Göttern wohlgefällig u. von Mensch zu Mensch geübt, dient die B. doch zuletzt den wohlverstandenen sozialen u. politischen Interessen eines Staatswesens, in dem die primitiven Formen freiwilliger Fürsorge noch sozialpolitische Maßnahmen ersetzen müssen. Daher wird auch der Gegensatz zwischen Reichen u. Armen, Herrschenden u. Beherrschten durch diese reichlich geübte Wohltätigkeit mehr äußerlich überbrückt als innerlich überwunden. Es fehlt der geläuterte Gottesbegriff, der den in der altägyptischen Ethik ohnehin stark hervortretenden utilitaristischen Zug (L. Dürr, Das Erziehungswesen im AT u. im antiken Orient [1932] 48/57) hätte zurückdrängen können. Zum Ganzen vgl. Bolkestein 1/33. 380/400; Gardiner 480/81). — Eben auf dieser Begründung der B. im Wesen u. Willen eines geistigen, persönlichen Gottes aber beruht, trotz aller auch hier noch verbleibenden egoistischen Beimischungen, die gewaltige Überlegenheit der Religion Israels. Die Gerechtigkeit, der beherrschende Grundzug in ihrem Gottesbild, ist zugleich B. (ḥesed, ḥēn), u. zwar so sehr, daß noch LXX *δικαιοσύνη* u. *ἐλεημοσύνη* willkürlich miteinander vertauschen. Weil Jahwe gerecht ist, nimmt er sich barmherzig des Armen an; weil er alles kann, darf er auch großmütig vergeben (Sap. 11, 24; 12, 16); weil er unendlich groß ist, hat er Mitleid mit den kleinen Menschen (Ps. 113, 5/8; Jes. 57, 15). Oft werden Gerechtigkeit u. B. nebeneinander genannt (Ps. 116, 5). Darum wird auch der Mensch auf dem Doppelwege der Gerechtigkeit u. B. das Leben finden (Prov. 21, 21). Wer den Armen bedrückt, schmäht dessen Schöpfer, es ehrt ihn, wer sich des Bedürftigen erbarmt (Prov. 14, 31). Selbst das vernunftlose Tier hat als Gottes Geschöpf Anspruch auf menschliches Erbarmen (Lev. 25, 7; Dtn. 5, 14; Prov. 12, 10). In Zeiten wirtschaftlicher Not u. starker sozialer Spannungen, in denen auch unter Menschen B. zu einem Gebot der Gerechtigkeit wird, ist daher auch die Verpflichtung zur B. stets mit besonderem Nachdruck eingeschärft worden (Jes. 10, 1f; Jer. 5, 28f; Ez. 18, 7f; Amos 2, 6f; Zach. 7, 9). Unverkennbar setzt sich im AT der schon in Ägypten beginnende Bedeutungswandel von B. als Erbarmen u. Huld im weiteren Sinne in barmherzige Gesinnung gegen die Armen u. endlich Armengabe, Almosen fort, der hernach vom Orient, durch den Hellenismus vermittelt, auch ins Abendland übertrat (Bolkestein 44f. 114. 418ff. 428; *Almosen). Jedoch beschränkt sich diese Verengerung auf die Bezeichnung u. den Begriff *ἐλεημοσύνη*, u. sowohl der hebr. Sprache, wie auch der griech. Übertragung verbleiben synonyme Ausdrücke genug (*οἰκτιρμός, σπλάγχνον* u. Ableitungen), um auch der ursprünglichen Weite des Begriffes B. gerecht zu werden, die keineswegs verlorengeht.

II. Griech.-römisch. In Griechenland knüpft die Entwicklung, da der klassische Sprachgebrauch *ἐλεημοσύνη* nicht kennt (*Almosen A), an das Stammwort *ἔλεος*, Mitleid, an. In diesem engeren Sinne hat B. nirgendwo gefehlt, wo das Menschliche noch zu Worte kam, von Homer in seinem gesunden, echt menschlichen Empfinden (Il. 11, 665; Od. 5, 191; 14, 389; 19, 325/34) bis zur großen attischen Tragödie des 5. Jh. mit ihrem starken Appell an die Ehrfurcht vor den Göttern u. die tiefsten Gefühle des Menschenherzens. In dieser B. fühlt sich der Grieche dem *βάρβαρος ἀνελεής τε* (Menand. epitr. 578f Koerte) hoch überlegen. Den Athenern vor allem, die ihr, wie außerdem nur noch die Bewohner von Epidauros, sogar einen Altar errichteten (vgl. Waser) u. sie für ein göttliches Wesen hielten (Quint. inst. or. 5, 11, 38), folgt

der Ruhm ihres mitleidigen Wesens noch bis in die Spätzeit der röm. Republik hinab (Isocr. or. 15, 20; Plut. praec. ger. reip. 3 p. 799c; Cic. or. Phil. 5, 14, 39). War doch selbst Tierquälerei auch hier verabscheut u. unter Strafe gestellt (Plut. es. carn. 1, 7 p. 996a; Quint. inst. or. 5, 9, 13). Trotzdem verneint die griech. Ethik fast allgemein die weitere Frage, ob B. auch als seelische Haltung wertvoll sei u. auf den Rang einer Tugend Anspruch machen dürfe. Zwar verkennt Sokrates nicht ihre Grundlegung in der Menschennatur (Xen. mem. 2, 6, 21), u. dem attischen Feldherrn Phokion wird das Wort zugeschrieben, aus der Menschennatur sei das Mitleid so wenig zu beseitigen, wie der Altar aus dem Heiligtum (Stob. flor. 3, 1, 52 [3, 20 H.]). Auch Demokrit schätzt die B., wenn sie sich wirklich hilfreich erweist (Diels 2, 162 nr. 93. 94. 96; 196 nr. 255). Doch schon Platon hält sich weit stärker zurück: Mitleid als Affekt bedeutet ihm Verweichlichung (resp. 10, 7 p. 605/6), für tätiges Mitleid sollte in einem wohlgeordneten Staate überhaupt kein Raum bleiben (leg. 11, 14 p. 936), u. der Minderwertige verdient ohnehin weder Teilnahme noch Unterstützung. Noch unzweideutiger u. mit tieferer, für die Folgezeit bedeutsamer Begründung lehnt Aristoteles die B. als Tugend ab. B. ist ihm seelisches Leiden (*λύπη· πάθος ἤθους χρηστοῦ*: rhet. 2, 8 p. 1385b; 2, 9 p. 1386b), des reifen u. weisen Mannes unwürdig u. nur bei jungen oder alten Leuten entschuldbar (rhet. 2, 12 p. 1389b; 2, 13 p. 1390a). Die Eth. Nic. (2, 4 p. 1105b) stellt den Eleos unbedenklich neben Begierde, Liebe, Furcht, Neid, Haß u. andere nicht von der Vernunft beherrschte, von Lust oder Unlust begleitete Affekte. Noch weiter geht die Stoa, die in der misericordia geradezu eine aegritudo animi u. gefährliche Bedrohung der gelassenen Seelenruhe des Weisen sieht. Helfen, aber nicht bemitleiden, ist die Losung (Sen. clem. 2, 4, 4; 5, 4; 6, 3; Epict. diss. 3, 22, 13; 4, 1, 4; ench. 16). Entgegen dieser sehr verkrampften Haltung, die ihren Vertretern schon von den Zeitgenossen den Vorwurf der Härte eintrug (Sen. clem. 2, 5, 2), findet sich zwar Epikur wieder zu einer natürlicheren Auffassung zurück (Diog. Laert. 10, 118). Doch steht die Ethik des Neuplatonismus in der Beurteilung der B. wiederum der aristotelischen näher. Eine Beziehung auf die Gottheit vollends, wie sie im AT den Begriff der B. ganz bestimmt, ihn in Ägypten wenigstens stark beeinflußt, aber auch bei Homer u. in der klassischen Tragödie noch erkennbar ist, hat die spätere griech. Ethik nicht mehr wiedergefunden. — Die Bedeutung des Volkscharakters für die Entwicklung des Humanitätsgedankens ist ebensowenig zu überschätzen, wie ganz zu bestreiten (Bolkestein 440f. 300). Jedenfalls finden in der sozialen Moral der Römer sowohl B. u. Mitleid, wie auch die sinnverwandten Begriffe (humanitas, lenitas, mansuetudo, clementia; seit Tertullian auch compassio: ThesLL 3, 2033) erst seit Beginn des 2. Jh. vC. u. offenbar erst unter griech. Einfluß Beachtung (Bolkestein 301ff). Bestimmte geschichtliche Vorgänge, wie das menschliche Verhalten des M. Claudius Marcellus nach der Eroberung von Syrakus (122), werden seitdem nicht ohne geheimen Stolz als Beweis für die milde Gesinnung des röm. Volkes wiederholt angeführt (Cic. in Verr. 2, 2, 4; Plut. Marc. 20), u. bald zählen mansuetudo u. misericordia zu den Eigenschaften, die mit dem Griechen auch der Römer für sich in Anspruch nimmt (Sallust. Cat. 34; Lact. inst. div. 1, 21, 4). Am deutlichsten spiegelt sich dieser Übergang mit seiner inneren Unsicherheit bei Cicero. Unbedenklich übernimmt er noch das stoische Wort von der aegritudo animi (Tusc. disp. 3, 9, 20; 4, 8, 18), rühmt sich aber zugleich seiner eigenen lenitas u. misericordia (pro Sulla 1, 1; 3, 8), fordert sie sogar vom Richter (pro Mur. 3, 6) u. will sie auch in der Leichenrede nicht übergangen wissen (de orat. 2, 84, 343). Offenbar ist also die B. an Achtung auch im privaten Leben gestiegen; die Wendungen dulcis, amoenus, in amabilitate in Grabinschriften weisen in die gleiche Richtung (CLE 1142. 1066). Unter östlichem Einfluß bereitet sich jetzt auch im Abendlande die Verknüpfung von B. u. Armenliebe vor, die schon in den Worten: colui potentes nec despexi pauperes (CLE 114) anklingt u. auf dem Grabstein des C. Atilius Euhodus (Dessau 7602; CLE 74: ossa hominis boni misericordis amantis pauperum) zuerst unzweideutig bezeugt ist. Weit langsamer hat sich dagegen eine mildere Gesinnung im öffentlichen Leben u. im Strafvollzug durchgesetzt. Schon Livius weiß zwar den Römer von barbarischer Unmenschlichkeit auch gegen die Feinde frei (7, 15, 10; 22, 57, 6). Aber gegen die Härten der röm. Justiz kämpfen selbst die christlichen Ideen noch lange fast vergebens an (H. Niemax, Antike Humanität im Kampfe mit dem röm. Gefängniselend. Diss. Rostock (1933); dazu ThGl 26 [1934] 752ff).

B. Christlich. I. Neues Testament. In der sprachlichen Bezeichnung der B. ist das NT ebenso der unmittelbare Erbe des AT (LXX), wie in der Sinndeutung. Das Wort *ἐλεημοσύνη* ist ganz ‚Armengabe' geworden (*Almosen B).

Die bevorzugte Benennung für B. ist ἔλεος (masc.; jedoch LXX häufig, NT stets neutr.) mit seinen Ableitungen. Daneben öfters, unter Betonung des Mitleidsgefühls, σπλάγχνον (auch plur.), bald allein (2 Cor. 7, 15), bald verbunden mit ἔλεος (Lc. 1, 78), oder οἰκτιρμός (Col. 3, 12) bzw. οἰκτιρμοί (Phil. 2, 1). Vgl. auch εὔσπλαγχνος (Eph. 4, 32; 1 Petr. 3, 8) u. εὐσπλαγχνία (Clem. Al. qu. div. 3, 6). B. ist Erbarmen, Gnade, Treue Gottes gegen die Menschen (Lc. 1, 54f.; Rom. 9, 23; 11, 32 u. ö.), ja Eigenschaft des göttlichen Wesens selbst (Lc. 6, 36; Jac. 5, 11), in Christus offenbart u. erschienen (Rom. 15, 9; Tit. 3, 5). Darum ist aber auch B. gegenüber Mitbrüdern u. Mitmenschen unerbittlich verpflichtendes göttliches Gebot (Mt. 9, 13; 12, 7; Jac. 2, 13; 3, 17), u. Gottes B. ist ihr Lohn (Mt. 5, 7). So wird christliche B. Nachahmung Gottes (Mt. 18, 23/35), ohne jedoch dem menschlichen Mitgefühl sein Recht zu nehmen (Mt. 9, 36; 15, 32; Lc. 7, 13; 19, 41). Im Gegenteil: gerade diese verlorengegangene Synthese von Natur u. Übernatur ist im Gottmenschen selbst u. im erlösten Menschen wiederhergestellt. Gleichwohl macht weder tatenloses Vertrauen auf Gottes B. selig (Mt. 7, 21), noch wortreiches Mitleid mit dem Nächsten ohne tätige Hilfe (Jac. 2, 15ff), sondern die B. des neuen Reiches ist Gesinnung u. Werk zugleich (Mt. 25, 31/46; *Armenpflege, *Liebestätigkeit).

II. Väterzeit. Sie nimmt alle diese Gedanken auf u. baut sie weiter aus. Gott selbst ist wesenhafte B., gleich preiswürdig in seiner verzeihenden Milde, wie in seiner strafenden Gerechtigkeit (Aug. cat. rud. 18). Clemens v. Al. wagt sogar den kühnen Satz, daß der Ewige den eingeborenen Sohn aus sich erzeugte, indem das Unaussprechliche seines Wesens Vater, das gegen uns Mitleidige (τὸ εἰς ἡμᾶς συμπαθές) Mutter wurde (qu. div. 37, 2). Gottes B. hat den Christen berufen; auf sie hofft er im Leben u. beim Gerichte nach dem Tode (1 Clem. 28, 1; 50, 2; ILCV 2366: dom. Iesu Xr., qui me plasmasti, miserere mei; 2359: ut gaudeat in futura vita misericordia tua; vgl. 1314. 1677. 2369). Ihrer muß er sich durch eigene B., die initiatrix aller Tugenden (Salv. ad eccl. 4, 8, 42), würdig machen (1 Clem. 9, 1). So erfüllt er einerseits die Anlage, die der Schöpfer selbst in die Menschennatur hineinlegte (Joh. Chrys. in Phil. hom. 4, 4; in Mt. hom. 52, 5) u. die daher auch erst bei den Verehrern des wahren Gottes zum Leben erwacht (Lact. div. inst. 6, 10, 2). Denn der Unbarmherzige hat aufgehört, ein Mensch zu sein (Joh. Chrys. in Mt. hom. 52, 5), u. diese benevolentia dem Menschen nehmen, hieße die Sonne aus seinem Leben entfernen (Ambr. off. 1, 32, 167; vgl. Cic. amic. 13, 47). Andererseits wird der Mensch Gott selbst ähnlich, indem er, auf ihn hinschauend, B. übt (Athan. c. Arian. 3, 19 zu Mt. 5, 7). Sie ist das Göttlichste (μάλιστα θεῖον), das ihm gegeben ist u. ihm die Vergöttlichung (θέωσις) selbst ermöglicht (Greg. Naz. serm. 17, 9). In keiner Tugend bewährt sich die christliche Seele mehr, als in der B. (Ambr. off. 1, 11, 38); nichts ist für sie so kennzeichnend (οὕτω χαρακτηριστικόν: Joh. Chrys. in Hebr. hom. 32, 3), nichts in ihr so gottverwandt (οἰκειότερον θεῷ: Greg. Naz. serm. 14, 5). Ein Diener der göttlichen B. ist der Reiche, in dessen Hand Gott den Anteil des Armen gelegt hat (Leo M. serm. 49, 6). Dieser christliche Begriff der B. kennt keine unnatürliche Zurückdrängung des menschlichen Mitleides. Barmherzig sein heißt auch mitfühlen, mittrauern, mitleiden (Greg. Naz. serm. 14, 5; Joh. Chrys. in Rom. hom. 22, 1 zu Rom. 12, 15; ILCV 1603: fuit solacius misericors omnibus notus). Schon das ungeheuchelte Mitgefühl ist ein Heilmittel für den vom Leid Betroffenen (Greg. Naz. serm. 14, 28). Aber umgekehrt kann auch eine schwächliche φιλανθρωπία allein nicht genügen, kein verschwommenes φιλάλληλον καὶ συμπαθές (Greg. Naz. de beatit. serm. 5; Bas. hom. 21, 8; in mart. Julittae 7/9 [PG 31, 253/61]), dem die Werktätigkeit fehlt. Bemerkenswert ist die Selbständigkeit u. Sicherheit, mit der schon die frühe Väterzeit, so bereitwillig sie auch hier richtige Erkenntnisse der Vergangenheit aufnimmt, an dieser christlichen Auffassung der B. auch gegenüber Einflüssen der zeitgenössischen Philosophie festhält (Dölger, ACh 5 [1936] 262/71: Bewertung von Mitleid u. B. bei Tertullianus, zu Stelzenberger). Sie ist sich offenbar des neuen Weges klar bewußt, den das Christentum hier beschreitet. So wendet sich Origenes gegen die Ablehnung des Mitleides bei Celsus, bei dem er platonische Einflüsse vermutet (c. Cels. 4, 83). Clemens v. Al. zählt mehrmals die πάθη der Alten ebenso auf, wie sie bei Aristoteles u. der Stoa sich finden; aber die B. fehlt nicht nur in ihrer Reihe, sondern wird den übrigen Gefühlen u. Leidenschaften geradezu als Heilmittel gegenübergestellt (qu. div. 29, 2. 3; 40, 5; paed. 1, 101, 1). Die abendländischen Väter nehmen die gleiche Haltung ein. Cyprian warnt vor allem, was nicht von der göttlichen Milde stammt, sondern aus der Anmaßung einer allzu harten Philosophie, die vom Herrengebot der B. nichts weiß (ep. 55, 16). Ähnlich äußern sich Ambrosius (off. 1, 30, 143) zu Cic. off. 1,

14, 42 u. 7, 20, Augustinus über die duritia der Stoiker (qua misericordiam vituperant: ep. 104, 17) u. Laktanz in seiner Polemik gegen Zeno (inst. div. 6, 10/12; inst. epit. 33, 6/9). Die so oft verachtete B. der Christen wirkt in den Gassen Größeres, als heidnische Religiosität in den Tempeln (Tert. apol. 42, 8), u. ihr Mitleid bleibt selbst dann noch wertvoll, wenn keine äußere Gabe möglich ist (Joh. Chrys. de eleemos. hom. 3, 3). — Auch bei den Vätern behält ἐλεημοσύνη die engere Bedeutung von Almosen bei u. B. die bevorzugte Beziehung auf die Armen. Ebenso findet die Beobachtung (Bolkestein 431f), daß selbst der weitere Begriff der κοινωνία diesen Bedeutungswandel mitmachte, in der patristischen Literatur ihre Bestätigung (Clem. Al. qu. div. 13, 1; Orig. c. Cels. 4, 83). Dagegen zeigt sich im frühen MA bisweilen wieder eine erneute Ausweitung im Sinne von B. u. Gnade (Du Cange, Glossar. 3, 241).

W. Bauer, Art. οἰκτιρμός, οἰκτίρμων: Bauer, Wb. 931; ders., Art. σπλάγχνον, σπλαγχνίζομαι: ebd. 1270. – H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939); Humanitas bei Lactantius: Pisciculi, F. J. Dölger dargebracht (1939) 62/65. – R. Bultmann, Art. ἔλεος, ἐλεεῖν, ἐλεήμων, ἐλεημοσύνη: ThWb 2, 474/83. – O. Dittrich, Geschichte d. Ethik 1, 2 (1923). – R. Eisler, Art. Mitleid: Wörterbuch d. philosoph. Begriffe 2[4] (1929) 150/55. – E. Elorduy, Die Sozialphilosophie d. Stoa (1936). – A. H. Gardiner, Art. Ethics and Morality (Egyptian): ERE 5, 475/85. – P. Heinisch, Theologie d. AT (1940). – O. Herwegen, Das Mitleid in der griech. Philosophie bis auf die Stoa. Diss. Bonn (1912). – H. Huber, Die Bergpredigt (1932) 39/41. – P. v. Keppler, Das Problem d. Leidens[4.5] (1912) 77/87. – Fr. Marx, Zur Geschichte d. Barmherzigkeit im Abendlande (1917). – K. v. Orelli, Die philosoph. Auffassungen d. Mitleids (1912). – R. Reitzenstein, Werden u. Wesen d. Humanität im Altertum (1907). – M. Schneidewin, Die antike Humanität (1897). – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1933). – Strack-B. 1, 203/5. – G. Uhlhorn, Die christl. Liebestätigkeit in d. alten Kirche (1882). – Waser, Art. Eleos: PW 5, 2, 2320f. – E. Zeller, Die Philosophie d. Griechen[5] (1920/23).

W. Schwerf.

Barnabas.

A. Geschichtliche Persönlichkeit. Diese ist uns durch die Apg. (4, 36; 9, 27; 11/15) u. die Paulusbriefe (1 Cor. 9, 6; Gal. 2, 1. 13; Col. 4, 10) bekannt. Der aus Zypern stammende, in Jerusalem ansässige Levit Joseph mit dem Beinamen B. erscheint schon sehr früh als Mitglied der Urgemeinde, gelangt in dieser rasch zu hohem Ansehen u. vermag das Mißtrauen der Urgemeinde gegen Paulus zu überwinden (Act. 9, 27). Nach *Antiochia geschickt zur Organisation der dortigen heidenchristlichen Gemeinde (Act. 11, 22f), holt er sich aus Tarsus den Paulus als Mitarbeiter (11, 25) u. beginnt später mit ihm die Missionierung Zyperns u. Kleinasiens (Act. 13/14). Auf dem sog. Apostelkonzil sind es diese beiden, die der Freiheit der Heidenchristen vom mosaischen Gesetz die Anerkennung der Urapostel gewinnen (Act. 15; Gal. 2, 1/10). Beim Antritt der sog. 2. Missionsreise des Paulus kommt es zwischen den beiden wegen der Mitnahme des Markus zum zeitweiligen Bruch (Act. 15, 36/9). Beim antiochenischen Zwischenfall trifft mit Petrus auch den B. der herbe Tadel des Paulus (Gal. 2, 11ff). Was die spätere Überlieferung seit den PsKlementinen über seine weitere Tätigkeit in Alexandria, Rom u. Mailand u. über seinen Martertod auf Zypern erzählt, ist vielgestaltigste Legende, aus der ein geschichtlicher Kern schwerlich herausgeschält werden kann (vgl. O. Braunsberger, Der Apostel B. [1876]; F. X. Pölzl, Die Mitarbeiter des Apostels Paulus [1911] 8/46; L. Duchesne: Mélanges de Rossi [Rom 1892] 41/71).

B. Barnabas-Schriften. I. Hebräerbrief. Seit Tertullian (pud. 20) ist B. im Abendland oft als Verfasser des Hebr. bezeichnet worden, eine Annahme, die zwar nicht schlechthin unmöglich ist, aber das gewichtige Bedenken gegen sich hat, daß man bei dem früheren zyprischen Leviten die vollendete rhetorische Bildung u. die alexandrinisch gerichtete Theologie des Hebr. nicht erwarten kann. Daß das Zeugnis Tertullians trotz seiner Bestimmtheit (exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos) nicht auf alter Überlieferung beruht, beweist neben seiner Isoliertheit die Tatsache, daß man daneben eine so ganz anders geartete Schrift wie den B.-Brief diesem Mann zuschreiben konnte. Darum bleibt die Zuweisung des Hebr. an B. nur ein unbefriedigender Versuch, dieses bedeutende urchristliche Dokument mit dem Träger eines angesehenen Namens in Verbindung zu bringen.

II. Barnabasakten. Diese, im 5. Jh. entstanden (περίοδοι καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρναβᾶ τοῦ ἀποστόλου ed. P. Bonnet: AAA 2, 2 [1903] 292/302), sind ein Cento aus ntl. Texten (Apg., Paulus, Mt.) mit einer Reihe eingestreuter Wundererzählungen, um die als Rahmen ein Itinerar herumgelegt ist. Der Verfasser verrät einige zyprische Lokalkenntnis; im übrigen ist das armselige Machwerk geschichtlich wertlos

(vgl. R. A. Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten u. Apostellegenden 2, 2 [1884] 276/97).

III. Barnabasevangelien. a) Ev. des Decretum Gelasianum. Ein apokryphes B.-Evangelium wird im sog. Gelasianischen Dekret (TU 38/4, 50) u. in dem sog. Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher genannt. Ob zwei im B.-Brief nicht zu findende Dicta des B. (1. bei Resch, Agrapha: TU 30, 3/4, 282f; 2. Gregor Naz. or. 43, 32) aus diesem verlorenen Evangelium stammen, wie Hennecke (64_2) annimmt, ist nicht auszumachen. Gnostische Züge sind in den beiden Sprüchen nicht zu erkennen. — b) Ev. der Wiener Nat.-Bibl. Ein anderes B.-Evangelium ist ein Unikum unter sämtlichen ntl. Apokryphen. Erhalten ist diese umfangreiche Schrift in einer einzigen um 1575 geschriebenen italienischen Hs. (Wien, Nation.-Bibl. 2662 Eugen.) u. in Bruchstücken einer noch im 18. Jh. vorhandenen spanischen Übersetzung (abgedruckt bei Ragg L ff), die ebenfalls auf eine italienische Vorlage zurückgeht. Ein arabisches Original, das man früher annahm, hat es nie gegeben; auch islamische Polemiker kennen die Schrift nicht (Margoliouth bei Ragg XLVIIIf). Vielmehr ist der italien. Text Original, mag auch die Wiener Hs., wie der Vergleich mit den spanischen Fragmenten beweist, den ursprünglichen Text nicht mehr völlig unversehrt bieten. Die in der italien. Hs. vorhandenen arab. Randbemerkungen stammen von einer des Arabischen nur unzulänglich mächtigen Hand. Das Original ist nach dem Urteil der Herausgeber zwischen 1300 u. 1343 entstanden. Anklänge an Dantes Göttliche Komödie sind kaum ganz beweiskräftig (vgl. Ragg XLf). Der geistige Horizont des Verfassers ist durchaus mittelalterlich u. italienisch. Er verfügt über eine ziemlich ausgebreitete, aber nicht tiefe Kenntnis der Bibel, besonders der Psalmen. Sein Bibeltext war die Vulgata. Etwa drei Viertel des Inhalts sind den Evangelien entnommen. Der Verfasser hat daraus ein ‚Leben Jesu' gestaltet, dabei aber den Stoff willkürlich angeordnet. Seine Vorstellungen von der Geographie Palästinas sind sehr vage (19b läßt er zB. Jesus zu Schiff von Kapharnaum nach Nazareth fahren); daher begnügt er sich damit, die meisten Stücke lose aneinander zu reihen. Öfters sind ähnliche Ereignisse miteinander verschmolzen (zB. Mt. 8, 5/11 u. Joh. 4, 51/3) oder sachlich verwandte zusammengestellt (zB. in Abschnitt XXI Mc. 5, 1/20 u. 7, 24/30). Die Erzählung beginnt in enger Anlehnung an Mt. u. Lc., aber unter Ausmerzung aller auf den Täufer bezüglichen Stücke mit der Kindheitsgeschichte Jesu. Mit 30 Jahren empfängt Jesus am Ölberg bei Jerusalem durch den Erzengel Gabriel in Buchform sein Evangelium (nach dem Vorbild der Berufung Mohammeds auf dem Berge Hirā; vgl. Koran, Sure 2, 91; 97). Darauf heilt er im Tempel einen Aussätzigen (= Mc. 1, 40/5). Unter den von Jesus berufenen Aposteln wird an hervorragender Stelle B. als der angebliche Verfasser dieses Evangeliums genannt (13b). Bemerkenswert sind der Lebensausgang Jesu u. die Gestalt des Judas. An Stelle Jesu, der durch die 4 Erzengel Gabriel, Michael, Raphael u. Uriel in den 3. Himmel entrückt wird, muß der in Gestalt u. Sprache von Gott verwandelte Judas den Kreuzestod erleiden. Hier tritt wieder der Einfluß der islamischen Überlieferung zutage. Sodann macht sich ‚B.' die der islamischen Polemik sonst nicht bekannte, bei Mt. 28, 13 erzählte Lüge der Juden zu eigen: die Jünger stehlen des Nachts den Leichnam des Judas, den auch sie für Jesus halten, u. verbreiten die Nachricht, Jesus sei von den Toten auferstanden. Daraufhin wird Jesus von den 4 Erzengeln in das Haus seiner Mutter zurückgebracht, wo er sich denen zeigt, die an ihn glauben, u. schließlich den B. beauftragt, alles Geschehene genau aufzuschreiben. Die evangelischen Texte sind zT. in engem Anschluß an ihren Wortlaut übernommen, zT. frei ausgeschmückt u. tendenziös umgestaltet (vgl. zB. die als Ersatz der Bergpredigt gedachte 1. Rede Jesu, Abschn. XVI). Für den nicht den Evangelien entnommenen u. den in Anlehnung an sie frei gestalteten Stoff sind wohl zum allergeringsten Teil, wenn überhaupt, schriftliche Quellen anzunehmen. Das meiste davon ist eigene Schöpfung des Vf. oder aus seiner allgemeinen christl.-theologischen Bildung geschöpft. Die jüdisch-rabbinischen Kenntnisse stammen wohl aus 2. Hand (vgl. Ragg XXVf). Bedeutender, aber immer noch primitiv, ist sein islamisches Wissen, besonders seine Kenntnis des Korans. Widersprüche zu diesem fehlen nicht. So ist die an manchen Stellen (vgl. Abschn. XVI u. XXIII) zutage tretende asketische Tendenz christlich, aber durchaus gegen den Geist Mohammeds. Der Einfluß des Korans bzw. der islamischen Überlieferung macht sich vor allem geltend in der wichtigen Rolle, die dem Erzengel Gabriel zugewiesen ist. Er ist der Verkündiger der Geheimnisse Gottes (229a), der als solcher nicht bloß Adam (22b) u. Abraham (30a. 46a) unterweist. Auch Jesus empfängt durch ihn sein Evangelium (9b) sowie weitere Offenbarungen u. Befehle Gottes (47a. 74a. 191a) u. wird durch ihn ermutigt (12b. 49b).

Islamischer Einfluß ist ferner erkennbar, wenn stets Ismael an Stelle Isaaks Abrahams erstgeborener Sohn genannt wird, den dieser Gott opfern sollte (12b. 46b. 156a. 201b 216a; auch der dankbare Samariter Lc. 17, 15 ist in einen Ismaeliten verwandelt, 19a). In die gleiche Richtung weist die Beschreibung der Berufung Jesu, die ausführliche Erörterung der Prädestination (CLXIII/CLXVIII) u. wohl auch die Schilderung der Höllenqualen (LXVIII/LXX), besonders aber die Angabe, daß Judas an Stelle Jesu den Kreuzestod erlitten habe. Daß man bei der Kreuzigung Jesus mit einem anderen, ihm ähnlichen verwechselt habe, ist seit Koran, Sure 4, 156 ein Gemeinplatz der antichristlichen islam. Polemik (vgl. Fritsch 66/8). Die bestimmte These, daß der andere gerade Judas war, läßt sich dagegen nur in der ‚Antwort auf die Sendschrift der Zyprianer' des Muhammed Ibn-abī Tālib († 1327) nachweisen (Fritsch 69). Im Gesamtbild treten diese mohammedanischen Elemente ganz zurück hinter den christlichen. Aus der kirchl. Tradition hat der Verfasser zweifellos die meisten nicht durch die Evangelien gedeckten Angaben, die mit dem Leben Jesu zusammenhängen, entnommen, so die Lokalisierung der Verklärung Jesu auf dem Tabor (44a), die Verschmelzung der Sünderin (Lc. 7, 36/50), der Maria von Magdala u. der Maria von Bethanien zu einer Person, die Identifizierung des nackt fliehenden Jünglings (Mc. 14, 51) mit Johannes (222a), die schmerzlose Niederkunft Marias (5b; dagegen Koran, Sure 19, 23). Bemerkenswert ist das vollständige Fehlen solcher Züge, mit denen in den apokryphen Evangelien besonders die Kindheitsgeschichte Jesu ausgeschmückt ist (vgl. dagegen Koran, Sure 3, 41. 43). Der Zweck zu dem der Verfasser sein Werk geschrieben hat, tritt mit voller Klarheit an vielen Stellen hervor. Er will einmal beweisen, daß Jesus v. Nazareth nicht der Messias ist (worin B. mohammedanischer ist als der Koran; vgl. Sure 3, 40; 4, 169). Immer wieder läßt er Jesus den Anspruch auf die Messianität zurückweisen (vgl. 4. 5. 19. 44a. 101b. 156. 160. 170). Jesus ist vielmehr nur der von Gott gesandte Vorläufer des Messias u. nicht würdig, diesem die Schuhriemen aufzulösen (CXVII). Er hat demnach die Rolle des Täufers übernommen u. deshalb verschwindet letzterer vollständig aus diesem Evangelium. Die Anfrage der jüd. Priester u. Leviten beim Täufer (Joh. 1, 19/28) ist in eine solche bei Jesus umgestaltet. Der wirkliche Messias ist nach B. Mohammed (40bf. 43b. 47a. 87a. 120a). Noch entschiedener läßt B. (hier im Einklang mit Koran, Sure 3, 73; 112 u. den islamischen Polemikern; vgl. Fritsch 117/27) Jesus den Glauben an seine Gottessohnschaft als eine vom Teufel verursachte Entstellung seiner Lehre zurückweisen (19a. 49b. 54b. 98a. 99a. 119b. 219a). Das Bekenntnis des Petrus bei Caesarea Philippi weist Jesus entrüstet zurück: ‚Weg von mir, du bist der Teufel u. willst mich zu Fall bringen' (vgl. Mt. 16, 23). Er flucht denen, die nach seinem Weggang von der Welt sein Evangelium unter satanischem Einfluß (3a. 55a. 231b) verfälschen, indem sie ihn als Gottes Sohn erklären (56b. 219a. LXX). Als Knecht, nicht als Sohn Gottes, wird er von der Himmelsstimme bei der Verklärung bezeugt (44a). Er ist nur ‚ein sterblicher Mensch, wie die anderen Menschen' (55a. 10a. 101b). Die Vollmacht, Sünden zu vergeben, lehnt er ausdrücklich ab (73a), u. nicht durch sein Machtwort, sondern durch Gebet heilt er Kranke (10a. 32a). Bei der Auferweckung des Jünglings von Nain bedarf es erst der Ermutigung durch Gabriel, ehe er den Toten ‚im Namen Gottes' ins Leben zurückruft (XLII). Die Zusammenschau aller dieser Züge ergibt ein vollkommen klares Bild u. läßt keinen Zweifel, daß dieses ‚Evangelium' das Werk eines zum Islam abgefallenen Christen, u. zw. eines in der 1. Hälfte des 14. Jh. lebenden Italieners ist. Warum er für sein Werk gerade den B. als angeblichen Verfasser gewählt hat, ist eine unlösbare Frage. Nichts deutet darauf hin, daß ihm ein älteres Evangelium unter diesem Namen bekannt war, das er als Grundlage für seine Schrift gewählt hätte. Vielleicht hat er diese gerade deshalb mit dem Namen des B. versehen, weil ihm ein älteres Evangelium unter diesem Namen nicht bekannt war.

IV. Barnabasbrief. a) Literarische Form. Mit der strengen Unterscheidung zwischen Brief u. Abhandlung kommt man hier ebensowenig zurecht wie etwa bei Hebr. u. 1 Clem. Die brieflichen Formularien beschränken sich auf Einleitung und Schluß. Im übrigen hat diese Schrift den Charakter einer Abhandlung. Die briefliche Einkleidung als bloße literarische Fiktion zu betrachten (Stählin: Christ 2, 2, 1229), verwehren so bestimmte Angaben wie 1, 3f u. 9, 9, nach welchen der Vf. im Kreis der Adressaten gewirkt hat, u. besonders die Ausführungen Kp. 4 u. 16, die beweisen, daß diese Schrift an Leser in einer bestimmten Situation gerichtet ist (Bousset, Schulbetr. 312; Hennecke, Hdb. 206ff; Windisch 411f). Wie der Brief in der altkirchl. Überlieferung (seit Clem. Al. strom. 2, 6, 31 u. ö.) den falschen Namen des B. bekommen hat, bleibt ein Rätsel. Der Verfasser selbst ist dafür nicht

verantwortlich (gegen Wendland, Kult. 379); denn er nennt seinen Namen nicht u. begnügt sich mit dem bescheidenen Titel eines christlichen ‚Lehrers' (1, 8; 4, 9). Seine Schrift ist eine schwache literarische Leistung. Sie trägt nicht den Stempel einer großen Persönlichkeit, legt aber Zeugnis ab von dem Ernst eines Mannes, der von dem, was er sagt, überzeugt ist. Die Fähigkeit, seine Gedanken in eine gefällige Form u. in eine klar durchdachte Ordnung zu bringen, fehlt ihm. Die ungeordnete Masse seiner Darlegungen wird nur durch den Grundgedanken einigermaßen zu einer Einheit zusammengehalten. Wortreich u. steif in der Phraseologie, dabei über einen geringen Wortschatz verfügend, ermangelt B. der Fähigkeit, im Ausdruck abzuwechseln u. für seine Gedanken jeweils die passende, präzise Form zu finden. Gewisse Wendungen u. Lieblingswörter fließen ihm immer wieder in die Feder. Übertreibungen u. Superlative sind häufig. Die vielen Imperative, die immer wiederkehrenden rhetorischen Fragen (einleitendes *τί λέγει*; 6, 1. 3. 6. 8. 10 usw.; vgl. ferner 5, 5; 6, 3. 17. 18; 7, 5. 9. 10. 11 usw.) verleihen dem ‚Brief' einen ausgeprägt lehrhaften Ton. Die Art seiner Darstellung rückt ihn in unmittelbare Nähe der jüdischen Midraschim. Ausgesprochene Hebraismen, zu denen auch die koordinierende Ausdrucksweise statt der gut griechischen Subordination u. das historische Präsens gehören (auch die Vorliebe des Verfassers für Antithesen u. Parallelismen ist hier zu nennen), begegnen nicht bloß in den zahllosen Bibelzitaten. Die genannten Mängel der Darstellung, vor allem die vielen Wiederholungen (4, 6b/8 zB. wird 14, 1/5 fast wörtlich wiederholt) u. die den Zusammenhang unterbrechenden Glossen haben verschiedene Forscher (zuletzt Windisch 408/11) veranlaßt, die literarische Einheit des Werkes zu bestreiten. Aber diese Mängel beruhen lediglich auf dem schriftstellerischen Unvermögen des Verfassers. Die eindringende Untersuchung Muilenburgs dürfte die Einheitlichkeit der Schrift endgültig sichergestellt haben. Auch der Abschnitt über die 2 Wege (Kp. 18/20) darf trotz seiner starken Verschiedenheit in Inhalt u. Form gegenüber dem vorangehenden Hauptteil u. trotz des abrupten Anschlusses u. seines Fehlens in der alten lateinischen Übersetzung nicht von dem übrigen Werk getrennt werden, da sein Thema schon 4, 10 angeschlagen wird u. auch hier wieder die gleichen charakteristischen Merkmale der Darstellung u. die gleiche Unordnung der Gedanken begegnen (vgl. Muilenburg 69/72). — b) Inhalt u. theol. Standpunkt. Der Brief zerfällt in 2 ungleich lange, auch inhaltlich ungleichartige Teile. Der erste (Kp. 2/17) ist eine Diatribe gegen das Judentum. Das AT muß nach B. geistig, d. h. allegorisch, u. zugleich typologisch verstanden werden. Sein buchstäbliches Verständnis durch die Juden war ein durch den Trug eines bösen Engels bewirktes Mißverständnis. Nicht Opfer u. leibliches Fasten, nicht fleischliche Beschneidung u. Enthaltung von Fleisch gewisser Tiere fordert Gott, sondern ein zerknirschtes Herz, gute Werke, Beschneidung der Ohren u. des Herzens u. Enthaltung von Sünden. Auch die Sabbatfeier u. der Tempelkult waren ein Irrtum. Der wahre von Gott selbst gebaute Tempel ist der bekehrte Christ. Neben die allegorische Deutung des AT stellt B. die typologische, d. h. christologische. Christi ganzes Heilswerk hat Gott im AT im voraus geoffenbart u. der präexistente (5, 6; 6, 12) Christus hat selbst die Propheten inspiriert, die prophezeiend auf ihn hingewiesen (5, 6). Auf diese Weise vermag B. die verschiedensten Tatsachen der atl. Geschichte u. Einrichtungen des atl. Kults auf Christus u. die Christen zu deuten (7, 3/11; 8; 11, 6f. 10f; 12, 1/7). Aus der Geschichte der Erzväter wird bewiesen, daß das Erbe nicht den Juden, sondern den Heidenchristen zugesprochen ist. Die Juden waren überhaupt nie Gottes Bundesvolk u. einen Alten Bund hat es niemals gegeben, da er in dem Augenblick zerschlagen wurde, als Moses vom Berge herabkommend die Bundestafeln zerschmetterte (Kp. 14). Obgleich B. das mosaische Gesetz als Gesetz radikal ablehnt u. ihm nur typische u. geistige Bedeutung zuerkennt, ist er nicht Antinomist, wie namentlich der ethisch-paränetische zweite Teil (Kp. 18/20) beweist. In seiner exegetischen Methode ist er vom Judentum, das er bekämpft, abhängig. Da die zwei Auslegungsmethoden, die allegorische u. die typologische, ein gänzlich verschiedenes Verhältnis zur Geschichte haben, so geraten sie bei ihrer Verbindung unvermeidlich in Widerspruch miteinander: wenn nach Kp. 2 Gott überhaupt kein Opfer will, die Opfergesetze vielmehr allegorisch verstanden werden müssen, so betrachtet B. in Kp. 7 u. 8 den Ritus des Versöhnungstages mit den Böcken u. der roten Kuh doch wieder buchstäblich; denn nur indem diese Opfer wirklich vollzogen wurden, konnten sie zum Typus Christi werden. Daß B. mit der radikalen Ablehnung des buchstäblichen Verständnisses der atl. Zeremonien über die jüdische Allegoristik hinausgeht, liegt in der Konsequenz seines geschichtlichen, d. h. christlichen

Standpunktes. Wenn seine jüdischen Vorgänger gesetzestreue Männer waren u. darum an der praktischen Durchführung der Gesetzesbestimmungen keinen Anstoß nehmen konnten, so mußte B. dies tun, nachdem er nicht wie Paulus zugeben will, daß das Gesetz wenigstens in der Epoche der ‚Unmündigkeit‘ (Gal. 4, 21/31) Geltung hatte u. seine buchstäbliche Befolgung wirklich Gottes Willen entsprach. Ihm ist vielmehr das buchstäbliche Verständnis des Gesetzes nie etwas anderes gewesen als ein durch teuflischen Trug bewirktes ungeheures Mißverständnis. Damit hat er nicht nur, wie schon Paulus vor ihm, den Juden ihr hl. Buch entrissen; er hat auch den geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Christentum u. dem Judentum radikal zerschnitten. Mit dieser ungeschichtlichen Auffassung des AT steht B. in der frühchristlichen Zeit völlig isoliert da. Nur zum Schein wird er damit zum Vorläufer Markions u. der christlichen Gnostiker; denn von diesen, die den Gott des AT, den Demiurgen, vom Vater Jesu Christi unterschieden u. mit dem Alten Bund als heilsgeschichtlicher Ordnung auch das AT als Buch verwarfen, ist er dadurch getrennt, daß er nicht nur die Einheit Gottes, sondern auch den göttlichen Ursprung des AT anerkennt u. nur seine buchstäbliche Auffassung u. die auf ihr beruhende atl.-jüdische Religion verwirft. Gerade die Einheit Gottes bildet die Voraussetzung für seine Auslegung des AT, die von dieser Voraussetzung aus bei aller Gewaltsamkeit u. Willkür in sich konsequent ist. Indem B. seinen Kampf gegen das Judentum ausschließlich mit dem AT führt, entreißt er den Gegnern ihre stärkste Waffe, um sie gegen sie selbst zu gebrauchen. — c) Verfasser u. Quellen. Die umstrittene Frage, ob B. Heidenchrist oder Judenchrist war, wird durch den oben besprochenen literarischen Charakter des Briefes im letzteren Sinn entschieden. Gelegentliche Ungenauigkeiten oder Unrichtigkeiten in seinen Angaben über Einzelheiten des atl. Kults (vgl. 7, 4; 8 u. dazu Windisch u. Williams, Adv. Jud. 22/4) sind kein zwingender Gegenbeweis, zumal sie wenigstens zT. durch Philo und die Mischna gedeckt werden. Der Radikalismus aber, mit dem B. den Juden jede Beziehung zu Gott u. seinem Heil abspricht, ist auch bei einem jüdischen ‚Renegaten‘ verständlich, u. die Art, wie er sich 3, 6; 14, 5; 16, 7 von den Juden distanziert, beweist ebenfalls nicht, daß er nie selbst zu ihnen gehört hat. War aber B. Judenchrist, dann wird auch die Annahme überflüssig, er habe die atl. Texte, deren Wortlaut gegen die von ihm im allgemeinen verwendete LXX mit dem hebr. Text übereinstimmt (4, 5; 6, 2; 11, 2; 15, 3), einer von fremder Hand geschaffenen Testimoniensammlung entnommen. In dieser Frage mag das letzte Wort noch nicht gesprochen sein (vgl. A. v. Ungern-Sternberg, Der traditionelle atl. Schriftbeweis ‚de Christo‘ u. ‚de Evangelio‘ [1913] 268/73; O. Michel, Paulus u. seine Bibel [1929] 37ff. 207/9; Windisch 409f). Viele seiner Zitate finden sich bei späteren Autoren von Justin an wieder. Aber diese sind wenigstens zT. selbst von B. abhängig (vgl. Windisch zu 2, 10), u. daneben ist die Art, wie B. die atl. Texte verwertet, so singulär, daß man ihre Zusammenstellung am besten als sein eigenes Werk versteht. — Weittragende Bedeutung hat die Frage, wie das Verhältnis von B. 18/20 zu Didache 1/6 zu verstehen ist. Durch die Forschungen von Robinson, Muilenburg u. Connolly ist die ursprüngliche Zugehörigkeit des Zwei-Wege-Abschnittes zu B. gesichert, aber auch bewiesen, daß B. nicht von der Didache abhängig sein kann. Aber auch der Nachweis der Genannten, daß umgekehrt Did. aus B. schöpft u. dessen ungeordnete Masse in eine bessere logische Ordnung gebracht und durch Einschübe aus den Evangelien stärker verchristlicht hat, muß trotz der Einwände B. H. Streeters (JThSt 37 [1936] 369/74) als zwingend anerkannt werden. Damit aber fällt für die Annahme eines jüdischen Proselytenkatechismus als Vorlage dieses Abschnittes jeder Anhaltspunkt dahin u. der Lasterkatalog des Zwei-Wege-Schemas ist die Schöpfung des B. Was dieser an Bildung besitzt, stammt aus dem Judentum. Die literarische Form seiner Schrift beweist den Einfluß jüdischer Literatur. Im AT ist er reich belesen. Vom hellenistischen Judentum hat er die allegorische Schriftdeutung, u aus der gleichen Quelle stammt die *γνῶσις* des B. (1, 5), die als Ergänzung neben den Glauben tritt (vgl. Windisch 307/9). Deutliche Spuren palästinensischer Überlieferung finden sich in Kap. 7 u. 8. Auch die typologische Schriftdeutung, die bei B. in Konkurrenz zur allegorisch-alexandrinischen tritt, ist palästinensischer Herkunft. Auch sonst begegnet bei B. kaum eine Idee, die als Schöpfung griechischen Geistes gelten muß, die er nicht durch das Judentum vermittelt bekommen haben kann. Die Bedürfnislosigkeit Gottes ist zwar ein beliebter Topos der hellenistischen Theologie, begegnet aber auch auf jüdischem Boden u. im NT (vgl. Windisch zu 2, 4) u. ist bei B. überdies durch Prophetenstellen belegt. Die gematrische Methode, nach der er die 318 Knechte Abrahams zu deuten weiß (9, 7/9), war bei den Juden nicht

weniger beliebt als bei den Griechen (vgl. *Gematrie). Der Lasterkatalog der 2 Wege ist vom AT, hauptsächlich der Spruchweisheit, abhängig u. insofern unhellenistisch. So bleiben als einziger in jüdischer Literatur nicht nachweisbarer Rest die naiven Scheußlichkeiten, die B. über die Eigenschaften verschiedener unreiner Tiere, namentlich des Hasen, der Hyäne u. des Wiesels zu erzählen weiß (10, 5/8). Aber auch sie kann er durch das hellenistische Judentum vermittelt bekommen haben (vgl. F. Lauchert: TheolRev 30 [1931] 409). Wo B. seinen Brief, wohl in der Regierungszeit Hadrians, geschrieben hat u. wo sein Leserkreis zu suchen ist, darüber läßt sich nichts Wahrscheinliches ausmachen. Sein Blick ist so ausschließlich auf das von ihm bekämpfte Judentum gerichtet, daß er mit keinem Wort vom Heidentum seiner Umgebung spricht.

W. Axon, On the Mohammedan Gospel of B.: JThSt 3 (1902) 441/51. – K. Bihlmeyer, Die apostol. Vater 1 (1924). – F. C. Burkitt, B. and the Didache: JThSt 33 (1932) 25/7. – R. H. Connolly, The Didache in Relation to the Epistle of B.: JThSt 33 (1932) 237/53; B. and the Didache: ebd. 35 (1937) 165/7; Canon Streeter and the Didache: ebd. 38 (1937) 364/79. – J. M. Creeds, The Didache: ebd. 39 (1938) 370/87. – E. Fritsch, Islam u. Christentum im MA (1930). – M. Güdemann, Religionsgeschichtliche Studien (1876). – Harnack, DG 1, 197/9. – G. Hoennicke, Das Judenchristentum (1908). – Th. Klauser, Doctrina Duodecim Apostolorum. Barnabae Epistula = FlP 1 (1940). – P. Meinhold, Geschichte u Exegese im B.-Brief: ZKG 59 (1940) 255/305. – J. Muilenburg, The Literary Relations of the Epistle of B. and the Teaching of the Twelve Apostles (Marburg 1929). – L. and L. Ragg, The Gospel of B. edited and translated from the Italian Ms. in the Imperial Library at Vienna (Oxford 1907). – L. Ragg, The Mohammedan Gospel of B.: JThSt 6 (1909) 424/33. – J. A. Robinson, B., Hermas and the Didache (London 1920); Kp. 1 u. 3 dieses Buches umgearbeitet, mit Vorwort von R. H. Connolly: JThSt 35 (1934) 113/46; 225/48. – A. Vögtle, Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT (1936) 117/20; 191/8. – F. E. Vokes, The Riddle of the Didache (London 1938) 27/50. – A. L. Williams, The Date of the Epistle of B.: JThSt 34 (1933) 337/46; Adversus Judaeos (Cambridge 1935) 14/30. – H. Windisch, Der B.-Brief. Hdb. z. NT Erg.Bd. 3 (1920). – Weitere Lit.: Bardenhewer 1, 103/16 u. Altaner, Patrol. 40f. *J. Schmid.*

Bart s. Haartracht.

Basileia Theou s. Reich Gottes.

Basileus s. König.

Basilides.

A. Leben. B., vielleicht mit Satornilos Schüler des Menander in Antiochia (Euseb. h. e. 4, 7, 3; Epiphan. haer. 24, 1; zu dieser Frage s. Funk 8; Krüger 431; Peake 426), wirkte unter Hadrian u. Antoninus Pius in Alexandria (Clem. Alex. strom. 7, 17, 106; Hieron. vir. ill. 21 nennt ihn einen Zeitgenossen des Bar-Kochba, vgl. ders., chron. ad ann. 17 Hadriani; früher wird er, zu Unrecht, angesetzt von E. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedaei [1904] 20/1). Basilides gewann zahlreiche Anhänger, unter denen sein Sohn Isidoros der bedeutendste war (vgl. Clem. strom. 6, 6, 53; Hippol. ref. 7, 20). Von einer ‚ganzen Bande von Bösewichten' spricht die interpolierte Fassung von Ign. ad Trall. 11, 1 (2, 74 Funk). Der Bericht über einen Aufenthalt des B. in Persien (Acta Archelai 67) ist, wenn auch nicht ganz unmöglich, so doch sehr unwahrscheinlich (Hendrix 35). Auf Einfluß des persischen Dualismus auf seine Lehre darf aus dem über den Dualismus bloß referierenden Fragment Acta Archelai 55 nicht geschlossen werden (Leisegang 204; E. Buonaiuti, Frammenti Gnostici [Rom 1923] 56/9; Hendrix 81_2; diesen Einfluß nimmt weitgehend an Bousset 92/6. 117. 328/9; vermittelnd Peake 428 u. 431). — Die Sekte bestand noch im 4. Jh. in Unter-Ägypten. Die Mitteilung des Hieronymus (ep. 75, 3; adv. Vigilant. 6; vir. illustr. 121 über Priscillianus), daß in Spanien d. Lehre des B. noch nachwirkte, kann bei den verworrenen Vorstellungen, die Hier. vom System des B. hatte, nicht viel bedeuten. Die Abraxas-Gemmen u. die ‚Basilidianischen Bücher' (s. H. Leclercq: DACL 2, 1, 514/25) haben mit B. nichts zu tun.

B. Schriften. Als Schriften des B. werden genannt: 1. Eine eigene Rezension der Evangelien (Orig. hom. in Lc. 1 [5, 86 Lomm.]; über die Eigenart der Rezension s. Hendrix 82_2). — 2. Ein Kommentar, Ἐξηγητικά (Clem. strom. 4, 88) in 24 Büchern (Agrippa Castor b. Euseb. h. e. 4, 7, 7) zu der unter 1 genannten Rezension. — 3. Oden oder Psalmen (Orig. in Job 21, 11; Frg. Murat. 82/4; Aug. haer. 4).

C. Quellen zum System des B. Die Quellen für seine Lehre sind in 4 Gruppen zu scheiden: 1. Zitate u. Berichte bei Clemens Alex. (gesammelt Harnack, 157/161) u. Origenes (comm. in Rom. 5 [4, 549 Lomm.]; hom. in Lc. 1 [ebd. 5, 87]; comm. Mt. 38 [ebd. 4, 267; ein griech. Fragm. ebd. 5, 220]. — 2. Die Übersicht über die Beschreibung des B. durch Agrippa Castor bei Euseb. h. e. 4, 7, 5/8. — 3. Die Darstellung bei Hippol. ref. 7, 20/7. — 4. Die Beschreibung

bei Irenaeus (nach Hilgenfeld aus Justinus' *Σύνταγμα* geschöpft; besser sagt man, daß die Quelle nicht zu ermitteln ist: Harnack 157; de Faye 22_1), danach Theodrt. haer. fab. 1, 4 u. die auf Hippolyts verlorenes *Σύνταγμα* zurückgehende Darstellungen (Epiph. haer. 24; PsTert. adv. omn. haer. 4; Filastr. 32). Für die Verarbeitung der Quellen s. unten.

D. System. I. Angebliche Herkunft. B. wollte seine Geheimlehre als ‚apostolische Überlieferung' von Glaukios, einem Dolmetscher des Petrus, erhalten haben (Clem. strom. 7, 17, 106; s. Hendrix 36/7); nach Hippolyt. ref. 7, 20 teilte ihm der Apostel Matthias *λόγοι ἀπόκρυφοι* mit, die er persönlich von dem Herrn gehört hatte; nach Agrippa Castor nannte er als seine Autoritäten die Propheten Barkabbas u. Barkoph (*Isidoros).

II. Darstellung bei Clemens u. Origenes. Bei den großen Widersprüchen, die zwischen den verschiedenen Quellen bestehen, ist die sicherste Methode zunächst das bei Clemens u. Origenes aufbewahrte Material, das an erster Stelle ethischen Inhalts ist, zu betrachten. Die wichtigste Frage war für B. der Ursprung des Bösen (Epiph. 24, 6: *ἔσχεν δὲ ἡ ἀρχὴ αὐτῆς τῆς κακῆς προφάσεως τὴν αἰτίαν ἀπὸ τοῦ ζητεῖν καὶ λέγειν πόθεν τὸ κακόν*). Nach einem Zitat aus dem 23. Buch der Exegetica (Clem. strom. 4, 12, 81/3) hat das Leiden der Märtyrer entweder unwissentlich begangene Sünden zur Ursache, oder, wenn es jemand trifft, der noch gar nicht gesündigt hat, so leidet dieser ‚wie das kleine Kind, das nichts Böses getan zu haben scheint', aber ‚die Anlage zur Sünde' (*τὸ ἁμαρτητικόν*) in sich trägt. Wenn diese Antwort ungenügend scheint u. man B. bedrängt, wird er die in einer früheren Existenz betriebenen Sünden als Ursache anführen; denn er nahm die *Seelenwanderung an, u. zwar auch die durch Tierleiber, worauf er Num. 14, 18 u. Dtn. 5, 9 bezog (Exc. Theodot. 28), ebenso wie Rom. 7, 9 (Orig. in Rom. 5 [4, 549 Lomm.]). Indessen erhalten nur auserwählte Seelen die Gelegenheit, durch das Martyrium zu büßen. B. sah sich genötigt, bei den Märtyrern Schuld anzunehmen, weil man sonst glauben müßte, Gott dulde das Leiden Unschuldiger u. die Vorsehung sei ungerecht (Clem. strom. 4, 12, 82, 2: *πάντ' ἐρῶ . . μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν*). Clemens, der ihm im allgem. nicht übel gesinnt ist, hat ihm diese Äußerung sehr verargt u. nennt ihn deswegen einen Gottlosen, der ‚den Teufel zu Gott macht', womit er meint, daß B. Gott die Qualen der Märtyrer zuschreibt, die in Wahrheit vom Teufel herrühren (Peake 432). Von den Sünden vergibt Gott nach B. nur die ungewollt u. in Unwissenheit begangenen. Über die Ehe berichtet Clem. strom. 3, 1, 1/3 die Meinung des B. u. des Isidoros: sie raten, sich der Ehe zu enthalten, besonders wegen Mt. 19, 10/2. Sie unterscheiden zwischen denjenigen, die die Natur oder ihr Beruf zur Enthaltsamkeit zwingt u. dem christl. Asketen, der seiner höheren Bestimmung wegen sich der Ehe entzieht; weiter ausgeführt wurde diese Lehre von *Isidoros. Sehr beachtenswert ist die Psychologie des B. Die Leidenschaften (*πάθη*) sind nach ihm ‚Anhängsel' (*προσαρτήματα*; Clem. strom. 2, 20, 112), die ursprünglich nicht zur Vernunftseele gehören; sie haben sich ‚infolge einer ursprünglichen Erschütterung u. Verwirrung' an die Seele geklammert. Später traten dazu noch ‚fremdartige Gestalten (*φύσεις*) von Geistern, wie Gestalten von Wölfen, Affen, Löwen, Böcken', deren Eigenschaften (*ἰδιώματα*) als Bilder die Seele umgaukeln u. in der Seele die Begierden erregen. Der Einfluß des Platonismus liegt auf der Hand; über den Ursprung der ‚Anhängsel' u. ‚Gestalten' fehlen leider Berichte. Diese Lehren wurden von Isidoros ausgebaut in der Schrift ‚Über die angewachsene Seele'. Den Glauben, der bei B. nicht, wie bei Valentinus, nach der Gnosis kommt, betrachtet er an erster Stelle als die Einsicht in die Geheimnisse; für die Auserwählten ist er in der Natur begründet (*πίστις φυσική*: Clem. strom. 2, 3, 10; 5, 1, 3); die Anlage zum Glauben aber trägt jeder in sich (Clem. aO. 2, 3, 10; Hendrix 41/2).

III. Darstellung bei Hippolyt. Die Beschreibung des Systems bei Hippolyt. ref. hat eine eingehende Polemik veranlaßt. Als wertvolle Quelle wurde sie gewürdigt von Baer, Jacobi, Hase, Uhlhorn u. Möller, als unbrauchbar verworfen von Hilgenfeld, Lipsius, Volk u. Scholte (s. Hilgenfeld $205_{337/8}$). Nach Salmon, dem Zahn (Kan. 1, 763), Schmidt u. Staehelin beistimmen, lag Hippolyt gar eine gefälschte Schrift vor. Für die Brauchbarkeit traten in neuerer Zeit ein: J. Drummond, Inquiry into the character and authorship of the fourth Gospel (Lond. 1903) 316/31; Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (1897) 9; Bousset, Hauptpr. 128 u. PW 7, 1506; Peake 427/30; Leisegang 253/4; Hendrix 80/1. Letzterer kommt zu dem Schluß, daß wir in Hippolyt (der einen metaphysischen oder kosmologischen Traktat vor sich hatte) u. Clemens, bei dem letzteren mehr nach der ethischen Seite, die echte ursprüngliche Lehre des B. besitzen, während Irenäus u. die von ihm abhängigen Häre-

siologen, unter Fortlassung des dem Basilides Eigentümlichen, nur das allgemein Gnostische mitteilen. — Wir geben jetzt den Inhalt des Berichtes (Darstellungen: Hendrix 65/78; Leisegang 213/34; Peake 429/30; schematische Darstellungen: Leisegang 231/2; Hendrix 118). Im Anfang war das Nichts, wobei nicht im geringsten an irgendein ‚Sein‘ gedacht werden darf; es darf nicht einmal unaussprechlich genannt werden, ist es ja über jede Prädizierung erhaben. Als nun nichts war, hat der ebenfalls völlig unfaßbare Gott, der ‚Nichtexistierende‘, den Kosmos erschaffen wollen, wobei das ‚wollen‘ auch nur ‚des Verständlichmachens wegen‘ gesagt ist, wie auch der so geschaffene Kosmos nicht besteht: er ist nur ein Same, der den ‚Samenhaufen der Welt‘ in sich enthält (*οὕτως . . οὐκ ὢν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων καταβαλόμενος καὶ ὑποστήσας σπέρματι ἕν ἔχον πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κόσμου πανσπερμίαν*). Aus diesem Samen hat sich alles später Gewordene entwickelt. In dem Samen befindet sich eine ‚dreifache Sohnschaft‘, die stufenweise weniger ‚wesensgleich‘ (*ὁμοούσιος*) mit dem ‚nichtexistierenden Gott‘ ist. Alle drei wollen sie sich erheben; denn ‚alles strebt von unten zur Höhe, vom Schlechteren zum Besseren‘ (dies alles in schroffem Gegensatz zu der, bes. von Valentin vertretenen, Lehre von der *Emanation). Ihr Ziel ist die Rückkehr zum höchsten Gott. Die dritte, niedrigste Sohnschaft, die am stärksten besudelt ist, muß erst eine Reinigung durchmachen. Die erste hat sich schnell aus dem ‚Samenhaufen‘ freigemacht u. ist zum Vater aufgestiegen. Der zweiten ist das nicht gelungen, deshalb hat sie sich mit Flügeln versehen (vgl. Plato Phaedr. 246), nämlich mit einem hl. Pneuma, das, wenn die zweite Sohnschaft den Vater erreicht hat, zurückbleiben muß, aber einen Duft von der Sohnschaft beibehält; dieser Duft kommt von oben bis zu unserer ‚Gestaltlosigkeit‘ herab. Dort bleibt es als ein ‚Firmament‘ (*στερέωμα*) zwischen dem Überkosmischen u. dem Kosmos. Sodann tritt aus der ‚Fülle des Samenhaufens‘ der ‚große Archont‘ heraus, das ‚Haupt der Welt‘; dieser erhebt sich bis zum ‚Firmament‘ u. meint, daß darüber nichts bestehe. Er beginnt dann, die verschiedenen Teile der Welt zu erschaffen u. einen Sohn, der ihn an Weisheit überragt. Die beiden schaffen den Himmel bis an den Mond, die ‚Achtheit‘ (Ogdoas). Hierauf kommt aus dem ‚Samenhaufen‘ ein anderer, wenig vollkommener Archont hervor, der ebenfalls einen vollkommeneren Sohn erzeugt, worauf sie die niedere Welt, die ‚Siebenheit‘ (Hebdomas), erschaffen. Der erste Archont hat geherrscht von Adam bis Moses, der zweite nach ihm; er ist es, der zu Moses sprach, u. von ihm reden die Propheten des AT. Zur Befreiung der dritten Sohnschaft kommt das Evangelium in den Kosmos. Der Sohn des Archonten der Ogdoas wird von der Kraft des Evangeliums erfaßt, ‚wie das indische Naphta das Feuer an sich zieht‘ u. wird so mit der Existenz der beim höchsten Gott befindlichen Sohnschaft bekannt. Er unterrichtet seinen Vater, der, durch diese Mitteilung erschreckt (vgl. Clem. Alex. strom. 2, 8, 36) seinen Irrtum, daß es nichts über ihn gebe, einsieht, u. der Ogdoas seine neue Erkenntnis mitteilt. Der Sohn des Archonten des Ogdoas teilt sie auch dem Sohne des Archonten des Hebdomas mit, der nun seinen Vater benachrichtigt, wodurch auch die Hebdomas erleuchtet wird. Von hier kommt die Erleuchtung auch zu Jesus, dem Sohn der Maria (wohl bei der Epiphanie: Hendrix 76_1), der zum Heiland für die dritte Sohnschaft wird. Er ist ‚der Uranfang der Samenscheidung der vermengten Dinge‘, d. h. in den Teilen des Kosmos muß er alles auf die Stelle bringen, wohin es gehört. Auch in ihm selbst werden vier Teile unterschieden, die bei seinem Aufstieg jeder an ihren eigenen Platz gelangen: sein Körper bleibt in der ‚Gestaltlosigkeit‘, das Psychische an ihm steht auf u. kommt in die Hebdomas usw. (s. Hendrix 76_4). Darauf wird auch die dritte Sohnschaft gereinigt u. steigt durch alle Sphären zur anderen Sohnschaft beim ‚nichtexistierenden Gott‘ empor. Dann ist die *Apokatastasis Wirklichkeit geworden; sie besteht in einer ‚großen Bewußtlosigkeit‘ (*μεγάλη ἄγνοια*), worin nichts über seine eigene Sphäre hinausstrebt.

IV. Sonstige Darstellungen. Die auf Hippolyts *Σύνταγμα* zurückgehenden Quellen geben eine völlig verschiedene Darstellung. Zwar nennen auch sie am Anfang einen ungezeugten Gott, lassen aber aus ihm den Nous hervorgehen, worauf stufenweise der Logos, die Phronesis, die Dynamis u. die *Σοφία* emanieren (über die Zusammenhänge mit dem Manichäismus: Bousset, Hauptprobl. 325f). Aus der Sophia u. Dynamis entstehen die ‚Kräfte‘, ‚Mächte‘ u. ‚Engel‘; diese Engel erschaffen den ersten Himmel; andere, aus ihnen geboren, schaffen einen zweiten usw., bis zuletzt 365 Himmel bestehen. Die letzten Engel, die den Himmel geschaffen haben, den wir sehen, haben auch die Welt u. die Menschheit geschaffen (nach Epiph. tat dies ihr Archont, s. Hendrix 39_3). Ihr Haupt ist der ‚Archont dieser Welt‘, ein Engel (kein Gott), der

sich zum Eigentum das Volk der Juden gewählt hat. Als Haupt der Himmel führt er den Namen Abraxas (einige Quellen legen fälschlich diesen Namen dem höchsten Gott bei: Hendrix 61_4). Er will seine Herrschaft auf andere Völker ausdehnen, was unaufhörliche Kriege zur Folge hat. Christus, jetzt vom Vater herniedergesandt, soll die Menschheit befreien. Nicht er ist in Wahrheit gekreuzigt, wie er auch kam ‚in phantasmate sine substantia carnis', sondern an seiner Stelle Simon v. Kyrene. Deshalb dürfe man auch nicht an den Gekreuzigten glauben. Weiter schreiben diese Quellen dem B. eine sehr lockere Moral, Ablehnung des Martyriums, Leugnung der Auferstehung des Körpers zu. — Die Bemerkung über die niedrige Moral des B. kann nicht richtig sein, sich aber sehr wohl auf die Basilidianer beziehen (vgl. Clem. Al. strom. 3, 1, 3; Hendrix 58/9; Peake 428); unrichtig ist auch, daß er vom Martyrium nichts wissen wollte (über den Ursprung des Gerüchts wohl richtig de Faye 34/5; anders Hendrix 42/3). Sehr verdächtig ist auch der Bericht über die Kreuzigung des Simon, der nicht von Clemens u. nicht einmal von Agrippa Castor erwähnt wird (de Faye 35/6; Peake 428); möglich, daß die Basilidianer, wie die meisten Gnostiker, den *Doketismus aufnahmen (so Hendrix 49/50). Mit dem Referat bei Hippol. ref. hat dieser Bericht gemeinsam: den ‚nichtexistierenden Gott' u. den ‚großen Archonten', das ‚Haupt der Welt', weiter Christi Erlösungsarbeit. Hieraus steuert Clem. strom. 2, 36 u. 4, 83 noch einiges bei: Gott sendet seinen Nous, der sich als Taube am Jordan auf Jesus herabließ; ohne ihn wäre er ein Mensch wie wir, der sich nicht zu Gott hätte erheben können. Was die Emanationslehre betrifft, so ist es wahrscheinlich, daß diese wiederum von den späteren Basilidianern herrührt, die die Lehre vom ‚nichtexistierenden Gott', dem Hyperkosmischen, für B. die Hauptsache, in den Hintergrund drängten u. ihr Hauptinteresse der Entwicklung der 365 Himmel usw. widmeten (vgl. Hendrix 79; Bousset, Hauptprobl. 19_1; Uhlhorn 65). — Die von Irenäus gelieferte Beschreibung (sehr ungünstig darüber Peake 430) schließt sich in der Hauptsache der vorstehenden an. Ein neuer Zug bei ihm ist die Hervorhebung der Feindschaft der Engel gegen die Menschheit. Die Befreiung von den Engelmächten bewirke die Kenntnis von ihnen, wodurch man für sie unsichtbar werde. Die Vermutung, daß in den Häresiologien B. u. die Basilidianer nicht reinlich getrennt sind, oder besser, daß fast alles sich auf die Basilidianer bezieht, findet eine starke Stütze darin, daß Irenäus wahllos Singular u. Plural wechseln läßt (de Faye 27; s. auch Funk 9). Den Vorwurf der Magie macht er auch nur den Basilidianern.

V. Ursprünge des Systems. Von den Einflüssen, die auf das System des Basilides eingewirkt haben, eine abschließende Vorstellung zu geben, ist nicht möglich. Sicher ist der Einfluß des Platonismus (vgl. oben 1220). Ob der Aristotelismus so stark auf ihn eingewirkt hat, wie die Darstellung bei Hippolyt zeigen will, ist fraglich. Sicher ist ferner die Beeinflussung durch den weiteren Gnostizismus u. das NT. Für etwaige Einwirkungen der persischen Religion s. 1218. Der Einfluß des Buddhismus, den Kennedy u. bes. O. Pfleiderer (Urchristentum 2 [1902]) annahmen, ist wohl abzuweisen (s. die Übersicht bei Peake 432). Über den astrologischen Einschlag vgl. A. Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque (Par. 1899) 608.

E. Epiphaniefeier. Die von Clemens erwähnte Unterscheidung einer höheren u. einer menschlichen Natur in Christus wird dadurch bestätigt, daß die Basilidianer den Tag der Taufe des Herrn als Epiphanie des Nus feierten. Vgl. Clem. strom. 1, 21, 146: ‚Die Anhänger des B. feiern den Tag seiner Taufe, indem sie die ganze vorhergehende Nacht mit Lesen zubringen. Einige behaupten, die Taufe habe im 15. Jahr des Kaisers Tiberius am 15. Tag des Monats Tybi (6. I.) stattgefunden, andere, daß sie am 11. Tag des nämlichen Monats (2. I.) stattgefunden habe.' Dieser Satz zeigt, daß die Basilidianer über den Tauftag Christi, dessen Feier die Großkirche erst von ihnen übernahm, nicht von vornherein einig waren u. daß sie diesen Tag durch eine aus Lesungen bestehende Vigil einleiteten (Hendrix 50/1).

H. Bousset, Hauptprobl. s. Register s. v. B. – E. de Faye, Gnostiques et gnosticisme[2] (Paris 1925) 21/38. – F. X. Funk, Art. B.: Wetzer-Welte, Kirchenlexikon 2, 8/14. – A. v. Harnack, Geschichte der altchristl. Lit. 1 (1893) 157/61. – P. Hendrix, De Alexandrijnsche haeresiarch B. (Amsterdam 1926). – A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums (1884) 195/230. – K. Holl, Über den Ursprung des Epiphaniefestes: SbB 1917, 425ff. – J. Kennedy, Buddhist Gnosticism, the System of B.: Journal of the Roy. Asiatic Soc. (1902), 377/415. – G. Krüger, Art. B.: Herzog-H. 2[3], 431/4. – H. Leisegang, Die Gnosis (1924) 196/256. – A. S. Peake, Art. B.: ERE 2, 426/33. – G. Salmon, The Cross References in the Philosophumena of Hippol.: Hermathena 11 (1885) 389/402. – C. Schmidt, Art. B.: RGG 1[2], 790/1. – H. Staehelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts (1890) 25ff. – G. Uhlhorn, Das

basilidianische System (1855). – H. Windisch, Das Evangelium des B.: ZNTW 7 (1906) 236/46.

J. H. Waszink.

Basilienkraut s. Ocimum.

Basilika.

A. Nichtchristlich. I. Bautyp. Die B. ist ein in der römischen Republik und Kaiserzeit häufig erwähnter Bautypus. Er ist von Vitruv (5, 1, 4) ausführlich beschrieben. Danach haben für die B. als charakteristisch zu gelten: die breite, aber wenig tiefe Eingangshalle, Narthex oder chalcidicum genannt, die ‚basilikale‘ Erhöhung des Mittelschiffes und die seitlichen Emporen, die aber auch nach außen statt nach innen sich öffnen können und dann einen balkonartigen Umgang, contignatio, bilden. Dem Eingang gegenüber befindet sich das erhöhte Tribunal für den Prätor, oft in einer halbrunden Apsis liegend. — Die erhaltenen oder sicher rekonstruierbaren B. des 1. u. 2. Jh. vC. u. nC. zeigen jedoch meist nicht die von Vitruv beschriebene Breithausanlage. Der Langhaustyp waltet vor. Aber auch davon abgesehen ist der Bautyp damals vielfältiger als in der christl. Zeit. So fehlt der B. in Pompeji (Mau: RM 3, 14; 6, 67; 8, 166; ders., Pompeji Abb. 26/30; Schultze, Basilika; Krischen 46) die basilikale Überhöhung (vgl. unsere Abb. 27,1). Die B. Julia hat wohl kein Tribunal, sicher keine Apsis, statt der Säulen Pfeilerarkaden u. ist allseitig offen. Die B. des Maxentius besteht aus einem kreuzgewölbten Mittelschiff, an das sich je drei tonnengewölbte Räume anschließen (vgl. unsere Abb. 28,8; C. Hülsen, Forum Romanum[2] [1905] 22. 38. 57).

II. Name. Der griechische Name des Bautypus beweist, daß er ostmediterranen Ursprungs ist. *Βασιλικὴ στοά* heißt wörtlich Königshalle, also dasselbe wie *βασίλειος στοά*. Dies ist die ältere Wortform, während das mit dem Suffix *-ικος* gebildete Adjektiv erst durch die wissenschaftliche Prosa des späten 5. Jh. vC. aufkam. Aristophanes verhöhnt diese Neubildung (equ. 1378; B. Keil, Anonymus Argentinensis [1902] 47 Anm.). Die Suffixform des Wortes legt also nahe, daß der damit bezeichnete Bautyp erst in hellenistischer Zeit häufig geworden ist. Daß die B. ursprünglich eine Königshalle, also ein Thronsaal, gewesen ist, sagt Isidor v. Sevilla (etym. 15, 4, 11; vgl. Dölger: ACh 6, 173): Basilicae prius vocabantur regum habitacula, inde et nomen habent; nam *βασιλεύς* rex et basilicae regiae habitationes. Nunc autem ideo divina templa basilicae nominantur, quia ibi regi omnium Deo cultus et sacrificia offeruntur. Vgl. ferner Rabbi Johanan (b. Ab. zara 16b): ‚es gibt drei Arten von B.: für Könige, für Bäder u. für Waren‘ (S. Krauss, Synagogale Altertümer [1922] 334; Gordon 362; vgl. CorpGloss 3, 267, 36; 3, 490, 25). Jedoch könnte bei der Rezeption dieses Bautyps durch den Westen im 2. Jh. vC. auch die Bedeutung mitschwingen: ‚nach Art der Könige (des Ostens)‘, oder überhaupt ‚herrlich‘, ‚prächtig‘, wie Plautus das Adjektiv öfters verwendet (Lex. Plaut.).

III. Verwendung. Die republikanisch-römische B. war vor allem Amtssitz des Volkstribuns (B. Porcia in Rom), der Augustalen, überhaupt der höheren Beamten. In der Kaiserzeit wurde der Bautyp am häufigsten als Markthalle verwendet. In ihrem Tribunal (Apsis) amtierte die Aufsichtsbehörde. Als Kaufhallen waren die Basiliken spezialisiert wie Bazare im Orient. Es gab eine B. floscellaria (Blumenhalle: Polem. Silv. 545), eine B. argentaria (Goldschmiede- u. Wechslerhalle; Mau: PW 3, 92), eine B. vascellaria (Töpfermarkt) u. vestiaria (Tuchhalle). Doch mögen in dieser Weise spezialisierte Markthallen nur in Großstädten üblich gewesen sein. Meist diente dieselbe B. wohl allen Handelszweigen gleichzeitig, ja sie war Versammlungsraum für alle möglichen Zwecke wie die Schrannen u. Stadthallen unserer Kleinstädte. Selbst Hochzeiten wurden in ländlichen Gemeinden in der B. gefeiert. — B. waren auch als öffentliche Wandelhallen gebräuchlich: neben dem Bad in Narbo etwa (CIL 12, 4342), neben einem Theater (Plin. ad Trai. ep. 39, 3), neben dem Macellum (Fleischmarkt) in Corfinium (CIL 9, 3162). Bemerkenswert ist in diesen Fällen, daß sie die denselben Zwecken dienende griechische Stoa ersetzten. — In Gegenden mit kaltem oder tropischem Klima gab es B. als Exerzier- u. Reithallen (in England, 220 nC., Mainz, 196 nC., Assuan, 140 nC.: CIL 7, 965; 3, 6025; Veget. mil. 2, 23 [58, 17 L.[2]]). — Auch Privathäuser hatten Basiliken, zum Empfang der Klientel (Cic. ad Attic. 2, 14, 2; Vitruv. 6, 5, 2). In der Villa Gordians war die B. centenaria, d. i. 100 passus lang (Th. Ashby, Roman Campagna [Lond. 1927] 131; Mau: PW 3, 94). Hieron. ep. 46, 11, 1: ad instar palatii opibus privatorum exstructae basilicae. Theophilus stellte seine B. in Antiochia im 3. Jh., domus suae ingentem

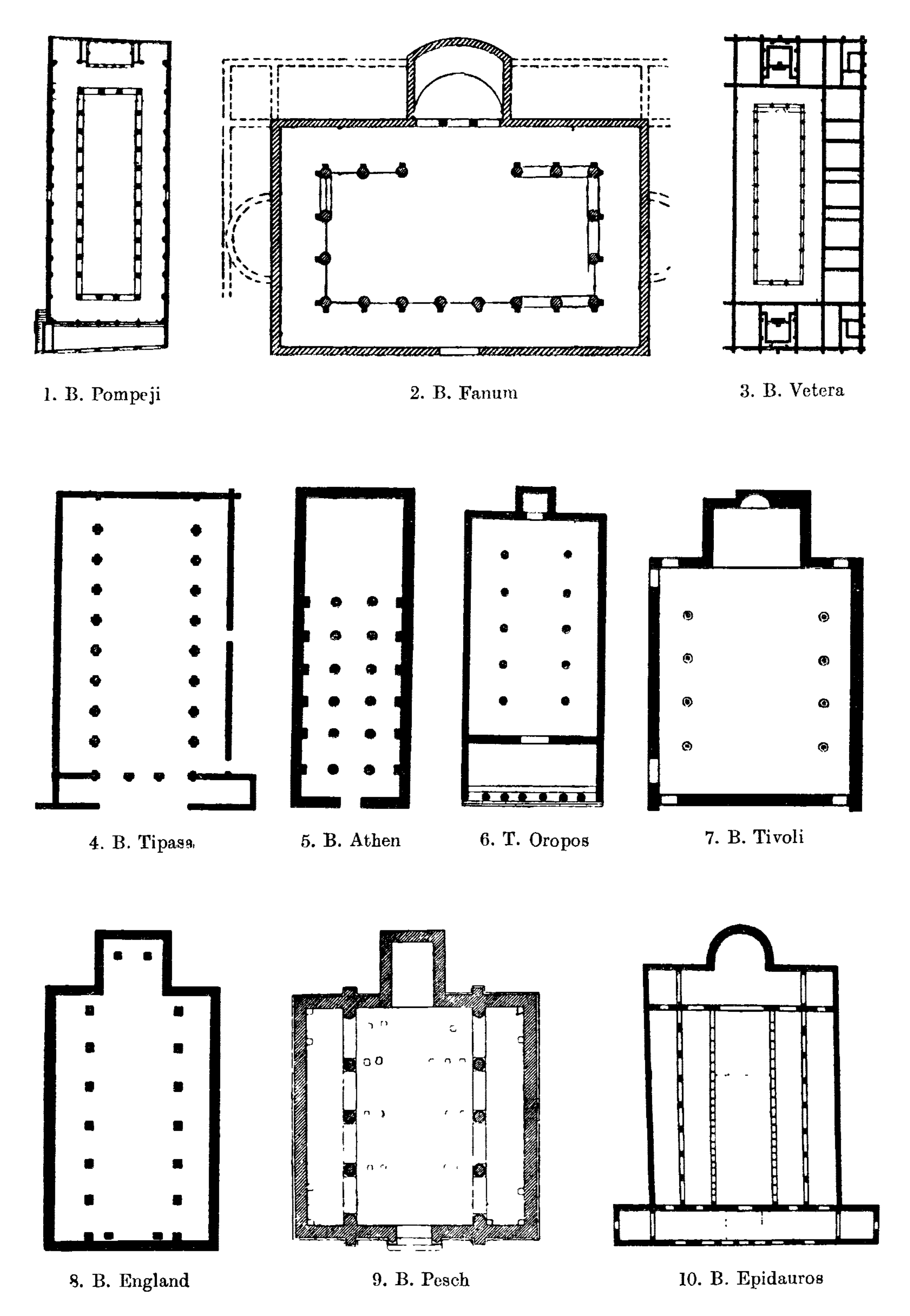


Abb. 27. Grundrisse nichtchristlicher Basiliken.

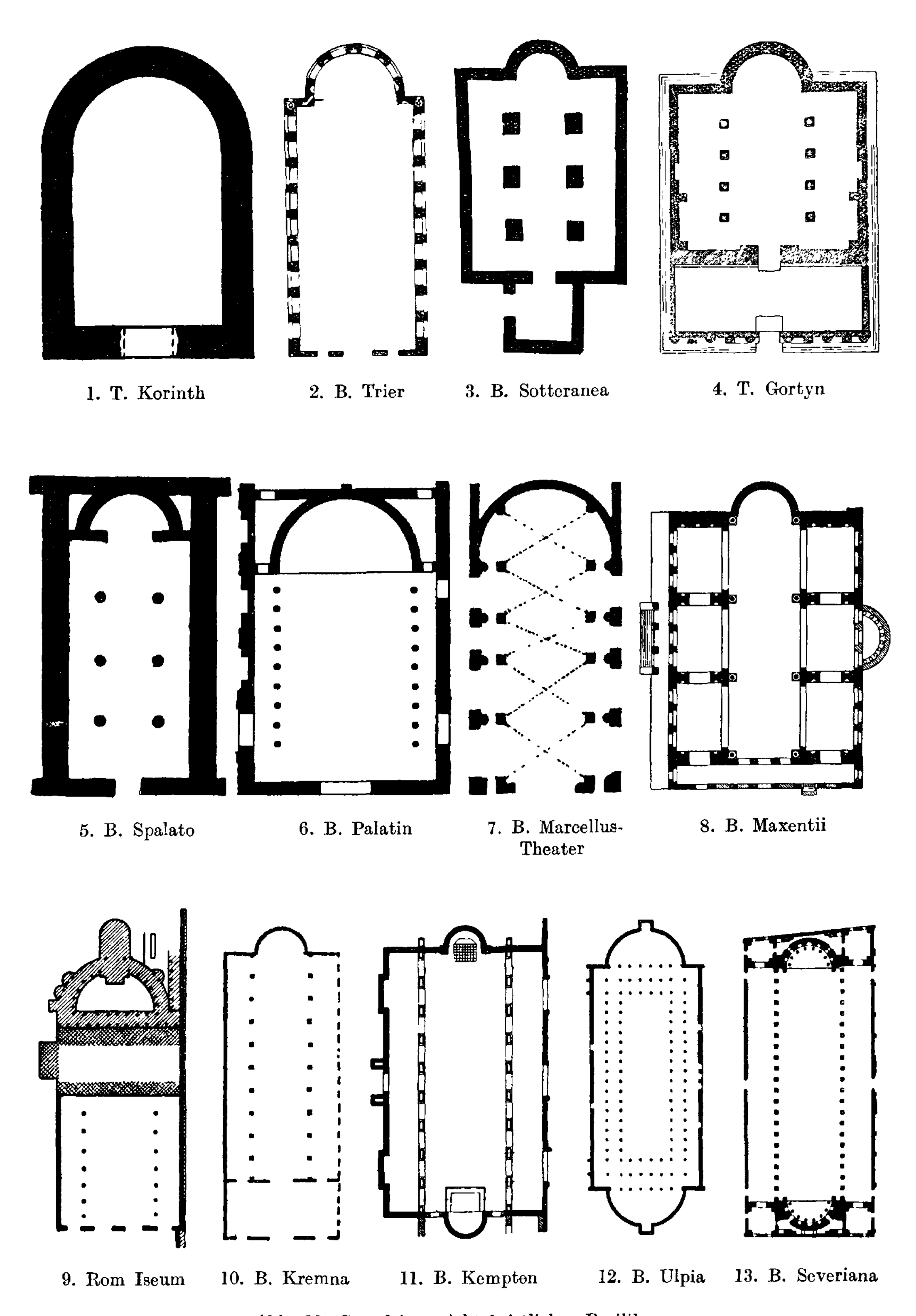


Abb. 28. Grundrisse nichtchristlicher Basiliken.

basilicam, als Kirche zur Verfügung (PsClem. recogn. 10, 71). Solche (dreischiffigen, meist apsidialen) B. veranschaulichen manche römische Villen Englands (vgl. uns. Abb. 27,8; A. Grenier, Manuel d'archéologie 3 [Paris 1934] 802; J. Ward, Romano-British buildings and earthworks [Lond. 1911] 175; R. G. Collingwood, The archaeology of Roman Britain [Lond. 1930] 132 Fig. 34). — Hausbasiliken sind offenbar auch das Vorbild für Versammlungsräume von Kultvereinen der Kaiserzeit, für die man den griech. Tempeltyp nicht übernehmen wollte. Am besten veranschaulicht durch die Basilica Sotterranea bei Porta Maggiore (vgl. uns. Abb. 28,3; G. Bendinelli, Il monumento sotterraneo di Porta Maggiore in Roma: MonAcLinc 31 [1926] 601 Taf. 1; dazu H. Lietzmann: Gnomon [1929] 190/95). Hier zu nennen ist auch der Tempel der syrischen Götter am Janiculum (P. Gauckler, Le sanctuaire syrien du Janicule [Par. 1912] Taf. 51) u. die leider nur unvollkommen bekannten Kultbasiliken Hilariana, Crepereia u. a.; vgl. R. Lanciani, Il santuario sotterraneo recentemente scoperto ad Spem Veterem: BullCom 46 (1918) 69/84. — Selbstverständlich findet sich in jedem römischen Kaiserpalast eine Thronbasilika: Flavierpalast auf dem Palatin (vgl. uns. Abb. 28,6; Chr. Hülsen, Forum Romanum[2] [1905]; G. Giovannoni, La basilica dei Flavi sul Palatino: Saggi sull' architettura etrusca e Romana [Rom 1940] 85/94), Villa Hadriana in Tivoli (H. Winnefeld, Die Villa des Hadrian bei Tivoli [1895] 91; D. Krencker-E. Krüger, Die Trierer Kaiserthermen 1 [1929] 276 Abb. 407), Diokletianspalast in Spalato (vgl. unsere Abb. 28,5; G. Niemann, D. Palast Diokletians in Spalato [1910] 4 Abb. 4), B. in Trier (vgl. unsere Abb. 28, 2; Kunstdenkmäler der Rheinprovinz 13, 3, 3 [1938] 372). Ein Thronsaal für ein kleines Bereich, das römische Lager, ist das Praetorium, das nur einschiffig ist wie die Scholae römischer Behörden (in Pompeji am Forum: Mau, Pompeji 118; Lange 294), aber mit Apsis für den Sessel des Praetors (R. Cagnat, Art. Praetorium: DS 4, 1,640; E. Boehringer-F. Kraus, Altertümer von Pergamon 9 [1937] 95).

IV. Geschichtlicher Überblick. a) Alter Orient. Wie der Name besagt, ist B. ursprünglich eine Thron- oder Palasthalle. Ein Überblick über orientalische Hallen zeigt, daß der B.-Typ mit iranischen u. mesopotamischen Thronsälen nichts zu tun hat. Die Grundform der iranischen Apadana ist ein fast quadratischer Raum mit einer Vielzahl stützender Säulen (F. Sarre, Die Kunst des alten Persien [1922] 11). Wohl aber findet sich ein der klassischen B. entsprechender Raum in einigen ägyptischen Palästen, am ähnlichsten in dem des Merenptah (AmJArch 22 [1918] 75 Abb. 1; Zs. dt. Architekten 1922, 117) mit dreischiffiger, basilikal überhöhter Halle, an deren Ende der Thron stand u. an deren Eingang sich eine Halle, ein chalcidicum und ein Atrium befindet (vgl. unsere Abb. 34,1 u. 2). Ähnlich sind auch die Thronsäle des Sahurê u. des Ramses in Medinet Habu (vgl. Flinders Petrie, El Amarna [1894] 36 Tf. 2; Klio 15 [1918] 182; Bull. Metrop.Mus. New York [1916] 102; BonnJb 127 [1922] 143). Die Ähnlichkeit dieser Thronsäle mit der B., die in Ägypten seit alters häufige ‚basilikale' Lichtführung u. der in ptolemäischer Zeit ausgebildete, von Vitruv 6, 3, 8 mit der B. verglichene oecus aegyptius scheinen jeden Zweifel an der Herleitung der B. aus der ägyptischen Architektur zu beseitigen, auch wenn aus dem 1. Jtsd. vC. ein vergleichbarer Bau nicht mehr nachzuweisen ist, falls nicht die Stoa Basileios (s. u.) als in ägyptischer Tradition stehend zu verstehen ist. ‚Basilikale Überhöhung' zuerst in Ägypten zB.: Thutmosissaal in Karnak (F. Studniczka, Symposion Ptolemaios' II [1914] 105 Abb. 25), Säulensaal in Karnak (Perrot-Chipiez 1, 614), Chonstempel (ebd. 1, 618), Pfeilersaal des Chephrengrabes (U. Hölscher, Grabdenkmal des Königs Chephren [1912] 48), dann im oecus aegyptius (Vitr. 6, 3, 9) u. im Symposionzelt Ptolemaios' II (Studniczka aO. 104; R. Herbig, Fenster an Tempeln u. monumentalen Profanbauten: JbInst 44 [1929] 252. 257). Ob das Libanonhaus Salomos mit Gordon (356) hier zu nennen ist, scheint mir zweifelhaft. Es dürfte eher zum iranischen Apadana-Typus gehören. Dagegen muß vielleicht die im hebr. Text B. genannte, aus prokonnesischem Marmor erbaute Halle des Ahasver in Susa hier erwähnt werden (Gordon 356). Die Halle des Herodes in Jerusalem (19 vC.) war eine dreischiffige B. mit überhöhtem Mittelschiff. Sie diente aber dem Verkehr u. Handel (Jos. ant. 15, 410; Hasak 129; W. Sackur, Vitruv u. die Poliorketiker [1925] 148; Watzinger 2, 39).

b) Griech.-hellenist. Zeit. An griechischen B. wäre zunächst zu nennen das Diastolon der Juden in Alexandria, eine fünfschiffige B. mit Emporen, vielleicht im 2. Jh. vC. erbaut, von Trajan 112 nC. zerstört; sie war wohl eher eine Synagoge als eine Markthalle (H. Kohl-C. Watzinger, Antike Synagogen in Galilaea [1916] 180; S. Krauss, Synagogale Altertümer [1922] 325; Gordon 359). Im Palast des Hyrkan in Arak el Emir kann die Decke der großen Breite wegen

nur durch Säulen abgestützt gewesen sein (Lange Taf. 6, 5; Watzinger 2, 14). Ob der von Butler verglichene Palast des Abgar in Edessa hier zu erwähnen ist, bleibt ungewiß (vgl. E. Meyer, Art. Edessa: PW 5, 1936). Bedenklich ist es, nur aus dem Wort *βασιλική* auf Ziegelinschriften (M. Fränkel, Die Inschriften v. Pergamon 2 = Altertümer v. Pergamon 8, 2 [1895] nr. 642) das Vorhandensein einer B. in Pergamon zu erschließen, weil es näher liegt, in den Inschriften das Signum der königlichen Manufaktur zu erkennen. Für das Aussehen hellenistischer Palastbasiliken fehlt noch jeder Anhalt. Doch dürften die dreischiffigen apsidialen Thronsäle römischer Paläste hellenistische Vorbilder gehabt haben (s. u. 1242). — Auch die *στοὰ βασίλειος* des Archon Basileus dürfte hier zu nennen sein, vor allem mit Rücksicht auf die sprachliche Entwicklung (s. o. 1225). Denn diese Halle war ihrer Bedeutung nach der Thronsaal des Priester-Archons, u. da der von A. Rumpf (Der Westrand der Agora v. Athen: JbInst 53 [1938] 117) ansprechend hierauf gedeutete Grundriß mit drei Schiffen, aber ohne chalcidicum u. Apsis, dem B.-Typus entspricht, könnte hier eine sakral gewordene Palastbasilika vermutet werden (vgl. uns. Abb. 27,5). Auch andere Amtsräume, wie das ‚Buleuterion' in Olympia (Lange Taf. 5, 7; Olympia. Ergebnisse 2 [1892] 99 Taf. 67), das Daulion in Phokis (Paus. 10, 5, 2; Lange 110) u. die Hellanodikenhalle in Elis (JhÖInst 27 [1932] 69, 71 Abb. 77), könnten Säle basilikaler Art gewesen sein; doch ist über sie zu wenig bekannt, um Sicheres auszusagen. Dasselbe gilt von der Lesche der Knidier in Delphi (Th. Homolle, Topographie de Delphes: BCH 21 [1897] Taf. 17; Wurz 43 Abb. 10). Zwar liegt es nahe, ja es ist sogar notwendig, zur Beleuchtung der an den Langseiten angebrachten Gemälde Polygnots ein basilikales Oberlicht anzunehmen, aber im architektonischen Befund ist es nicht nachzuweisen. Auch die in der Inschrift (IG Ins. 3, 325, 29, 18) erwähnte *βασιλικὴ στοά* könnte mit dem Grundriß Thera 1 (1899) 217 in Verbindung gebracht werden; nur ist aus den Funden über die Raumgestaltung des Baues nicht viel auszumachen (Wurz 32 Abb. 5). Die ziemlich genau zu rekonstruierende Halle in Delos (G. Leroux, Salle hypostyle Pl. 3/6) scheint mir nicht zum B.-Typ, sondern zu dem der iranischen Apadana zu gehören. Aus all dem folgt, daß die B. im griech. Mutterland kaum bekannt war u. erst durch die orientalischen Anregungen, die der Hellenismus in das nördliche u. westliche Mittelmeer gebracht hat, vor allem durch die Ptolemäer Alexandriens einzudringen begann (Thera, Delos). — Betrachtet man die Überhöhung des Mittelschiffes, der antiken Terminologie entsprechend, nicht als unerläßlichen Bestandteil der B. (die einschiffigen B., wie etwa die in Trier, konnten ohnehin keine haben), so könnten an den B.-Typ vielleicht einige heidnische Tempel mit drei Schiffen u. halbrunder Apsis angeschlossen werden. Zunächst sei festgestellt, daß der überhöhte B.-Typus nie für ein Heiligtum eines griechischen Gottes verwendet worden ist. Das Apsidenhaus findet sich nur bei vorgriech. u. östl. Gottheiten. Beispiele: Theben: Kabiren; Delphi: Ge; Gortyn: Apollon (vgl. unsere Abb. 28, 4; J. Boehlau-K. Schefold, Larisa am Hermos I [1940] 75; Hesperia 6 [1937] 133 Abb. 72). Besonders chthonische Götter hatten auch in klassischer Zeit Adyta (Tempel in Sizilien: Critica d'arte NS 2 [1942] 99; in Kyrene: L. Pernier, Il tempio e l'altare di Apollo a Cirene [Bergamo 1935] 133; unterirdische megalith gedeckte Kapelle in Zypern, wohl 6. Jh. vC.: G. Perrot-Ch. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité 3 [1885] 278; in Oropos: vgl. unsere Abb. 27, 6; Prakt. [1909] 119; Bakcheion: AM 19 [1894] 248). Näher kommen dem Basilikatyp der Mysterientempel in Samothrake, mit halbkreisförmiger Apsis u. drei Schiffen, wenn die Zeichnung des Grundrisses zuverlässig ist (A. Conze-A. Hauser-G. Niemann, Archaeologische Untersuchungen auf Samothrake 1 [1875] Taf. 11), u. der Tempel des kretischen Apollon in Gortyn mit Narthex u. halbkreisförmiger Apsis (vgl. unsere Abb. 28, 4); die Teilung des Raumes in drei Schiffe ist in Gortyn aber erst im 2. Jh. nC. erfolgt (L. Savignoni, Nuovi studi e scoperte in Gortyna: MonAcLinc 18 [1907] Taf. 1). In der seleukidischen Architektur scheinen Grundrisse dieser Art nicht unmöglich. Ausgegraben ist bis jetzt keiner, aber in graekoindischen Tempeln wie dem in Karli (2. Jh. vC.) könnten seleukidische Baugedanken nachwirken (R. Delbrueck, Hellenistische Bauten in Latium 2 [1912] 145 Abb. 78; A. K. Coomaraswamy, Geschichte der indischen u. indonesischen Kunst [1927] 78). Daß auch im seleukidischen Bereich, wenn auch erst im 2. Jh. nC., basilikaartige Tempel vorkommen, beweist der Zeustempel in Kanawat mit drei Schiffen u. Adyton-Apsis in rechteckigem Opisthodom (H. C. Butler, Architecture and other arts = Publications American Expedition to Syria 2 [New York 1904] A 347/50 u. Abb. 315), während der Dusarestempel in Sī' stärker durch kubische hethitische

Abb. 29. Rekonstruktion der Basilika von Pompeji.

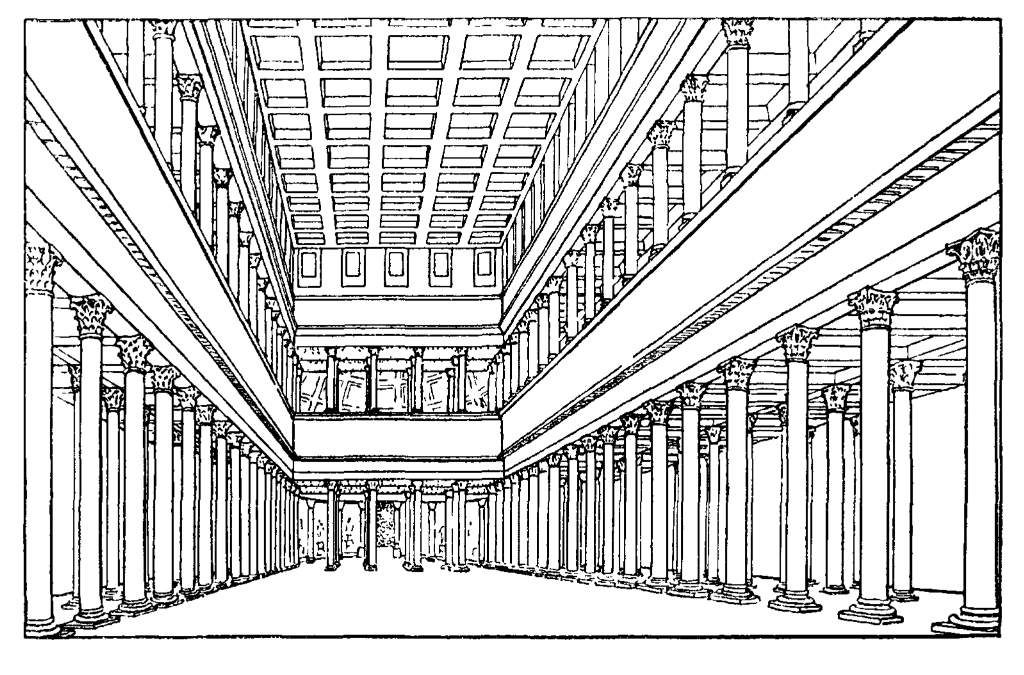
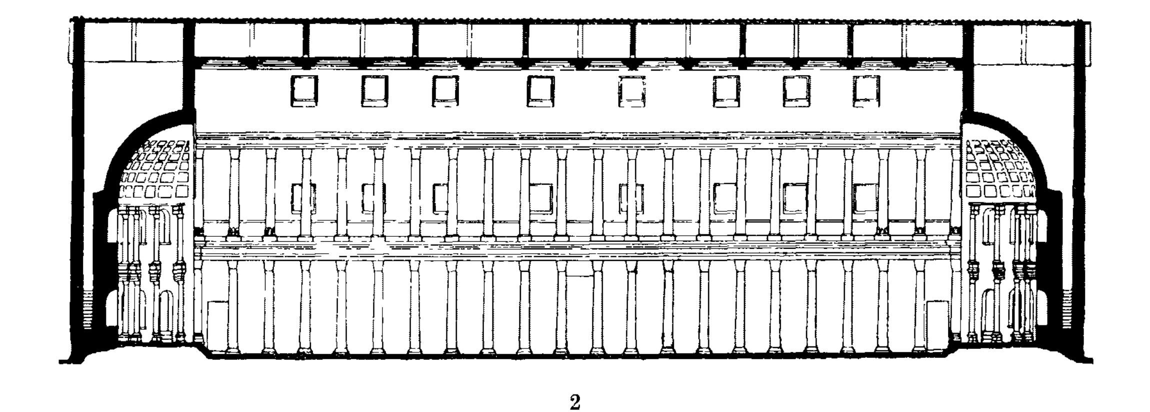


Abb. 30. Rekonstruktion der Basilica Ulpia.

I



2

Abb. 31. Leptis Magna, Basilica Severiana.

Raumformen bestimmt ist (H. C. Butler, Nabataean Temple Plans and the Plans of Syrian Churches: Studien z. Kunst d. Ostens J. Strzygowski zum 60. Geburtst. [1923] 10 Abb. 1).

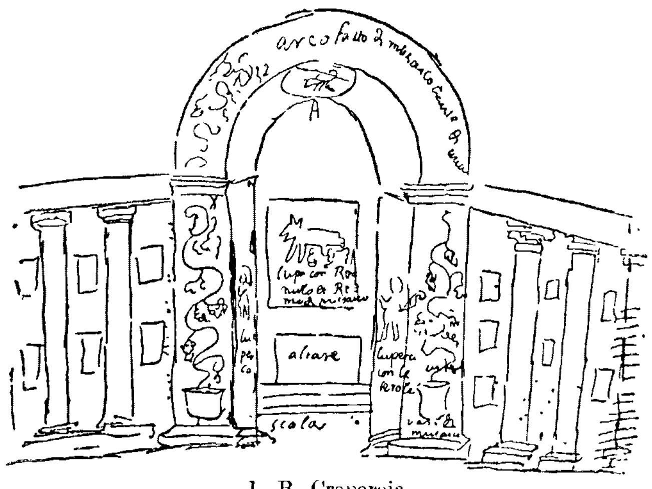
c) Kaiserzeit. Weit besser bekannt sind die B. der röm. Kaiserzeit, vor allem die Marktbasiliken.

1. Marktbasiliken. In vorchristlicher Zeit sind sie bis jetzt nur in Italien bekannt geworden, woraus fälschlich ihr italischer Ursprung erschlossen wurde. Vitruv (5, 1, 4) beschreibt die günstigste Anlage am Forum u. ihre einzelnen Teile (s. 1225). Die älteste B. Roms soll die B. Porcia (184 vC.) gewesen sein. Die früheste gut bekannte ist die in Pompeji (vgl. unsere Abb. 27, 1; 100 vC.; unwahrscheinliche Rekonstruktion von Schultze, Taf. 1/2; richtiger von Mau, Pompeji Abb. 26/30); zuerst vielleicht mit hypäthralem Mittelraum, später geschlossen; ihrer Fenster an der Außenwand wegen könnte sie ausgesehen haben wie der Janustempel (Krischen 46). Ihr ähnlich B. in Korinth, 1. Jh. vC. (Corinth 1, 193 u. AmJournArch 39 [1935] 54). Republikanisch: B. in Ardea (Konst. hist. Tidskrift [1935] 10; Bull. stud. medit. 5 [1934] 7). Leidlich rekonstruierbar sind die am Ende des 1. Jh. vC. umgebauten B. Julia u. Aemilia am Forum, während die des Maxentius nach einem zentral konzipierten, den B.-Typ eigentlich überwindenden Baugedanken entworfen ist (vgl. unsere Abb. 28, 8; 32, 2). Zu den am sichersten rekonstruierbaren gehört die schon in der späten Kaiserzeit berühmte B. Severiana in Leptis (vgl. unsere Abb. 28, 13; 31; Br. M. Apollonji, Il foro e la basilica Severiana di Leptis Magna [Rom 1936] 3). Sie ist eine wohl von ptolemäisch-seleukidischen Vorbildern abhängige Schöpfung, deren Nachwirkung in syrischen Kirchen des 5. Jh.s noch zu erkennen ist. Über den Aufbau der meisten Marktbasiliken außer den genannten bestehen jedoch viele Unklarheiten, vor allem darüber, ob das Mittelschiff überhöht gewesen ist. Wenn die Porticus Divorum in R. eine B. gewesen sein sollte, wäre sie die einst größte gewesen. — Die ältere Form der Marktbasilika ist die mit einem an allen vier Seiten von Säulen umgebenen Mittelschiff (vgl. unsere Abb. 27, 1/2; 28, 12). Diese ältere, sicher italische Disposition des Innenraumes steht in vollem Gegensatz zu der dreischiffigen Anlage, mit zwei parallelen Säulenreihen, die in der Palastbasilika immer vorhanden war (vgl. unsere Abb. 27, 4 u. 7 usw.). Bei dem dreischiffigen Raumtyp wird die Längsrichtung des Gebäudes betont u. Auge u. Schritt des Besuchers zum Tribunal (Apsis) hingelenkt. Bei dem innenumsäulten Raumtyp ist das Tribunal durch Säulen verdeckt. Dem Raum fehlt deshalb die Betonung der Längsrichtung durch ein schon von der Tür aus sichtbares Ziel. Er ist im Gegensatz zu dem Längstyp als Zentraltyp zu charakterisieren, der in manchem Ähnlichkeit mit dem italischen Atrium hat, ohne aber von diesem abzuhängen, wie Dehio-Bezold (1, 13) meinten. — Der Typus der B. mit Porticus an vier Seiten findet sich in Pompeji, an der B. Julia, Ulpia, der in Fanum, Veleja, Khamisa, den meisten Lagerbasiliken (vgl. unsere Abb. 27, 1/3; Schultze Taf. 1 Abb. 21. 31. 36. 37; Taf. 7, 3). — Die dreischiffige B. mit zwei Säulenreihen (Palasttyp) ist vielleicht nachweisbar in Otricoli (G. T. Rivoira, Architettura Romana [Mil. 1921] 134 Abb. 119), Apamea (2. Jh.; H. C. Butler, Architecture and other arts [New York 1904] 55 Abb. 22), Portus Romae (Admiralspalast; MonInst 8 [1868] Taf. 49), Kremna (uns. Abb. 28, 10; K. Lanckoronski, Städte Pamphyliens u. Pisidiens 2 [1892] 164), Aspendos (Lanckoronski aO. 1 [1890] 97 Fig. 76; JbInst 38/39 [1923/24] Anz. 128), Leptis Magna (217 nC.; P. Romanelli, Leptis Magna [Rom 1925] 101; Br. M. Apollonji, Il foro e la basilica Severiana di Leptis Magna [Rom 1936]), Sigus (St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie [Paris 1901] 130 Fig. 37), Tipasa (Gsell aO. 131 Fig. 38), Kempten (Schultze Taf. 9), Ladenburg (Schultze Taf. 10), Pesch (uns. Abb. 27, 9; 32, 3/4; Schultze 62 Abb. 44), Rom (Maxentius-B.; Schultze 61 Abb. 43). Die B. im Fahnenheiligtum in Lambaesis (Th. Wiegand, Palmyra [1932] 104 Abb. 138) könnte als dreischiffiges Langhaus gelten, wenn sie nicht auf das an der Langseite befindliche Tribunal (Praetorium) bezogen wäre. Von diesen B. ist die in Leptis zweifellos die für die Weitergestaltung des Typs im christlichen Sinne wichtigste (vgl. uns. Abb. 31 u. 33). Dagegen ist die Maxentius-B. auch in den Verhältnissen fast als Zentralbau konzipiert (vgl. unsere Abb. 28, 8; 32, 2); die drei mittleren kreuzgewölbten Säle könnten vielleicht schon als Anzeichen der sich vorbereitenden Bauidee der christl. Kuppel-B. des 4. Jh. verstanden, ja der Maxentius-Bau könnte als deren typische weströmische Gestaltung bezeichnet werden. — Auffallend ist das Schwanken im Typus der B. in Rom (s. o. 1239). Erst seit der B. Ulpia 112 nC. kann von einem kanonischen römischen Markt-B.-Typ gesprochen werden. Ist das aus dem seit Trajan wahrzunehmenden, durch Apollodor von Damaskus bezeugten östlichen Einfluß in Rom zu erklären? Man hat die biapsidialen Breitraum-B.

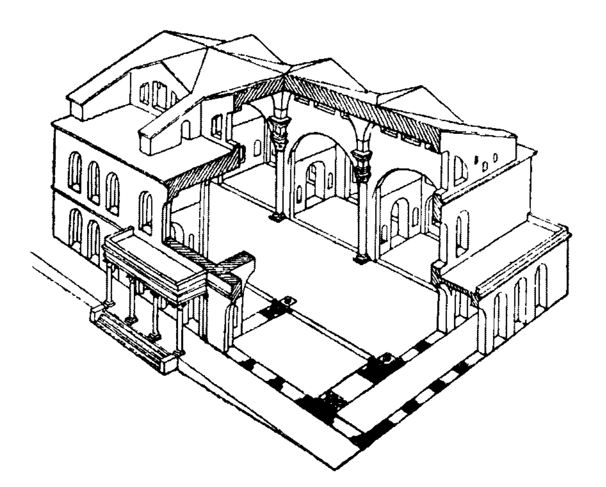
mit östlichen Raumkonzeptionen in Verbindung gebracht. Bestimmend waren eher praktische Notwendigkeiten der Verkehrserleichterung auf dem Weg vom Forum zum Büro, so wie später kultische Notwendigkeiten, nicht östliche Vorbilder, zur doppelchorigen Kirche führten (anders V. Müller: Am JArch 41 [1937] 250). Dagegen ist in dem Mercato des Apollodor aus Damaskus die osthellenistische Raumgliederung offenkundig. Sie entspricht der des auf ptolemäische Bautypen zurückzuführenden Isis-Serapis-Tempels im Marsfeld (vgl. unsere Abb. 28, 9). Freilich ließe sich auch auf die praehistorische Gigantia in Malta verweisen (Ebert, RL. 7 Taf. 220). — Der innen umsäulte B.-Typ scheint im Osten zu fehlen. Dreischiffig sind die Basiliken in Kremna (uns. Abb. 28, 10) u. Aspendos (Lanckoronski, Städte Pamphiliens 1, 97; 2, 163). Man könnte in seiner zentralisierenden Raumtendenz etwas spezifisch Römisches erkennen, zumal dreischiffige Markt-B. in Rom zu fehlen scheinen und nur in dem zum hellenistischen Kulturkreis gehörenden Nordafrika zu belegen sind (Am JArch 41 [1937] 250). — Die einschiffige B. ist die Vergrößerung der Schola der kleinen Amts- oder Priesterbehörden (Lange 295) oder der Curia oblonga (Vitr. 5, 2; Chr. Hülsen, Forum Romanum[2] [1905] 36). Von der Palast-B. in Trier abgesehen (uns. Abb. 28, 2), bei der offensichtlich Wert auf die Thronsaalhöhe gelegt ist, kommt sie nur in kleineren Städten vor, wie in Alesia (Schultze Taf. 7, 7), Timgad (Schultze Taf. 7, 8), Doclea (Schultze 50 Abb. 35, Taf. 7, 10) mit vorgeblendeten Archivolten. Sie scheint nachgewirkt zu haben in den vorkonstantinischen B. in Edessa, Tyrus u. Rom (Am JArch 7 [1903] 77). — Das Tribunal (Apsis) kann innerhalb des Rechtecks der B. an einer Schmalseite liegen (Pompeji), meist aber springt es über dieses vor. Es ist selten rechteckig (B. in Pompeji: Schultze Taf. 1; Pesch: ebd. 62 Abb. 44; Xanten: ebd. Taf. 8, 16; Caerwent: ebd. Taf. 7, 9; Ladenburg: ebd. Taf. 7, 11), meist nur bei Lagerbasiliken. Gewöhnlich ist es halbrund (ebd. Taf. 7/9). Zwei Apsiden, an jeder Schmalseite eine, scheinen zuerst an der B. Ulpia vorzukommen (ebd. 47 Abb. 31; vgl. uns. Abb. 28, 12), besonders prächtig, mit wie in Spalato übereinander gestellten Säulen, in Leptis (Apollonij aO. Abb. 18, 19; vgl. unsere Abb. 31), in Kempten (Schultze Taf. 9) u. überhaupt in Lagerbasiliken, die bisweilen noch eine dritte Apsis an der Langseite haben (Fahnenheiligtümer: ebd. Taf. 7, 6. 7. 9. 11). Überhaupt scheint es, daß die Lagerbasiliken das Trajansforum nachahmen wollen; vgl. die B. in Alesia (ebd. Taf. 7, 7), vor allem aber die B. Englands: Silchester, Caerwent (ebd. Taf. 7, 6. 9), Wroxeter (JRS 14 [1924] 226; 15 [1925] 228; 17 [1927] 197), Cilchester (Archaeologia 69, 168), Colchester (JRS 9 [1919] 144). — Ob die genannten B. ein überhöhtes Mittelschiff hatten, ist nur bei wenigen mit Sicherheit festzustellen, aber aus Gründen der Beleuchtung anzunehmen. Die Apsiden haben dagegen selten Fenster (R. Herbig, Fenster an Tempeln u. monumentalen Profanbauten: JbInst 44 [1929] 251). Ein Querschiff ist erst an der B. in Epidauros (4. Jh. nC.) nachzuweisen (vgl. unsere Abb. 27, 10; s. u. 1248). Es aus so schlecht erhaltenen Grundrissen wie denen der B. in Augusta Bagienorum (Schultze Taf. 7, 5) erschließen zu wollen, dürfte verfehlt sein. Dagegen sind die Serapistempel (Saggi sull arch. Rom. [1940], 230; M. Bernhart, Hdb. z. Münzkunde [1926] 127, Taf. 92, 2), die tonnengewölbt waren, Vorstufen dieser christlichen Raumdisposition. Das Ende des Mittelschiffs könnte vor dem Tribunal durch ein Kaiser(?)-Standbild ausgezeichnet gewesen sein, doch ist das nur in der B. in Pompeji wahrscheinlich (Mau, Pompeji 75 Abb. 30). Einen Turm hat keine pagane B. gehabt.

2. Palast-B. Aus dem Grundriß sind rekonstruierbar die B. im Flavierpalast auf dem Palatin (G. Giovannoni, La basilica dei Flavi sul Palatino: Saggi sull' architettura etrusca e Romana [Rom 1940] 85/94; in Einzelheiten unsicher; Mitt. A. v. Gerkans), in Ostia (sog. Admiralspalast; MonInst 8 [1868] Taf. 49; L. Paschetto, Ostia: DissPontAcc 2, 10, 2 [1912]), in der Villa Hadrians in Tivoli (H. Winnefeld, Die Villa des Hadrian bei Tivoli [1895] 91), im Diokletianspalast in Spalato (vgl. unsere Abb. 28, 5; G. Niemann, Der Palast Diokletians in Spalato [1910] 4 Abb. 4). Die B. in Trier ist nach neuen, noch unpublizierten Beobachtungen zweifellos der Thronsaal Konstantins; sie ist einschiffig, mit gewaltiger Höhenwirkung. Der Kaiserpalast in Konstantinopel hatte mehrere B. (J. Ebersolt, Le grand palais de Constantinople [Paris 1910] Taf. 1). Der Palast-B. ist ihrer Bedeutung nach verwandt die Lager-B. mit Fahnenheiligtum. Über sie vgl. oben 1231. Privat-B. sind wohl auf pompeianischen Wandgemälden dargestellt (Lange Taf. 4, 2). Auch Grundrisse englischer Landhäuser lassen sie erschließen (R. G. Collingwood, The archaeology of Roman Britain [Lond. 1930] 132 fig. 34).

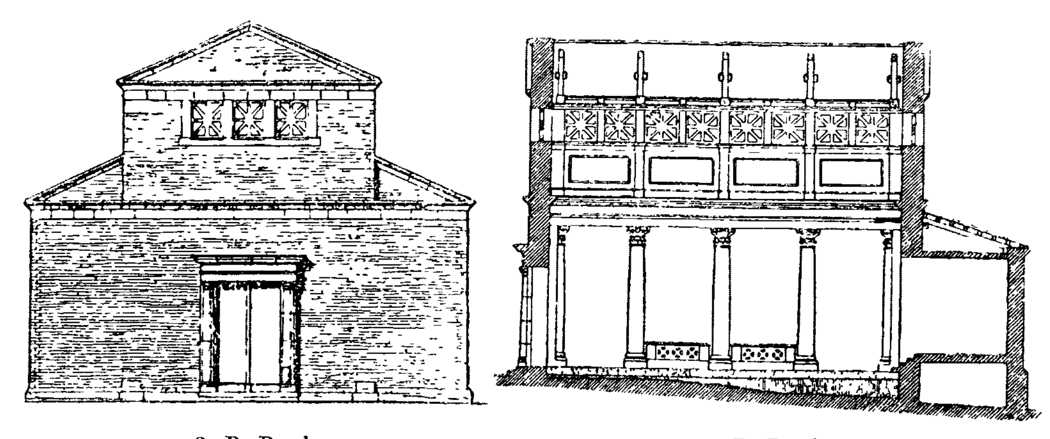
3. Wandelhallen. Von den B. als Wandelhallen können eine Vorstellung vermitteln die Seitenräume des Marcellustheaters (vgl. unsere Abb. 28,7;



1. B. Crepereia



2. B. Maxentii



3. B. Pesch 4. B. Pesch

Abb. 32. Nichtchristliche Basiliken des Westens

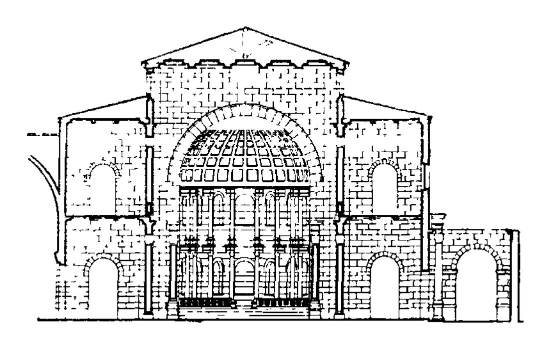
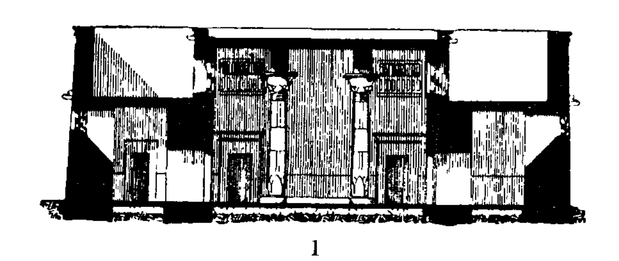
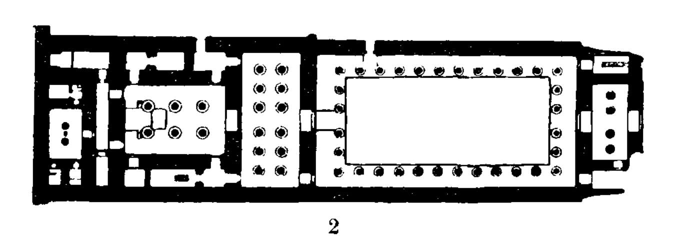


Abb. 33. Querschnitt der Basilika Severiana, Leptis Magna



1



2

Abb. 34. Grundriß und Querschnitt der Basilika des Meremptah

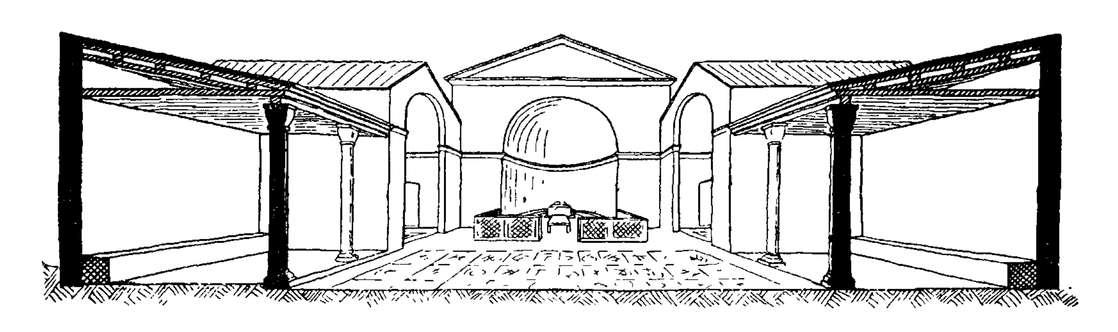


Abb. 35. Rekonstruktion der sog. Basilica discoperta in Marusinac

G. Giovannoni, La basilica dei Flavi sul Palatino: Saggi sull' architettura etrusca e Romana [Rom 1940] 93), eines Klubhauses in Ephesos (J. Keil: JhÖInst 27 [1932] Beibl. 17 Abb. 8) u. vielleicht Räume in Thermenanlagen, wie denen des Caracalla (D. Krencker-E. Krüger, Die Trierer Kaiserthermen 1 [1929] 274 Abb. 406), falls D. Krenckers Rekonstruktion zutreffen sollte.

4. Kultbasiliken. Die Kult-B. haben ihren Ursprung vielleicht in der Haus-B. Sie dienten als Gemeinde- u. Kultraum für Mysterienkulte. Am wichtigsten ist die B. Sotterranea bei Porta Maggiore (vgl. unsere Abb. 28,3; Lit. oben 1231; ferner G. Giovannoni: DissPontAcc 2 [1921] XV. 113). Sie besteht aus einem quadratischen chalcidicum, einem dreischiffigen, durch je drei Pfeiler gestützten, überhöhten Langraum, der durch drei Tonnengewölbe abgeschlossen ist, u. einer halbkreisförmigen Apsis. Die vorzüglichen Stukkaturen mit den Darstellungen griech. Mythen dienen alle einem eschatologischen Gedanken u. schließen die Verwendung des Raumes als Speisesaal aus. Bei der Verbreitung solcher Kulte im kaiserzeitlichen Rom dürften noch mehr B. dieser Art vorhanden gewesen sein. Die meisten werden bei der Verfolgung der Mysterien-Sekten zugrunde gegangen sein, soweit sie nicht, in der Erde verborgen, die Zeiten überdauert haben. Hier zu nennen ist die B. Crepereia (vgl. unsere Abb. 32, 1; MusBelge [1923] 59), 1613 entdeckt, über die ein Bericht lautet: Templum modicum trinis fornicibus constans, quorum medius caeteris latior. In fronte interiori altare situm erat aliquot gradibus elatum: aliquanto altius, depicta Lupa Romulum et Remum lactans ex opere musivo. In abside quidam vir hastam gestans, quem nonnulli Martem putabant. Eine weitere Beschreibung u. eine flüchtige Skizze der Zeit hat R. Lanciani bekannt gemacht (Il santuario sotterraneo recentemente scoperto ad Spem Veterem: BullCom 46 [1918] 73). Eine Weihinschrift nennt Stifter u. Kultempfänger: Secundini. L. Crepereio Rogato clarissimo viro pontifici dei Solis, septemviro et insigni Luperco, istarum aedium conditori (CIL 6, 1397; Dessau 1203). Da Sonnenpriester erst unter Aurelian eingesetzt wurden, dürfte der Bau dem Ende des 3. Jh. angehören. Ähnlich dürfte ein ebenfalls nie genau aufgenommener Bau nach den dürftigen Beschreibungen gewesen sein: die B. Hilariana. Die Inschrift vom Eingang, jetzt im Konservatorenpalast, lautet: Intrantibus hic deos propitios et basilicae Hilarianae (BullCom 18 [1890] Taf. 1/2; Dessau 3992). Daß es sich um eine Kult-B. handelt, geht aus der darin gefundenen Weihinschrift hervor: Manio Poblicio Hilaro margaritario, collegium dendrophorum Matris deum Magnae Idaeae et Attis quinquennali perpetuo, quod cumulata omni erga se benignitate meruisset cui statua ab eis decreta poneretur (CIL 6, 30973; Dessau 4171). Eine zweite Inschrift lehrt: Silvano dendrophoro sacrum. Manius Publicius Hilarus margaritarius quinquennalis perpetuus cum liberis Magno et Harmoniano dendrophoris Matris Deum Magnae de suo fecit (CIL 6, 641; Dessau 3540). Nach dem allein erhaltenen Porträtkopf (H. St. Jones, A catalogue of the ancient sculptures of the Palazzo dei Conservatori [Oxford 1926] 278 Fig. 7) dürfte die B. dem späten 2. Jh. angehören (A. Muñoz, Antiquarium [Rom 1929] Taf. 14ff). Vielleicht vergleichbare B., von denen nichts mehr als unzulängliche Grabungsberichte vorhanden sind, sind die B. des Orfitus (295 nC.; der Kybele, dem Attis, Zeus, Serapis u. Sol geweiht; R. Lanciani, Il santuario sotterraneo recentemente scoperto ad Spem Veterem: BullCom 46 [1918] 79; DissPontAcc 2, 13 [1919] 45; vgl. Gnomon 1929,194), die B. des Virius Marcarianus (Lanciani aO. 79), des Sicinius (Jordan-Hülsen 1, 3, 336). Daß auch griech. Göttern B. (als Kultraum ?) geweiht wurden, geht aus der Inschrift CIL 8, 12006 des 3. Jh. hervor: aedem Aesculapio deo promissam basilicam cohaerentem multiplicata pecunia fecit. Asklepios wäre dann der einzige bis jetzt bekannte in einer B. verehrte griechische Gott. Man könnte deshalb vermuten, daß die dem 4. Jh. nC. angehörende, aller christlichen Symbole bare B. in Epidauros (ArchEph 1918, 173; 1928, 200) eine Kult-B. des Asklepios gewesen sei, weil der Kult dieses Gottes gerade im 4. Jh., nach den Votiven zu urteilen, einen großen Aufschwung genommen hat (vgl. unsere Abb. 27, 10). Eine Kultbasilika ist wohl die im Heiligtum der Matronen bei Pesch gelegene (vgl. unsere Abb. 27, 9; 32, 3/4; Schultze 62 Abb. 44).

5. Synagogen. Zu den Kult-B. sind auch die Synagogen zu zählen. Die älteste, von der wir wissen, ist das Diastolon in Alexandria (s. o. 1232). Ein ähnlicher Riesenbau war die Synagoge in Aleppo, die 72 Säulen hatte (D. Haneberg, Altertümer der Bibel[2] [1869] 351). Am besten bekannt sind die B. in Galiläa. Es sind einfache Bauten, meist ohne chalcidicum u. ohne Apsis, mit an drei Seiten umlaufender Säulenreihe. Sie gliedern sich, wie auch die Marktbasiliken, in zwei Gruppen, die eine mit basilikaler Überhöhung ohne Empore, die andere mit einer Empore u. Fenstern an den Seitenwänden Die meisten dieser Bauten stammen aus dem 2. u.

3. Jh. nC. (H. Kohl-C. Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa [1916] 220; Watzinger 2, 107; S. Krauss, Synagogale Altertümer [1922] 334). Synagogen mit Apsis sind selten u. spät. Eine in Babylonien ist um 250 nC. errichtet, die stattliche in Beth Alpha dagegen erst im 4. Jh., so daß an einen Einfluß christlicher B. zu denken ist (E. L. Sukenik, Beth Alpha [Jerus. 1932]; ders., Early synagogues [London 1934]; vgl. auch S. in Milet: Th. Wiegand, Milet 1, 6 [1922] 81 Abb. 19). Es gibt zu denken, daß im griechischen Kult der Basilikatyp (vielleicht mit Ausnahme für Asklepios) keinen Eingang gefunden hat, ebenso wie es die Christen vermieden haben, Kirchen im griechischen Megarontyp zu bauen. Nur eschatologische u. orientalische Kulte bedienten sich der B. als Sakralbau (wobei es immer fraglich bleiben wird, ob auch mit basilikaler Überhöhung), etwa in Oropos für Amphiaraos u. im Bakcheion am Südabhang der Akropolis (AM 20 [1895] Taf. 4). Trotzdem dürften diese Sektenbauten keine erhebliche Bedeutung für die Ausbildung der christlichen B. gehabt haben. Es ist weiter augenfällig, daß die römische Marktbasilika kein direkter Vorläufer der christlichen B. ist, sondern die östliche Langhaus-B. (Aspendos, Kremna, Leptis). Will man nicht annehmen, die frühen Christen hätten absichtlich auf diesen östlichen Marktbasilikatyp zurückgegriffen, der dann durch den christlichen Kult erst geheiligt worden sei, so dürfte näherliegen anzunehmen, daß der kaiserliche Thronsaal das bewußte Vorbild der christlichen B. gewesen ist, so wie der kaiserliche Ornat u. das kaiserliche Zeremoniell nach neuesten Forschungen bewußt für den christlichen Kult übernommen worden ist. Bedeutsam Isidor von Sevilla (s. o.): B. prius vocabantur regum habitacula, inde et nomen habent ... Nunc autem ideo divina templa B. nominantur, quia ibi regi omnium Deo cultus et sacrificia offeruntur.

B. Christlich. I. Name. In christl. Zeit ist das Wort nicht mehr auf einen bestimmten Gebäudetypus beschränkt; so bedeutet zB. bei Ambr. ep. 20. 4 baptisterii basilica wahrscheinlich einen Füllnischenzentralbau, u. der Zentralbau S. Vitale zu Ravenna wird in der Gründungsinschrift auch als basilica bezeichnet (CIL 11, 1, 288).

II. Entstehung. Die seit über hundert Jahren diskutierte Frage der Entstehung der christl. B. ist noch nicht endgültig gelöst. Neben Kompromißvorschlägen stehen sich immer noch zwei Theorien gegenüber: a) autochthone christl. Entstehung, b) Entwicklung aus der antiken Architektur. Die Vertreter von b) führen die B. auf die öffentliche oder private Profanbasilika (so der Verf. von Abschn. A) oder auf das Peristylhaus zurück; neuere Theorien leiten sie aus besonderen antiken Heiligtümern, wie Heroa, Praetoria u. a. ab (Dyggve, vgl. die gewichtigen Einwände bei Klauser; Boehringer). Nach den bisherigen Ergebnissen ist für die Form der B. eine autochthone Entstehung nicht mehr anzunehmen, ebenso wie die Theorie der Entwicklung aus dem Privathaus, die weniger formale als historisch-theologische Voraussetzungen hatte (Hauskirche), als aufgegeben zu betrachten ist. Da die Rezeption der B. durch das Judentum wohl nicht vorher, sondern gleichzeitig vor sich ging, ist es wenig wahrscheinlich, daß die antike B. über die Synagoge einen Einfluß auf die christl. Raumentwicklung genommen hat. Neueste Forschungen versuchen die Klärung der Form mit Hilfe des Sinnes u. der Bedeutung (Kitschelt). — Ungelöst ist die Grundfrage, wann die ersten christlichen Basiliken entstanden sind. Für Entstehung bereits im 3. Jh. gibt es keinen direkten Beleg, da die Datierung der B. von Emmaus zu bezweifeln ist (L. H. Vincent-F. M. Abel, Emmaus [1932] 227). Wenn auch die theologischen u. liturgischen Voraussetzungen bereits nach 200 vorhanden gewesen sein mögen (wie Kitschelt aO. 2f meint), so sprechen dagegen: im monumentalen Befund die Hauskirche zu Dura (A. v. Gerkan: RQS 42 [1934] 219ff); die politische Lage des Christentums in der damaligen Welt: die Anlage großer öffentlicher Bauten u. deren Entwicklung erscheint in der Verfolgungszeit unmöglich; das Christentum scheint an einer besonderen Ausgestaltung des Kultraumes noch uninteressiert gewesen zu sein (daher fehlen Beschreibungen von Bauten u. monumentale Kirchen werden als irdisches Werk betrachtet, zB. Clem. Al. strom. 7, 29). Dagegen ist die konstantinische Zeit, die die Lage der Kirche durchgreifend veränderte u. dem Christentum Öffentlichkeitsrecht verlieh, viel eher als das Entstehungsdatum einer neuen offiziellen Baukunst anzusehen, für die vorher zumindest die äußeren Voraussetzungen nicht vorhanden gewesen waren. Man wird also die konstantinischen Kirchenbauten in Rom u. im hl. Lande als den Anfang der christl. Basiliken u. aller christl. Monumentalkunst überhaupt betrachten (vgl. G. Rodenwaldt: CAH 12, 569; Klauser 22).

III. Form. Daß die heidnische Tempelarchitektur nicht vom Christentum weitergebildet wurde, erklärt sich vor allem aus zwei Gründen:

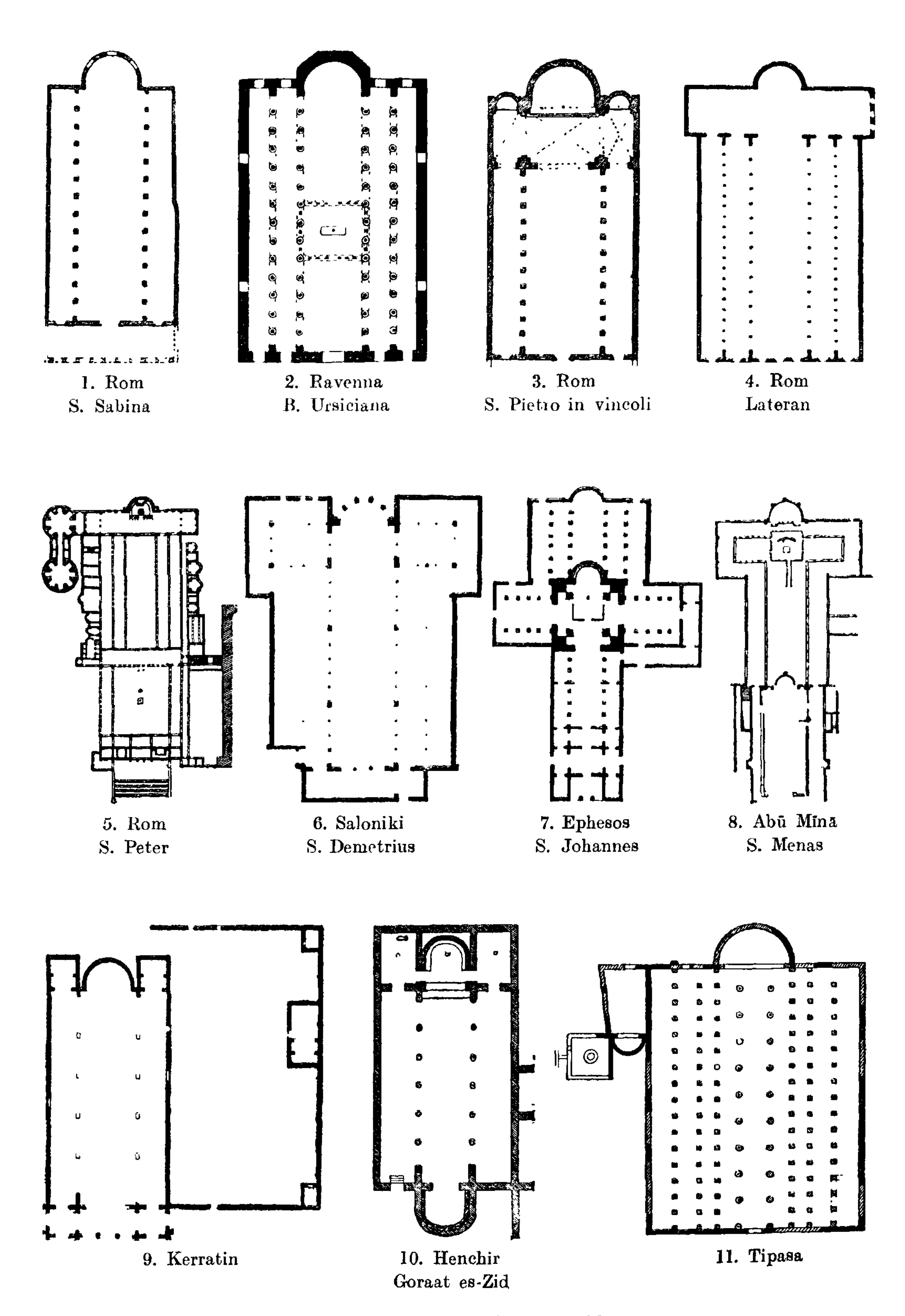
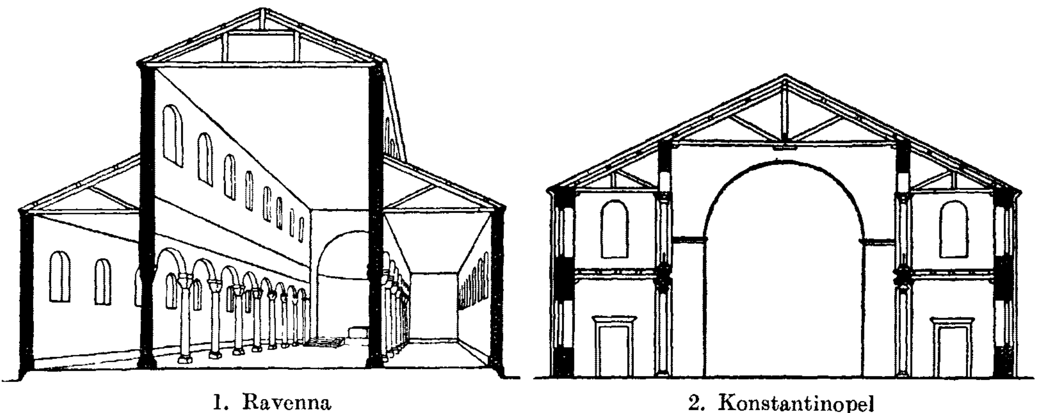
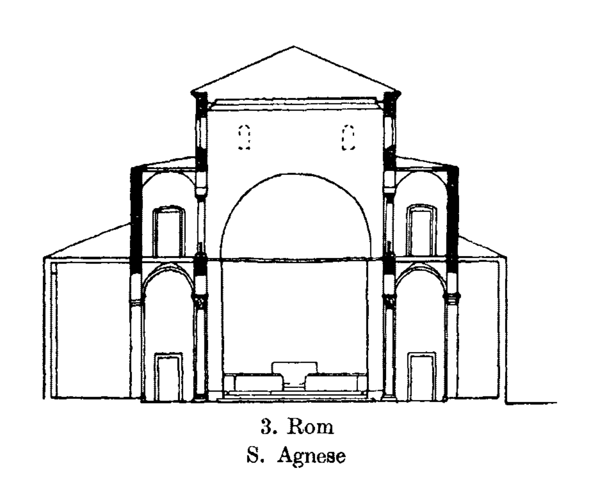


Abb. 36. Grundrisse christlicher Basiliken.

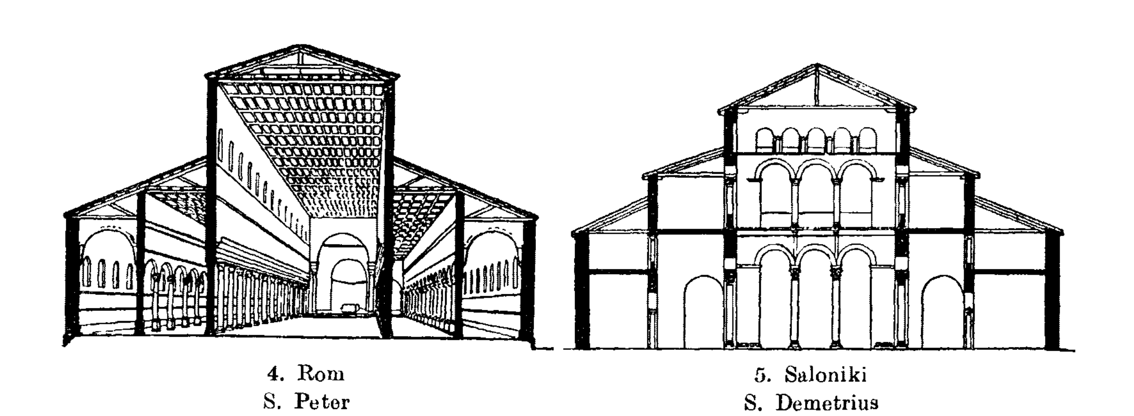


1. Ravenna
S. Apollinare in Classe

2. Konstantinopel
S. Johannes



3. Rom
S. Agnese



4. Rom
S. Peter

5. Saloniki
S. Demetrius

Abb. 37. Querschnitte christlicher Basiliken.

zugleich mit dem heidn. Glauben mußte auch die heidn. Sakralarchitektur verfemt sein; der schon in vorkonstantinischer Zeit ausgebildete Sinn der ,Kirche' erforderte andere Raumformen als die des Tempels (vgl. JbInst 54 [1939] 114), die auch wie bei anderen neuen Religionen (Mithras) am ehesten in der Profanarchitektur zu suchen waren. Die Anforderungen des Kultes verlangten den Anschluß an zur Aufnahme größerer Menschenmassen geeignete Bauten der röm. Profanarchitektur. Die neue Stellung des Christentums in der Öffentlichkeit weist auf die öffentliche Profanarchitektur u. nicht auf die private; daher dürfte die antike Profanbasilika die Grundlage der christlichen Basilika sein. Der Weg von der B. von Leptis zu den konstantinischen Basiliken wie S. Giovanni in Laterano u. Alt-St. Peter (Dehio-Bezold Taf. 18) ist zwar ein großer, aber selbst ohne die unbekannten Zwischenstufen ist der Zusammenhang deutlich. Doch entzieht es sich unserer Kenntnis, auf welcher Stufe der römischen B. die christlichen Architekten am Beginn des 4. Jh. aufbauten. — Wahrscheinlich sind vorzugsweise liturgisch bedingte Neuerungen als eigene Schöpfungen dieser ersten christlichen Baumeister anzusehen (vgl. *Querschiff). Auch bauliche Neuerungen, wie der aufgemauerte Oberlichtgaden, müssen kurz vor oder in konstantinische Zeit fallen; einen Analogieschluß für die B. erlauben die Zentralbauten: sie haben am Ende des 3. Jh. (sog. Villa der Gordiane: G. Lugli: BullCom 43 [1915] 136ff) noch keine selbständige Fensterzone, um 310/20 scheint sie aber ausgebildet gewesen zu sein (Minerva Medica: Platner-Ashby 364 s. v. nymphaeum). — Es ergibt sich ein eindeutiges räumliches Ziel durch den Kult, der den meist zuerst im Osten liegenden Haupteingängen gegenüber vollzogen wird, an der Stelle der alten Tribuna (vgl. zur Ostrichtung F. J. Dölger, Sol Salutis [1925] bes. 320ff). Die Bevorzugung mehrschiffiger Räume wie der B. bedarf mehrfacher Erklärung. Sie erklärt sich nicht nur, weil man große Räume mehrschiffig leichter überdecken konnte. Wahrscheinlich kam der mehrschiffige, besonders dreischiffige Raum vorwiegend liturgischen Zwecken zugute. Die Mithräen (vgl. F. Cumont, Textes et Monuments 2 [1896] 185ff) haben eine verwandte Anordnung: seitlich befinden sich die Bänke für die Kultteilnehmer, in der Mitte ist eine Straße in Breite der Altar- u. Kultzone freigelassen. In einigen Mithräen ist diese Dreiteilung auch räumlich in Dreischiffigkeit umgesetzt (vgl. Dura: Excavations at Dura-Europos, 6. and 7. season [1939] Abb. 32ff). Auch in den frühen Synagogen Galiläas (H. Kohl-C. Watzinger, Antike Synagogen [1916] Taf. 2. 8. 9 usw.) befinden sich die steinernen Sitzbänke in den Seitenschiffen. Man könnte also vermuten, daß auch analog in der christlichen B., zumindest bei besonderen Anlässen, die Seitenschiffe für die Gläubigen reserviert waren. Das Mittelschiff in Breite der Apsis u. des *Sanctuariums bleibt ein besonders festlicher, auch in der Dekoration hervorgehobener Raumteil, der vom Eingang her den Blick u. Weg zum Sanctuarium freiläßt u. hinlenkt (man vgl. heute noch die Prozessionen in S. Peter zu Rom durch das Mittelschiff vom Haupteingang zum Grabe oder zur Kathedra). Aus den Seitenschiffen ist den Gläubigen auch das eucharistische Opfer zur Not sichtbar. Diese Raumanordnung entspricht auch dem röm. Profanzeremoniell, vgl. die tetrarchische Kurie zu Rom (A. Bartoli, Curia Romana [1940]), wo die Mitte frei ist, die Senatoren an den Seiten saßen u. im Osten die Konsuln vor dem Altar präsidierten (ebenso bei der Kurie von Sabrata: Guida Tur. Club Ital., Libia [1937] 187). Bei einer großen Anzahl nordafrikanischer Basiliken ist das Mittelschiff eindeutig für den Kult reserviert: die von Schranken eingefaßten Presbyterien ziehen sich bis weit über die Mitte hinaus in das Mittelschiff hinein, so daß hier die Seitenschiffe für die Aufnahme der Gläubigen gedient haben müssen (zB. P. Gauckler, Basiliques chrét. de Tunisie [1913] Taf. 1. 5. 19. 22. 23 usw.; J. Vaultrin, Basiliques chrét. de Carthage [1933] Taf. 10. 13). Auch Schrankeneinarbeitungen der Basen der alten Paulskirche zu Rom weisen auf eine Trennung der Schiffe im angedeuteten Sinne hin (RM 54 [1939] 105). Dieselbe Ansicht vertritt A. Riegl 105f besonders vom Ästhetischen her; ferner H. G. Evers, Tod, Macht u. Raum (1939) 155 m. Lit. Dagegen sehen andere in den Seitenschiffen bloße Korridore oder Verkehrsstraßen, während als Kult- u. Versammlungsraum ausschließlich das Mittelschiff gedient haben soll (so u. a. Klauser 5f; R. Egger: Atti III. Congresso Arch. Crist. [1934] 291). — Das Kirchengebäude wird zum Gleichnis des Himmels (vgl. die unhaltbare Ausdeutung der B. als real-irdischer Manifestation des himml. Jerusalem bei Kitschelt, der von Ähnlichkeiten zwischen B. und Stadtarchitektur ausgeht). Neben der B. erscheint aber gleichzeitig der Zentralbau als Kirche (Euseb. v. Const. 3, 50). Es liegt nahe, neben allen formalen Deutungen auch B. u. Zentralbau wie das Mithräum (vgl. Cumont aO. 40) als Ausprägungen zweier

kosmischer Prinzipien aufzufassen (vgl. F. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt 2 [1910] 613ff). — Die Entwicklung der B. in nachkonstantinischer Zeit wird erst seit der 2.Hälfte des 4. Jh. deutlich. Sie ist regional sehr verschieden u. läßt darauf schließen, daß von Anfang an verschiedene auf örtlich gebundenen römischen Typen aufbauende Richtungen vorhanden waren. Die Einführung des *Querschiffes schon in konstantinischer Zeit hat den wesentlichen Grund zur weiteren, sich von der antiken B. immer weiter entfernenden Entwicklung gelegt. Die erste Hälfte des 5. Jh. ist die größte Blüte der Querschiffbasilika. Im oström. Gebiet herrscht vor allem die Emporenbasilika. Schon zu Beginn des 6. Jh. ist die Entwicklung der B. abgeschlossen, wenn man auch im Osten u. Westen noch lange weiter B. baute (vgl. zu diesem Abschnitt *Architektur).

IV. Raumtypen. Die Typen der B. sind vielfältig. — a) Der dreischiffige Grundriß erlaubte verschiedene Aufbaumöglichkeiten: 1. B. discoperta (Dyggve: Forschungen in Salona 3 [1939] 102ff, Abb. 112ff; vgl. unsere Abb. 35), bei der das Mittelschiff als area unter freiem Himmel liegt u. nur die Seitenschiffe als Portiken bedeckt sind. Der Typus kam selten u. wahrscheinlich nur für Memorien zur Anwendung. — 2. Die normale dreischiffige B., der die Mehrzahl der frühchristl. Kirchen angehört (vgl. unsere Abb. 36, 1. 3; 37, 1). Die Seitenschiffe sind mit Pultdächern, das Mittelschiff mit einem Satteldach abgedeckt. Die Frage, ob die Schiffe schon ursprünglich einen offenen Dachstuhl aufwiesen wie im Mittelalter, oder ob sie mit einer flachen Kassettendecke ausgestattet waren, bedarf noch der Klärung. Eine flache, verputzte Holzdecke ist im ältesten, kurz nach 312 entstandenen Kirchenbau Aquilejas nachgewiesen (A. Gnirs, Die christl. Kultanlage aus konstantinischer Zeit am Platze des Domes in Aquileia: WienJb 9 [1915] 155. 160). Als Zeugnisse für die Kassettendecke wurden von der älteren Forschung u. a. betrachtet: Euseb. v. Const. 3, 32, 1; 3, 36, 2; 4, 58; Paulin. ep. 32, 12; Prudent. perist. 11, 219f; Sidon. Apoll. ep. 2, 10, 8. Das Mittelschiff ragt um den mit Fenstern versehenen Oberlichtgaden über die Seitenschiffe hinaus. — 3. Die oströmische Emporenbasilika (vgl. oben III). An Stelle des Oberlichtgadens befinden sich über den Seitenschiffen Emporen; Mittel- u. Seitenschiffe haben ein gemeinsames Satteldach (vgl. unsere Abb. 37, 2). — 4. Die Emporenbasilika mit Oberlichtgaden (Rom, S. Agnese: Krautheimer 1 Taf. 6). Über den Emporen folgt noch der fensterführende Oberlichtgaden, die Dächer sind abgesetzt (vgl. unsere Abb. 37, 3). — b) 1. Die fünfschiffige B. ohne Emporen (die großen konstantinischen Basiliken u. S. Paolo f. l. m. zu Rom; Orléansville: St. Gsell, Monuments ant. de l'Algérie 2 [1901] Abb. 132). Die Schiffe sind wie bei der dreischiffigen B. gestaffelt, doch haben die inneren Seitenschiffe keinen Obergaden (vgl. unsere Abb. 36, 2. 4. 5; 37, 4). — 2. Die fünfschiffige Emporenbasilika (H. Demetrios zu Saloniki, mit Oberlichtgaden des Mittelschiffs, vgl. Diehl aO.), der Emporenboden ist über beiden Seitenschiffen durchgezogen (vgl. unsere Abb. 36, 6; 37, 5). — c) Vielschiffige Basiliken, die 7 u. 9 Schiffe besitzen u. deren Proportionen sich dem Breitbau nähern. Ausschließlich in Nordafrika, Aufbau unbekannt (vgl. unsere Abb. 36, 11; Tipasa: Gsell aO. Abb. 147; Karthago, Damus el-Karita: Vaultrin aO. Taf. 2). — Alle diese Typen können mit dem *Querschiff in seinen verschiedenen Ausprägungen verbunden sein (vgl. unsere Abb. 36, 4/8). Eine Abart der Querschiffbasilika ist die Kreuzbasilika, bei der die Seitenschiffe um das Querschiff herumgeführt sind (vorzugsweise oströmisch; zB. Ephesos: JhÖInst 27 [1931/2] Beibl. 69 Abb. 47; Saloniki, H. Demetrios vgl. oben; Menasstadt; K. M. Kaufmann, Die Menasstadt [1910] Abb. 22, vgl. unsere Abb. 36, 6/8). Das Querschiff fehlt fast ganz in Syrien; dafür befinden sich *Pastophorien neben der Apsis (vgl. unsere Abb. 36, 9). In Nordafrika ist öfters auch die Eingangsseite mit einer Apsis ausgestattet (vgl. unsere Abb. 36, 10; P. G. Lapeyre: Atti IV. Congr. 180f). Dem Eingang ist meist eine Vorhalle oder *Narthex, oft auch ein Vorhof oder *Atrium vorgelegt; auch seitliche Höfe kommen vor, so in Syrien (vgl. unsere Abb. 36, 9). — Über die Körperformen der B. vgl. *Architektur. — Die Atti del IV. Congresso internazionale di Archeologia Cristiana 1 (C. d. Vat. 1940) bringen 113/446 Berichte über die altchristlichen Basiliken der Provinzen des röm. Reiches.

E. Boehringer: E. Boehringer-Fr. Krauss, Das Temenos für den Herrscherkult = Altertümer v. Pergamon 9 (1937) 95ff. – H. C. Butler, Early churches in Syria (Princeton 1929). – C. Cecchelli, Il problema della basilica crist. preconstant.: Palladio 7 [1943] 1ff. – G. Dehio-F. v. Bezold, Die kirchl. Baukunst des Abendlandes (1887). – F. W. Deichmann, Frühchristliche Kirchen in Rom (Basel 1948). – F. J. Dölger, ‚Kirche' als Name für den christl. Kultbau: ACh 6 (1945) 172/5. – G. Downey, The architectural significance and the use of the words ‚Stoa' and ‚Basilike' in classical literature: Am Journ-

Arch. 4 (1937) 194/211. – E. Dyggve-F. Poulsen-K. Rhomaios, Das Heroon v. Kalydon = Kgl. Danske Vidensk. Selsk. Skrifter, Hist. og Filos. Afd. 7. R. 4, 4 (1934) 406/14. – R. Egger, Frühchristliche Kirchenbauten im südl. Noricum (1916). – A. von Gerkan, Griechische Städteanlagen (1924) 139. – H. L. Gordon, The Basilica and the Stoa in early rabbinical Literature: ArtBull 13 (1931) 353/75. – S. Guyer, Beiträge zur Frage nach dem Ursprung des kreuzförmig-basilikalen Kirchenbaus des Abendlandes: Zs. f. Schweiz. Archäologie u. Kunstgesch. 7 (1945) 73/104. – M. Hasak, Welches Vorbild ahmen die Basiliken Konstantins nach?: Zs. f. christl. Kunst 26 (1913) 129/43. – H. Holtzinger, Die altchristl. Architektur in systematischer Darstellung (1889) 30/94 (mit Sammlung der Quellenstellen). – L. Kitschelt, Die frühchristl. B. als Darstellung des himml. Jerusalem (1938); dazu A. M. Schneider: GGA 201 (1939) 500ff. – Th. Klauser, Vom Heroon zur Märtyrerbasilika = Kriegsvorträge Univ. Bonn 62 (1942). – F. X. Kraus, Art. B.: Kraus, RE 1, 109/45 (dort Lit. bis 1879). – R. Krautheimer, Corpus Basilicarum Romae 1ff (1937ff). – F. Krischen, Die Basilika von Pompeji u. die Entstehung der antiken Marktbasilika: Architectura 1 (1933) 46/9. – K. Lange, Haus u Halle Studien z. Geschichte des antiken Wohnhauses u. der Basilika (1885). – H. Leclercq, Manuel d'archéologie chrétienne 1 (Par. 1907) 378/428; Art. Basilique: DACL 2, 1, 525/602. – G. Leroux, La salle hypostyle = Exploration archéologique de Delos 2 (Par. 1909); Les origines de l'édifice hypostyle (1913) 262ff (hier Lit. bis 1913). – K. Liesenberg, Der Einfluß der Liturgie auf die frühchristl. Basilika. Diss. Freiburg (1928); dazu E. Weigand: ByzZ 31 (1931) 205f. – A. Mau, Pompeji[2] (1908/13) 67/75; La basilica di Pompei: RM 3 (1888) 14/41; 6 (1891) 67/71; 8 (1893) 166/71; Art. Basilica: PW 3, 83/96. – U. Monneret De Villard, Le Chiese della Mesopotamia: Orientalia crist. analecta 128 (Rom 1940). — A. Riegl, Zur Entstehung der christl. Basilika: Ges. Aufsätze (1929) 91 ff. – W. Sackur, Vitruv u. die Poliorketiker (1925) 144ff. – J. Sauer, Der Kirchenbau Nordafrikas in den Tagen des hl. Augustinus: Aurelius Augustinus, Festschr. d. Görres-Gesellschaft (1930) 243/300. – A. M. Schneider, Liturgie u. Kirchenbau in Syrien: NGGött (1949) 45/68. – R. Schultze, Basilika = Römisch-germ. Forschungen 2 (1928). – G. A. Sotiriu, *Αἱ παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος*: ArchEph 1929, 161/248. – H. Vincent, Aux origines de l'architecture chrétienne: Quantulacunque Kirsopp Lake (Lond. 1937) 55ff. – F. Wachtsmuth, Der Raum 1/2 (1929/35). – C. Watzinger, Denkmäler Palästinas 1/2 (1933/35). – H. Weigert, Das Sakrale in der christl. Baukunst: JbLw 12 (1932) 178/93. – F. Witting, Die Anfänge christlicher Architektur. Gedanken über Wesen u. Entstehung der christl. Basilika (1902). – H. Wurz, Zur Charakteristik der klass. Basilika (1906).

A: *E. Langlotz*; B: *Fr. W. Deichmann.*

Basilisk. A. Nichtchristlich. Der B. wird als Schlange beschrieben (Isid. orig. 12, 4, 6: Basiliscus graece, latine interpretatur regulus [auch sibilus; s. ebd.], eo quod rex serpentium sit; die Übersetzung regulus auch CorpGlossL 3, 259, 61; 4, 210, 21; 5, 401, 32; Hieron. in Jes. 14, 29). Er findet sich in Libyen (Ael. n. a. 3, 31; Plin. n. h. 8, 78: Cyrenaica hunc generat provincia; Cyrene auch genannt von Aelius Promotus [s. u.]) u. Ägypten (Amm. Marc. 22, 15, 27). Beschreibungen: Nicand. ther. 396/410; Ael. Promotus (hervorgezogen von E. Rhode: RhMus NF 28 [1873] 264ff; der einschlägige Text bei Rohde aO. 279 [= Kl. Schriften 1, 397/8] u. bei Diels 55 B 300, 7; Nicand. u. Ael. beide nach derselben Quelle; Plin. n. h. 8, 78/79 [vielleicht nach Theophr.: Rose zu Aristot. pseud. 352]; Solin. 27, 50ff [aus Plin.]; Galen. 14, 233 K. [wohl aus Xenokrates: Wellmann 100], Isidor. or. 12, 4; Aelian. n. a. 2, 5, 7; 3, 31; Dioscor. *π. ἰοβόλ.* p. 74. 91; PsApul. medic. hereb. 128; weiteres bei Rohde aO.). Während Galen (12, 250 K.) betont, nie einen B. gesehen zu haben, soll Demokrit [Ael. Promotus] dieses Tier durch Autopsie gekannt haben. Die genannten Beschreibungen enthalten der Hauptsache nach folgendes (2 Abbildungen erwähnt Wellmann 100): Der goldgelbe (Nic.; Galen; Ael. Prom.) Körper soll eine halbe bis eine ganze Elle lang sein (Nic.; Isid.; Aelian. n. a. 2, 5). Der Kopf ist spitz (Ael. Prom.) u. hat einen weißen Fleck, der wie ein Diadem aussieht (Plin.; Ael. Prom.; Fest. p. 28 L.). PsApul. unterscheidet 3 Arten: unus enim est holochrysos, capite aureo, alius stellatus, tertius sanguineus ut minium et ipse capite aureo. Weiteres s. Wellmann 100. Der B. bewegt sich anders als die Schlangen: nec flexu multiplici ut reliquae corpus inpellit sed celsus et erectus in medio incedens (Plin. n. h. 8, 78). Über seine furchtbare Wirkung wird manches zusammengefabelt: sein Hauch (Heliod. Aethiop. 3, 8), besonders aber sein Blick tötet den Menschen (Heliod. aO.; Plin. n. h. 29, 66; Amm. Marc. 28, 1, 41). Sein Gift wirkt so furchtbar, daß der verletzte Körper aufgedunsen u. schwarz wird, daß die Haare ausfallen u. der Tod eintritt (Nicand. 403/6). Bei Plinius (8, 78) wird noch mehr zusammenphantasiert: necat frutices, non contactos modo, verum et adflatos, exurit herbas, rumpit saxa. Nur vor zwei Tieren flieht der B., vor dem Wiesel (CorpGlossL 2, 401, 32; Plin. 8, 79; Ael. Prom.) u. besonders vor dem Hahn (Aelian. n. a. 3, 31). Das Blut des B. wird als Wunderheilmittel bezeichnet: attribuunt ei successus petitionum a potestatibus et a diis etiam

precum, morborum remedia, veneficiorum amuleta; quidam id Saturni sanguinem appellant; Plin. 29, 66). Vgl. in diesem Zusammenhang auch Artemid. 4, 56.

B. Christlich. Bei Cassian. c. Nest. 7, 5, 5 liest man: ex ovis volucrum, quas in Aegypto hibes vocant, basiliscos serpentes gigni indubitabile est. In den Kreisen der Kirchenväter hat sich die ägyptische Darstellung von der Geburt aus dem Ei weiterentwickelt; doch wird noch nicht speziell ein dotterloses Hahnenei erwähnt (vgl. Güntert 934 mit Lit.). Vor allem aber erscheint der B. unter dem Einfluß von Apc. 12, 9f immer mehr als das Bild des Teufels; so Firm. Mat. err. 21, 2: ipse est basiliscus et scorpio; vgl. Aug. enarr. in Ps. 90, serm. 2, 9: rex est serpentium basiliscus, sicut diabolos rex est daemoniorum. In der Vulgata (vgl. Jes. 30, 6) taucht neben den drei Ungeheuern aspis, leo u. draco der B. auf; vgl. Ps. 90, 13: super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem (s. dazu Aug. aO.). Isidor. qu. in Gen. 5, 8 erklärt: aspidem dixit mortem, basiliscum peccatum, leonem antichristum, draconem diabolum (vgl. auch Venant. Fort. c. 8, 195). Max. Planud. frg. 56 (bei A. Piccolomini: RivFil 2 [1874] 158) gibt einen merkwürdigen Bericht über die Entstehung des B.: wenn mehrere Schlangen zusammen eingeschlossen werden u. hungern, essen die kräftigeren die schwächeren auf; der zuletzt Überbleibende wird ein B. Über den Blick sagt er: *ἰὸν θανατήφορον ἀποπέμπει τῶν ὀφθαλμῶν.* — Die im MA geläufige Version von der Geburt der B. aus einem Schlangen- oder Hühnerei treffen wir zuerst, offenbar in Weiterentwicklung der obenerwähnten ägypt. Überlieferung, bei Hildegard von Bingen, die wohl auch hier wie in der Kräutergeschichte neben literarischen Zeugnissen (zB. Isidor. orig. 12, 410) mündliche Überlieferungen aufgenommen hat (phys. 8, 12 [PL 197, 1343]). Die Geburt aus dem dotterlosen Hahnenei stammt aus einer anderen Sphäre (s. Güntert). Über den B. in der Kunst des MA vgl. Künstle, Ik. 1, 123.

Güntert, Art. B.: Bächtold-St. 1, 935/7. – O. v. Hovorka-A. Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin 1 (1908) 53. – K. Münscher, Art. basiliscus: ThesLL 2, 1769/70. – M. Wellmann, Art. B.: PW 3, 1, 100/1.

F. Eckstein (E. Stemplinger; J. H. Waszink).

Basilius von Caesarea. I. Leben. Um 330 im kappadozischen Caesarea als Kind christl. Eltern geboren, hatte B. als ersten Lehrer seinen Vater, der als Rhetor u. Sachwalter wirkte; wahrscheinlich war auch der Neuplatoniker Eustathius unter den Lehrern, die B. an der Schule in Caesarea hörte (vgl. Schemmel). B. studierte sodann in Kpel u. mit Gregor v. Nazianz in Athen, wo seine Lehrer Himerios u. Prohairesios waren (Socr. h. e. 4, 26); in die Studienzeit fällt auch seine Begegnung mit Libanios (darüber zuletzt J. Bessières: JThSt 23 [1921/2] 351f). Nach der Rückkehr in seine Vaterstadt war B. als Rhetor tätig. Nachdem er sich hatte taufen lassen, besuchte er in Ägypten, Palästina u. Syrien die führenden Asketen u. widmete sich dann selbst beim pontischen Neu-Caesarea in Gemeinschaft mit Gregor v. Nazianz dem mönchischen Leben; damals entstanden die beiden Mönchsregeln u. vielleicht auch die Blütenlese aus Origenes, die ‚Philokalia'. Um 364 wurde B. Priester, 370 Bischof von Caesarea. Er hat sich als richtungweisender Verteidiger der orthodoxen Kirchenlehre, als Organisator der griech. Liturgie u. des Klosterlebens den Beinamen ‚der Große' u. den Rang des ersten der Kirchenlehrer des Ostens erworben. Durch seine Schriften hat B. auch auf den Westen nachhaltig eingewirkt (vgl. Schäfer). Er starb am 1. I. 379. Sein reiches Schrifttum besteht aus Reden (Homilien, Paränesen, Panegyriken), aus dogmatischen Schriften, die sich vor allem gegen die Anomianer u. Pneumatomachen richten, aus aszetischen Abhandlungen u. aus Briefen (Einzelheiten bei Christ u. Altaner).

II. B. u. Rhetorik. Der weltlichen Rhetorik ist B. weitgehend verpflichtet gewesen, wenn er auch in der Übernahme ihrer Kunstmittel maßvoller war als Gregor v. Nazianz (vgl. Norden). So verwenden zB. seine sprachgewandten Homilien zum Hexaemeron die der antiken Rhetorik vertrauten Formen: Beschreibung (*ἔκφρασις*), Erzählung (*διήγημα*), Stilfiguren (*γοργίεια σχήματα*), Metaphern u. Vergleiche. Selbst die Paränesen sind von der Rhetorik beeinflußt. Für den Stil der Schule zeugt in der Predigt gegen den Wucher die Gegenüberstellung des Reichen, der seines Reichtums überdrüssig ist, u. des Armen, der gezwungen ist, seine Kinder als Sklaven zu verkaufen (hom. 6, 4), in der Homilie über den Hunger die Beschreibung des Verhungerten (hom. 8, 7), in der Predigt gegen die Reichen die Ausführungen über den Luxus der Frauen (hom. 7, 4). Gleiches gilt von der Homilie über den Zorn (hom. 10; weitere Einzelheiten bei Trunk). Die sophistische Erziehung verrät sich auch in den Briefen, vor allem den ältesten. Sie wurden übrigens sehr bald als Muster ihrer Gattung angesehen. Dem Nikobulos, der nach den Kunstregeln des Briefschreibens gefragt hatte, ant-

wortete Gregor v. Nazianz mit einem Hinweis auf B. als den Meister des Stils (Greg. ep. 51); er schickt ihm als Vorbilder sogar die Briefe des B. selbst (Greg. ep. 53). Von der Beliebtheit der Briefe zeugt das *Florilegium BerlKlassT 6 (1910) 21/37. Besonders hervorzuheben ist der Briefwechsel mit Libanios, der in die Jahre 356/72 fällt u. aus nicht weniger als 25 Stücken besteht. Mehrere scheinen nicht echt zu sein, andere (ep. 335/46. 358) sind es sicherlich (Einzelheiten bei Christ 2, 2, 995_2). Die Briefe des B. an Libanios sind Empfehlungsschreiben, die dem großen Antiochener junge kappadokische Studenten vorstellen sollen; die Antworten des Libanios sind Dankschreiben. Das Fesselnde an diesem Briefwechsel ist einerseits, daß B. hier von den Kunstmitteln der Rhetorik stärkeren Gebrauch macht als sonst (Norden 570_1), anderseits, daß zwischen einem Priester (B. war damals noch nicht Bischof) u. einem so entschiedenen Heiden wie Libanios überhaupt ein solcher Verkehr bestehen konnte.

III. B. u. klass. Literatur. Die Gedanken des B. über eine nutzbringende Beschäftigung mit der griechischen Literatur sind in einer an ‚junge Männer‘, seine studierenden Neffen, gerichteten Mahnrede ausgesprochen (hom. 22; Sonderausgaben von F. Boulanger [Par. 1935] u. J. Bach [1900] mit Komm.). Die Abhandlung sagt freilich nicht alles, was man vielleicht erwartet, u. mag insofern enttäuschen. B. will die Bildung durch das griech. Schrifttum an sich nicht etwa preisgeben, verlangt jedoch, daß man eine kluge Auswahl unter den Werken der Dichter, Historiker u. Redner treffe u. allem ausweiche, was der jungen Seele schaden könnte. Gefahren scheint er ausschließlich für die Sittlichkeit der Leser zu befürchten; um ihren Glauben ist er nicht in Sorge. Homer wird wie bei den Griechen besonders geschätzt; B. hält seine Gedichte in der Weise der Stoiker für eine moralische Unterweisung u. Empfehlung der Tugend. Außer Homer werden nur wenige Dichter genannt: Hesiod, Theognis, Solon, Archilochos, Euripides. Von den Prosaikern zieht B. gelegentlich Herodot u. Plutarch heran. Oft spricht er von den Philosophen, besonders von Platon, den er wiederholt wörtlich anführt. Die Philosophie, die B. empfiehlt, ist in erster Linie die volkstümliche, deren bekannteste Vertreter die *Sieben Weisen sind; drei von diesen, Bias, Pittakos u. Solon, werden mit Namen genannt. Was an Sprichwörtern u. Gleichnissen geboten wird (die *Biene, die den Honig sammelt u. das Gift flieht; die *Rose, die man pflücken soll, ohne die Dornen anzurühren), war verbreitetes Gedankengut. Solche volkstümliche Weisheit wurde vor allem in der kynisch-stoischen *Diatribe verwertet, von deren Geist B. sich stark beeinflußt zeigt. Für das Verhältnis der Kirche zur antiken Bildung ist die Mahnrede mitbestimmend geworden (vgl. Bach zu ad adul. 25; Eickhoff; Jacks; *Schule).

IV. B. u. antike Philosophie. Indessen hat B. selbst von der griech. Philosophie natürlich sehr viel mehr gekannt u. sich zu eigen gemacht. Es besteht kein Zweifel, so erklärt er, daß ‚die Weisen Griechenlands sich sehr um die Erklärung der Natur bemüht haben u. daß keines ihrer Systeme fest u. unerschütterlich geblieben ist; daher ist es recht unnütz für uns, die Ausführungen dieser Leute zu widerlegen; sie selbst zerstören einander zur Genüge‘ (hexaem. 1, 2). Das kann ihn aber nicht hindern, ihre Lehren zu benutzen. In den Homilien über das Sechstagewerk u. in der verwandten 3. Homilie hat B. mancherlei aus Aristoteles, zumindest aus dessen Tiergeschichte, entlehnt; ferner hat er hier viel von Plato übernommen, den er gründlich kannte, sowie wohl auch von Poseidonios, dessen freilich nicht unbezweifelten Timaios-Kommentar Gronau sehr wesentlich aus den Schriften des B. wiedergewinnen wollte. Seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse wird er vielfach aus Florilegien u. Handbüchern bezogen haben. Besonders hervorzuheben ist, daß B. auch *Plotin viel verdankt. Obwohl er Plotin niemals nennt, finden sich in seinen Werken doch zweifellos Anklänge an die Enneaden. Das Hexaemeron steht unter der Wirkung der Schrift *περὶ τοῦ καλοῦ*; in adv. Eunom. 3, 6 ist ein Wort aus Plotins *περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* wörtlich aufgegriffen; de Spir. s. enthält Wendungen aus enn. 1, 7; 5, 1; 6, 9. Die zuletzt genannte Abhandlung ist fast ein Cento aus Plotin; ihre Echtheit, die lange Zeit geleugnet wurde, scheint heute festzustehen.

ALTANER, Patrol. 179/85 (mit neuerer Lit.). – G. BÜTTNER, Beiträge zur Ethik Basileios' d. Gr. Progr. Landshut (1913). – J. M. CAMPBELL, The stylistic influence of the second Sophistic on the Sermons of St. B. the Great (Wash. 1922). – CHRIST 2, 2^6, 1407/13. – W. K. L. CLARKE, St. B. the Great, a Study in Monasticism (Cambr. 1913). – Y. COURTONNE, Saint B. et l'hellénisme (Par. 1934); Saint B., Homélies sur la richesse (Par. 1934). – P. DIRKING, S. B. Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina (1911). – H. EICKHOFF, Zwei Schriften des Basilius u. Aug. als geschichtl. Dokumente der Vereinigung antiker Bildung u. Christentum. Progr.

Schleswig (1897). – M. M. Fox, The Life and Times of St. Basil the Great (Wash. 1939). – S. Giet, Les idées et l'action sociale de S. Basile (Par. 1941). – C. Gronau, De Basilio, Gregorio Naz. Nyssenoque Platonis imitatoribus. Diss. Gött. (1908) 34/43; Posidonius, eine Quelle für Basilius' Hexahemeron (1912); Poseidonios u. die jüd.-christl. Genesisexegese (1914). – P. Henry, Les états du texte de Plotin (Louvain 1938) 159ff. – L. V. Jacks, St. B. and Greek Literature (Wash. 1922). – J. C. Joosen, De beldspraak bij den hl. Bas. d. Gr. (Nijmegen 1941). – G. Lazzati, L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani (Milano 1933). – E. F. Morrison, St. Basil and his Rule, a Study in early Monasticism (Oxf. 1912). – Norden, Kunstpr. 569/72. – J. Schäfer, Basilius' d. Gr. Beziehungen zum Abendlande (1909). – F. Schemmel, Basilius u. die Schule von Caesarea: PhW 42 (1922) 620/4. – Th. L. Shean, The Influence of Plato on St. B. Diss. Baltimore (1906). – J. Trunk, De Basilio Magno sermonis Attici imitatore. Progr. Ehingen (1911). – A. C. Way, The Language and Style of the Letters of St. B. (Wash. 1927).

G. Bardy.*

Bauen.

A. Nichtchristlich. I. Heidnisch. a. Griechisch-römisch. Bauen (*οἰκοδομεῖν*, aedificare) ist im übertragenen Sinn verhältnismäßig selten. So ist es Ausdruck für geistiges u. künstlerisches Schaffen Pind. Pyth. 6, 7/9 (*ἑτοῖμος ὕμνων θησαυρὸς τετείχισται*); Aristoph. pax 749; Epict. diss. 2, 15, 7/9: *ἐποικοδομεῖν . . . τὴν εὐτονίαν, τὴν ασφάλειαν*). Von der Tätigkeit des Herrschers gebraucht es Enn. ann. 435 (reges... aedificant nomen), von der Wirkung der Rhetorik u. Philosophie Cic. de orat. 3, 151f (hoc quasi solum quoddam atque fundamentum est: verborum usus et copia bonorum; sed quod ipse aedificet orator et in quo adiungat artem, id esse nobis quaerendum); vgl. Sen. ep. 88, 28 (philosophia . . . in alieno aedificat). Religiös-mythische Bedeutung hat es Cic. nat. deor. 1, 19 (qua [fabrica] construi a deo atque aedificari mundum facit). Zum Ganzen Vielhauer 25/8.

b. Orientalisch. Idee u. Wort vom B. sind in den orientalischen Kosmogonien sehr bedeutsam. Nach den Mythen ist der Kosmos ein gewaltiger dreistöckiger Bau, der den unterirdischen, irdischen u. himmlischen Raum umfaßt, vom Weltbaumeister (*Demiurg) errichtet. So baut im babylonischen Schöpfungsepos Enuma eliš, das altes sumerisches Gut enthält, Marduk nach dem Sieg über das Chaosungeheuer Tiâmat das Weltgebäude neu auf. Dabei erfolgt auch der Bau der Städte u. Tempel als Sitz der Götter; er wird von diesen selbst vorgenommen. Die wirklichen irdischen Tempel- u. Städtebauten sind Abbilder jener kosmisch-himmlischen Vorbilder. Im Bauen des Menschen spiegelt sich daher eine göttliche Handlung, letztlich die göttliche Schöpfungstat. Bauen ist also symbolische Handlung u. kultisches Tun. Nur der kann es üben, der um die Urgründe des Seins weiß. Dem Erbauer, d. i. dem Priesterkönig, offenbart Gott das kosmische, himmlische Urbild; auf Denkmälern tragen daher die Könige den geschauten Plan auf dem Schoß. Die Vollendung u. Einweihung des Tempels geschieht darum unter Rezitation alter Schöpfungsmythen, in denen das Tun des Menschen auf die göttliche Schöpfungstat bezogen ist u. diese wirklich gegenwärtig gemacht wird. Vgl. Chantepie 1, 498/532. 540/5. 558/62. 576/80. 592/7; Dombart 34f. 38/43; Gressmann, Texte 109/32; Jeremias, Hdb. 32f. 86. 108/64. 392/401. 428/32; Jeremias, Gottesb. 1/10. 35/55.

II. Jüdisch. a. Altes Testament und Apokryphen. Mit dem Begriff B. (bānāh) ist eng die Vorstellung ‚Haus' verbunden, u. zw. ‚Haus' im eigentlichen wie im übertragenen Sinn genommen. Daher erscheint der Begriff B. zunächst dann, wenn vom wirklichen Haus-, Tempel-, Altar-, Städte- u. Mauerbau die Rede ist. Gottes Haus kann besonders auf dem Berg gebaut werden als dem Sitz Gottes (Ps. 87, 1; Jes. 2, 2; Jer. 26, 18; Mich. 4, 1). Sakrale Bauten werden auf Geheiß Gottes, Zelt u. Tempel nach einer in Gott lebenden Idee erbaut, die den zum Bau auserwählten Männern geoffenbart wird (Ex. 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8; 31, 1/11; Sap. 9, 8); vgl. oben AIb. In den exilischen u. nachexilischen Schriften des AT erhält B. in Verbindung mit dem Aufruf zum Wiederaufbau Jerusalems u. des Tempels einen vorwiegend typologisch-eschatologischen Charakter (u. a. Jes. 44, 28; 54, 11/4; 58, 12; 60, 10ff; Ez. 40; Dan. 9, 25; Zach. 1, 16; 6, 12. 15; 8, 9; Tob. 13, 11/23; ähnlich Ps. 50, 20; 68, 36; 77, 69; 101, 17; 121, 3; 146, 2). Der Aufbau des irdischen Jerusalem ist dabei Typus für den Bau von Neu-Jerusalem am Ende der Zeiten, d. h. für das Heilswirken Gottes an seinem Volk. So wird B. zuletzt auch hier zu einem soteriologischen Begriff. — Haus in übertragenem Sinn bedeutet Geschlecht, Stamm, Dynastie (so Gen. 7, 1; 12, 17; 41, 40; Ex. 2, 1;

1 Sam. 20, 16; 1 Reg. 12, 16; 13, 2; 15, 27); infolgedessen heißt Bauen Gen. 16, 2; 30, 3; Dtn. 25, 9 Nachkommenschaft erwecken, 2 Sam. 7, 27; 1 Reg. 11, 38; 1 Chron. 17, 10. 12; Ps. 89, 5; Ruth 4, 11; Jer. 24, 6; 42, 10; Prov. 24, 27 Familie, Dynastie, Volk begründen (Vielhauer 9/15. 23f). — Bautechnische Termini werden auch im kosmologischen Sinn gebraucht zur Bezeichnung der Schöpfungstat Jahwes (Am. 9, 6; Ps. 8, 3; 24, 2; 104, 2f. 5/9. 13; Job 37, 4/7; 38, 22; Jes. 40, 21f). Hier begegnen ähnliche Vorstellungen wie in den altorientalischen Schöpfungsmythen (oben AIb). Gen. 2, 22 hat B. den Sinn von ‚erschaffen', u. wird in diesem Zusammenhang zum anthropologischen Begriff. Jer. 31, 4 ist B. im heilsgeschichtlichen Sinn verwendet u. bezeichnet hier wie weiter zB. Jer. 24, 6; 42, 10; Ps. 89, 3 Gottes gnädiges Handeln an seinem Volk. Im Gegensatz dazu bedeutet ‚niederreißen' Gottes richterliches Handeln an seinem Volk; vgl. u. a. Jer. 12, 15f; 24, 6; 31, 28; 42, 10; 45, 4; Ez. 36, 36. Wie B. u. gemeinsam damit wird oft auch ‚pflanzen' im soteriologischen Sinn verwendet (*Pflanzung; zum Ganzen Vielhauer 11/13). — Wie im AT wird B. auch in den Apokryphen anthropologisch gebraucht (Jub. 3, 5), ebenso kosmologisch (2 Hen. 4/20; Bar. syr. 3, 7), häufig vom Bau der himmlischen u. irdischen Stadt, wobei sich kosmologische, eschatologische, national-irdische u. religiös-apokalyptische Züge miteinander verbinden (Bar. syr. 4, 1/6; 1 Hen. 53, 6; 4 Esr. 7, 26; 8, 52; 10, 53/9; 13, 36; Orac. Sib. 5, 420). Vgl. Bousset, Rel. 282/5; Vielhauer 15f.

b. Spätjudentum. B. steht hier manchmal einfach gleichnishaft. Der ‚Mensch, der viele gute Werke hat u. viel Tora gelernt hat', ist gleich einem Bauherrn, der das Fundament seines Hauses aus festen Steinen baut; ein Mensch aber, der das nicht tut, ist einem Bauherrn zu vergleichen, der auf weichen Steinen aufbaut (Strack-B. 1, 469). Vor allem aber heißt B. hier ‚erschaffen' im kosmologischen Sinn. Gott ist der Baumeister der Welt, die er als Palast oder als Stadt baut (Joach. Jeremias, Golgatha [1926] 74; Strack-B. 3, 333). Nach Jelammedenu in Jalqut 1, 766 (Strack-B. 1, 733) hat der Bau des Kosmos heilsgeschichtliche Bedeutung: Abraham ist das Felsenfundament, auf dem Gott die Welt d. h. Israel, auferbaut; vgl. Jeremias aO. 74. 76. Die Tora aber ist die Baumeisterin des Weltgebäudes; sie ist der Bauplan, auf den Gott schaute, als er die Welt schuf, wie auch das Bauinstrument Gottes (Strack-B. 2, 356f). Die Tora studieren heißt daher auch: an der Welt mitbauen (Strack-B. 1, 876). Wo vom Aufbau Jerusalems u. des Tempels die Rede ist, erhält B. einen heilsgeschichtlichen, eschatologischen Sinn. Denn Aufbau von Stadt u. Tempel sind gleichbedeutend mit einer Neuschöpfung des Volkes; Erbauer u. Wiederhersteller ist daher Jahwe selbst oder der Messias (Strack-B. 1, 1004f). Die Idee von einer von Gott im Himmel erbauten Stadt, die das Urbild des irdischen Jerusalem ist, ist dabei im rabbinischen Schrifttum häufig. ‚An Stelle des zerstörten Jerusalem wird das Jerusalem, das erbaut ist, vom Himmel herniederkommen' (Strack-B. 3, 796). Diese erbaute Stadt ist das Heilswerk Gottes, wie es ewig in Gott lebt, am Ende der Tage aber vollendet u. offenbar dastehen wird als die Gemeinde der Auserwählten. Vgl. Vielhauer 16/21.

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Evangelien. u. Apg. In gleichnishafter Bedeutung findet sich B. in den Parabeln Mt. 7, 24/7; 21, 33/46 (im Anschluß an Jes. 5, 1f); Lc. 14, 28/30, Durch Verwendung von Ps. 117, 22 bei Mt. 21, 42; Act. 4, 11 gewinnt B. einen streng soteriologischen Sinn: der erhöhte u. vollendete Herr wird als Schlußstein dem Gottesbau eingefügt (*Akrogoniaios, *Stein). Nach Joh. 2, 19f (vgl. Mt. 26, 61; 27, 40) ist Jesu Leib der Tempel, der durch den Tod niedergerissen, in der Auferstehung aber wieder auferbaut, d. h. neugebildet wird. Mt. 16, 18 verheißt Jesus den Bau seiner Ekklesia, die er selbst auf ein Felsenfundament gründen will. Ekklesiologischen Charakter hat B. auch Act. 9, 31; 15, 14/8. 20. 32 (Vielhauer 62/76. 110f).

b. Paulusbriefe. Sie sprechen von einem Bau, dessen Fundament Christus ist (1 Cor. 3, 11; vgl. Col. 2, 7; ThWb 3, 63f) u. mit Christus die Apostel u. Propheten, d. h. die ntl. Charismatiker (Eph. 2, 20). Über diesem Fundament erhebt sich als Bau Gottes die Ekklesia (1 Cor. 14, 4f; 2 Cor. 10, 8; 12, 19; 13, 10; Eph. 2, 20ff). Diese Ekklesia wird erbaut als ‚Tempel Gottes' (1 Cor. 3, 16f), als ‚hl. Tempel im Herrn' (Eph. 2, 21), als ‚Wohnung Gottes im Pneuma' (Eph. 2, 22), als ‚Bau Gottes' (1 Cor. 3, 97), als das ‚obere Jerusalem' (Gal. 4, 26), als das ‚himmlische Jerusalem' (Hebr. 12, 22), als ‚Stadt des lebendigen Gottes' (ebd.) u. im anthropologischen Sinn als ‚Leib Christi' (Eph. 4, 12). Der den Bau zusammenfügende Schlußstein ist Christus (Eph. 2, 20; *Akrogoniaios). Der Aufbau geschieht vor allem im Kult (1 Cor. 10, 16f; 14, 3/26), in dem sich die Gemeinde jeweils neu konstituiert. Hier ist der eigentliche Sitz der ‚Erbauung'. Auch die Verkündigung des Evangeliums dient dem Bau

der Ekklesia; so kann Paulus auch seine missionarische Tätigkeit mit B. bezeichnen (1. Cor. 3, 10f; 2 Cor. 10, 8; 12, 19; 13, 10; Rom. 15, 20; Gal. 2, 18). Aber auch im täglichen Leben der Christen soll sich der Aufbau der Ekklesia vollziehen, so daß mit dem Stichwort Bauen Paulus ‚die Gemeinde aufruft, das zu sein, was sie ist' (1 Cor. 8 u. 10; Rom. 14, 19/15, 2; 1 Thess. 5, 11; Col. 2, 6f; Vielhauer 116). Der wahre Erbauer aber ist Gott (Hebr. 11, 10), in dessen Dienst der Apostel steht (1 Cor. 3, 10). So ist B. bei Paulus ein kultischer, kerygmatischer u. ethischer u. zugleich soteriologischer Terminus. ‚Erbaut' wird aber immer die Kirche als ganze, der einzelne nur insoweit, als die Kirche in ihm verwirklicht wird. Da erst mit der Parusie der Aufbau vollendet sein wird, wird der Begriff endlich auch eschatologisch. Die alte Idee von einem überweltlichen Bau, der auf Erden in einem Abbild sichtbar wird, klingt besonders durch Hebr. 11, 10; ferner 12, 22 im Bild von der von Gott erbauten Stadt, dem himmlischen Jerusalem; ebenso auch im Bild vom Tempel (1 Cor. 3, 16; 6, 19; Eph. 2, 21). Vgl. Vielhauer 76/122. 142f, der im allgemeinen eine atl. Herkunft der paulinischen Vorstellungen, jedoch beim Epheserbrief eher eine iranisch-gnostische annimmt; vgl. Straub 85ff.

c. Übriges NT u. Apokryphen. Das Bild vom B. wird nur erwähnt 1 Petr. 2, 5 u. Judas 20f (Vielhauer 144/51). Die Apk. kennt den Ausdruck B. nicht. Doch ist vor allem Kp. 21 (vgl. 3, 12) mit dem Bild von der von Gott herabsteigenden Stadt für die Bausymbolik der Väter von großer Bedeutung; es ist die ntl. Erfüllung altorientalischer, vor allem atl.-apokalyptischer Bilder. — In den Apokryphen wird B. ähnlich wie im NT gebraucht: kosmologisch Act. Andr. 15 (AAA 2, 1, 44); soteriologisch Pass. Andr. 4f. 12f (ebd. 10, 4ff); vor allem eschatologisch Act. Thom. 17/24. In einem mehr ethischen Sinn findet sich Bauen Act. Joh. 104. 111; es bedeutet hier: sich durch Wort u. Beispiel gegenseitig fördern. Vgl. Vielhauer 50/5.

II. Frühe Patristik. Von den apostolischen Vätern haben das Bild vom Bau Barnabas (16), Ignatius (Eph. 9, 1), Polykarp (Phil. 3, 2; 13, 2) u. Hermas (v. 3; s. 9). Es ist im wesentlichen der ntl., christologisch-ekklesiologische Erbauungsbegriff, der im einzelnen weiter ausgestaltet wird, besonders bei Hermas, der altorientalisch-kosmologische Vorstellungen heranzieht (vgl. Dibelius zSt., bes. 460ff; Vielhauer 154/65). Gleiche ekklesiologische Bedeutung hat B. Didasc. apost. 78, 32. Bei den Apologeten u. bei Irenaeus ist der Gebrauch bautechnischer Bilder selten; meist werden nur Schriftzitate angeführt u. paraphrasiert, ohne daß das Bild eine weitere Ausgestaltung erfährt (Vielhauer 165/7). Häufiger ist das Bild wieder bei Tertullian. Ekklesiologischen Sinn hat B. adv. Jud. 13, anthropologischen adv. Marc. 5, 5. Gleichnishaft wird u. a. vom Aufbau der Wahrheit, des Glaubens, der Geduld gesprochen: praescr. 42 (2, 40 Oehl.); anim. 26; idol. 10; apol. 23; mart. 3; scorp. 9. Auferbaut wird durch das Wort (pat. 5; poen. 5), die Schrift (cult. fem. 1, 3); vgl. noch adv. Marc. 1, 8; scap. 5; virg. vel. 3. In der Bedeutung ‚das christl. Leben aufbauen' erscheint das Bild auch Pass. Perp. 1, während es sonst in den echten frühen Märtyrerakten nicht vorzukommen scheint.

III. Clemens Alex. u. Origenes. Über *οἰκοδομεῖν* bei Clem. vgl. Index zur Ausgabe Stählins; ferner strom. 1, 7, 4; 52, 1; 54, 4; 3, 59, 4; 4, 54, 2; 166, 2; 6, 60, 2; 95, 2; 7, 82, 2; paed. 1, 18, 4, wo Clem. ntl. Stellen deutet. Clemens liebt das Bild vom B.; er kleidet darin seine Lehre vom gnostischen Leben. Dieses ruht auf dem Fundament des Glaubens an Jesus Christus (paed. 1, 1, 1; strom, 5, 5, 2; 26, 3ff u. ö.), ragt aber empor bis zur Schau (strom. 5, 1/12. 26 u. ö.). Fundament u. Aufbau, d. h. Anfang u. Ende dieses Werkes, ist Christus (strom. 7, 55, 5). Der Bau ist nicht eine Tat des Menschen, sondern gottgewirkt; denn beides, Glaube u. Gnosis, ist Gabe Gottes (strom. 5, 12, 2; 7, 55, 2 u. ö.). Der Begriff ist also christologisch-ekklesiologisch, nicht individualistisch im Sinn eines philosophischen Intellektualismus (anders Vielhauer 171). Im ebenfalls verwendeten Bild vom Tempel u. vom himmlischen Jerusalem (vgl. protr. 114, 4; paed. 2, 119, 2) tritt der ekklesiologische Charakter von B. besonders hervor. — Auch bei Origenes ist die Bausymbolik häufig; vgl. die Indices in GCS. An den Stellen in Cant. comm. 2; Jes. Nav. 9, 1/3; c. Cels. 5, 33; in Lev. 15, 3; in Ex. 9, 2f; in Rom. 7, 19; in Joh. 19, 38ff; 19, 7 usw. geht es um den Bau der Ekklesia insgesamt. Dagegen steht c. Cels. 8, 19f; in Jer. frg. 23. 70; princ. 1, 19; in Gen. 9, 3; in Lev. 15, 2; in Jes. Nav. 8, 9 usw. der Bau Gottes in der Einzelseele, die als Abbild die Ekklesia spiegelt, zur Rede. Beide Bilder gehen in einander über u. ergänzen sich. Meist lehnt sich Orig. an atl. Schrifttexte an, die er typologisch-christologisch deutet. Baumeister der Ekklesia ist Christus (in Jer. frag. 23 u. ö.). Als wahrer Noe baut er die pneumatische Arche (in Gen. 2, 3ff), als Isaak schlägt er nicht wie im Gesetz ein abbrech-

bares Zelt auf, sondern baut das feste Haus seiner Ekklesia, das auf 7 Säulen ruht u. von dem Felsenfundament, das er selbst ist, getragen wird (in Gen. 11, 2). Als wahrer Salomon errichtet er, nachdem er Frieden zwischen Gott u. Mensch gestiftet hat, im himmlischen Jerusalem den Tempel Gottes aus lebendigen Steinen (in Joh. 10, 39; vgl. auch 40ff). Die Kirche wird vorzüglich erbaut durch die Schrift u. ihre (pneumatische) Auslegung (in Gen. 6, 3; in Ex. 2, 2. 4; 9, 2; in Num. 11, 1; 19, 4). Doch auch der Mensch baut an dem Haus Gottes mit, nämlich bene vivendo ac recte credendo (in Lev. 15, 2; vgl. in Ez. hom. 8, 2; in Jer. frg. 23). ‚Insbesondere aber wird der Bau, der die Schau der Wahrheit in sich faßt, der in der Verkündigung u. Niederschrift voll des Logos ist, dann vor allem aufgebaut (wobei Gott zusammen mit dem baut, der sich diesen herrlichen Plan vorgenommen hat), wenn die Seele in Ruhe ist u. den jeden Sinn überragenden Frieden genießt, frei von jeder Unruhe u. in keiner Weise wellenbewegt ...' (in Joh. 6, 1/5). Neben dem Gottesbau kennt Orig. noch einen Bau Satans, den die Hl. Schrift typisch in den Städten darstellt, die Pharao bauen ließ (in Ex. 1, 5). Es ist die Welt der Sünde (in Num. 18, 4; in Ex. 8, 1 u. ö.), das Haus, das auf Sand gegründet ist (in Jer. 1, 15f). Diesen Bau hat Christus zerstört (in Jer. frg. 23 u. ö.). Hier ist biblische Erlösungslehre, nicht aber gnostischer Dualismus; s. unten B VII.

IV. Spätere Patristik. a. Griech. Väter. Greg. Naz. or. 19,8 (PG 35, 1052C); Athan. in Ps. 50, 20; 86, 5; Joh. Chrys. in Ps. 117, 5 usw. bezeichnen mit B. das Heilswirken Gottes an der Menschheit im ekklesiologischen Sinn, meist in typisch-allegorischer Auslegung atl. Texte. Dies B. geschieht im Kult: in der Taufe wird der Mensch auf Christus auferbaut; im Opfermysterium wächst der Bau seiner Vollendung entgegen (Meth. symp. 3, 8 [36, 5]). Cyrill. Hier. wendet B. ähnlich wie die Rhetorik metaphorisch auf die Katechese an: der Prediger muß Stein um Stein, d. h. Wahrheit um Wahrheit, in der richtigen Ordnung aufeinanderfügen, damit nicht ein hinfälliger Bau entsteht (procat. 11; vgl. oben AIa).

b. Latein. Väter. Die abendländischen Väter, vor allem Ambros., Augustin., Hieron., Hilar., Paulin. Nol., Leo M., Arnob., Gregor. M. gestalten, unter sich übereinstimmend, in reicher Anwendung der Bausymbolik ntl. Gut weiter aus.

1. Ekklesiologisch. α) Die Ekklesia als Ganzes. Der Erbauer ist Gott oder Christus (Ambr. in Lc. 2, 84/9; Aug. en. in Ps. 126, 1; 146, 2; Hieron. in Ps. 86, 1; 101, 15; 126, 1; in Jes. 54, 11 [PL 24, 542C]; Hilar. in Ps. 146, 1; Arnob. in Ps. 146, 2; Leo M. s. 43, 1; 48, 1 u. ö.) oder der Hl. Geist (Ambr. Spir. S. 2, 110). Dabei erscheint die Ekklesia als Objekt des B. unter verschiedenen, der Tradition entsprechenden Bildern. Sie ist das Weib des neuen Adam, das am Kreuz aus seiner Seite gebaut wird (Ambr. in Lc. 2, 85/7), oder der als templum Dei et habitaculum Christi über den Fluten der Trübsal u. den lebendigen Wassern des Pneumas u. der Gnade von Gott erbaute Kosmos, die Oikumene (Ambr. expl. in Ps. 48, 3f; vg. Aug. en. in Ps. 23, 2; Hieron. in Ps. 23, 2; Parallelen oben AIb u. IIa). Die Kirche ist die domus spiritalis (Ambr. in Lc. 2, 88; Aug. s. 27, 1; 336, 1; 337, 1. 5; en. in Ps. 95, 1; 126, 1; civ. D. 17, 8. 12; Hieron. in Ps. 101, 15; in Mt. 7, 6f; Hilar. in Ps. 121, 2f; 126, 8; Greg. M. mor. 34, 12), die civitas, quae vivet in aeternum, quia mori nescit (Ambr. in Lc. 2, 87f; Aug. en. in Ps. 86, 1; 98, 2; 101, 17; 121, 3; 126, 1; 146, 2; Hieron. in Jes. 26, 1; 54, 11f; 60, 10; in Jer. 31, 38; in Ez. 40, 2; in Ez. 1, 16; in Ps. 68, 36; Hilar. in Ps. 121, 1; 146, 1; Arnob. in Ps. 86, 1f; Greg. M. in Ez. 2, 1, 5), das wahre Jerusalem (Ambr. in Lc. 2, 87f; Hieron. in Jes. 15, 54, 11 [PL 24, 541B]), die Arche (Ambr. in Lc. 3, 48). Es sind also meist atl. Typen herangezogen. Das Fundament des Gebäudes ist Christus (Ambr. off. 1, 142; Aug. s. 337, 1. 4; en. in Ps. 29, 1; 81, 16; 86, 1f; 121, 3; Hieron. in Jes. 28, 16f; 54, 11f; in Jer. 31, 38; in Mt. 7, 6f; 21, 42; in Zach. 7, 9f; 9, 15f; in Ez. 28, 11f; in Ps. 81, 5; Leo M. s. 48, 1; Greg. M. in Ez. 2, 1, 5). Christus ist auch der Schlußstein des Gebäudes, der die Mauern, d. h. die verschiedenen Völker, zu einer Einheit verbindet (Ambr. Spir. S. 2, 110; Aug. s. 4, 17; 51, 9; 88, 11; 89, 4; 122, 2; 203, 1; 337, 1; en. in Ps. 86, 1f; 101, 16; 126, 1; Hieron. in Eph. 2, 19f; in Jes. 28, 16; 54, 11f; in Ez. 28, 11f; in Zach. 9, 15f; 14, 8; in Mt. 21, 42; in Ps. 121, 3; Hilar. in Ps. 126, 8; Arnob. in Ps. 101, 15; Leo M. s. 83, 1) Bausteine sind die Gläubigen als lapides vivi et speciosi, d. h. lebendig u. wohlgestaltet durch das ihnen innewohnende Leben Gottes (Ambr. in Lc. 2, 75; 9, 16; 10, 6; fug. saec. 31; Hilar. in Ps. 121, 1/4; Aug. s. 15, 1; 24, 1f; 27, 1; 37, 3; 337, 1; en. in Ps. 44, 16; 86, 1f; 101, 17; 121, 3; 130, 1; Hieron. in Jes. 54, 11ff; in Ez. 28, 11f.; Leo M. s. 43, 1; 48, 1). Sie werden für den Bau von Gott zubereitet durch den Glauben (Ambr. in Lc. 2, 75). Das ganze atl. u. ntl. Heilswerk dient dem Bau der Kirche: Et si solus

aedificat (sc. Christus), gratiam tamen tantae aedificationis non solus usurpat. Scriptum est de templo, quod aedificavit Salomon, in quo typus Ecclesiae fuit, quia septuaginta milia erant qui humeris portarent et octoginta milia lapidum caesores et tria milia sexcenti operum praepositi. Veniant angeli illi, veniant lapidum caesores, caedantur superflua lapidum nostrorum, aspera levigentur. Veniant et qui in humeris portant; scriptum est enim: Super humeros tollentur (Ambr. in Lc. 2, 84. 89; vgl. Hilar. in Ps. 121, 1/4). Die Passion des Herrn ist der Augenblick, wo die Ekklesia erbaut wurde; denn durch den Tod des Einen wurde das Leben aller auferbaut (Ambr. bon. mort. 3, 9; vgl. in Lc. 2, 86; Hieron. in Zach. 2, 1f; in Amos 9, 11). Aber auch jetzt noch baut Gott das Weib aus der Seite Christi, baut er die Stadt (Ambr. in Lc. 2, 87f). Wo aber dieser pneumatische Bau Gottes sich erhebt, muß jedes irdische, diesseitige Bauwerk schwinden, d. h. die Synagoge der Juden, jegliches Werk des Unglaubens (Ambr. in Lc. 10, 6. 8). — Für Ambr. vgl. ferner noch hex. 1, 7, 25; Cain et Ab. 2, 3; parad. 50; offic. 1, 244. 251; fug. saec. 2, 10; bon. mort. 7, 28; virginib. 2, 26; ep. 2, 1; 76, 11ff; expl. in Ps. 38, 20, 1; in Lc. 2, 25f. — Bei Augustin treten die anthropologischen u. kosmologischen Züge im ekklesiologischen Bild vom Bau zurück. Es sind die Ideen vom Haus (s. 27, 1; 336, 1; 337, 1. 5; en. in Ps. 95, 1; 126, 1; civ. D. 17, 8. 12 usw.), von der Stadt (en. in Ps. 86, 1f; 98, 2; 101, 17; 121, 3; 126, 1; 146, 2 usw.) u. vom Tempel (s. 24, 1f; 163, 1; 337, 2; civ. D. 17, 8; en. in Ps. 44, 16; 121, 3; 126, 1; 130, 1 usw.), die seine Bildersprache beherrschen, meist in typologischer Deutung atl. Texte u., anscheinend zum erstenmal, in ausführlicher Darlegung des symbolischen Charakters des steinernen Gotteshauses anläßlich der Dedicatio (bes. s. 336/8): die Christen sind die *Steine, die durch die Hände derer, die die Heilswahrheit verkünden, ausgebrochen werden (en. in Ps. 121, 3; s. 336, 1); durch Katechese u. Taufe empfangen sie ihre für den Bau passende Form (ibid.); sie werden zu lapides vivi fide formati, spe solidati, caritate compacti (s. 337, 1), zu lapides quadrati (en. in Ps. 86, 1f; 121, 3), in allem vollkommen (die Echtheit der sermones in dedicatione ecclesiae wird durch Possidius bezeugt; vgl. Miscellanea Agostiniana 1 [Rom 1931] 207 nr. 198; s. 338 wird in das J. 412 datiert; ebd. 515). Zu dem Bild von den Steinen tritt bei Augustin das vom Bauholz: die Christen sind ligna imputribilia (s. 337, 4; en. in Ps. 130, 1), gefällt in den Wäldern des Heidentums durch die Verkündigung der Heilsoikonomia (en. in Ps. 121, 1; vgl. 86, 1f) u. durch Annahme des Glaubens (s. 336, 1). Das Bauen geschieht in dieser Zeit (s. 163, 2f; 336, 1; en. in Ps. 95, 1), u. zw. durch die Taufe, also im Kult (en. in Ps. 95, 1), durch den Glauben (s. 163, 3; en. in Ps. 130, 1), durch die Liebe (s. 27, 1; en. in Ps. 95, 1; 98, 2; 130, 1), durch die Hoffnung (s. 27, 1), bene vivendo (civ. D. 17, 2; s. 337, 5), cantando (s. 27, 1). Die Liebe ist der Mörtel, der die Steine der Gläubigen miteinander verbindet (s. 336, 1; en. in Ps. 44, 16). Der Bau ist mit dem Ende dieses Aions vollendet; dann findet die dedicatio statt. Das Bauen ist mit Mühen u. Schmerzen verbunden; die Vollendung ist Freude (s. 336, 1; 337, 2). Der Bau der Ekklesia wächst nicht von unten nach oben, sondern kommt von oben, da das Fundament Christus im Droben ist (s. 337, 4). Zu Hieron. vgl. noch in Jer. 22, 12; in Ez. 40/6; in Amos 5, 11; 9, 11; in Mich. 3, 10; in Agg. 1, 2. 8; in Zach. 1, 18f; 8, 9/12; 9, 15f; ep. 51, 2; 53, 3; 108, 26; 123, 8; vir. ill. 6, 25. Für Paulin. Nol., der vor allem das Bild vom Aufbau des Leibes verwendet, vgl. carm. 21, 510; ep. 1, 4; 2, 3; 9, 5; 20, 3 (ähnlich Fulg. Rusp. ad mon. 2, 10f). — Die Bausymbolik bei Leo ist besonders bestimmt durch das Pauluswort: ‚Der Tempel Gottes seid ihr' (1 Cor. 6, 19). Der Erbauer ist Gott (s. 43, 1); Fundament ist der fundator selbst, Christus (s. 48, 1). Doch haben die Christen als von Leben erfülltes Baumaterial auch die Fähigkeit, an dem Tempel, der sie selber sind, mitzubauen (s. 43, 1; 48, 1); sie fügen sich freiwillig zum Gottesbau zusammen per spiritum gratiae (s. 48, 1). Vgl. noch s. 2, 2; 83, 1f; ep. 99, 5. — Für Arnob. vgl. noch Ps. 88, 5; 121, 1; 146, 1; für Gregor mor. 18, 10; in Ez. 2, 7, 13; 2, 9, 5; 2, 10, 17 u. ö. — β). Der einzelne Christ als Ekklesia. Die abendländischen Väter wenden den ekklesiologischen Erbauungsbegriff auch auf den Einzelchristen an, der, weil in ihm die Ekklesia verwirklicht ist, auch seinerseits domus spiritalis, civitas Jerusalem, templum Dei ist (vgl. Ambr. in Lc. 3, 25; offic. 1, 244; expl. in Ps. 118, 22, 37; virginit. 60. 85/7; virginib. 2, 26; exh. virg. 28. 94; ep. 63, 33; Aug. en. in Ps. 98, 2; vit. erem. 8; Hieron. in Ps. 68, 36; ep. 108, 26; 123, 8; Leo M. s. 43, 1; 48, 1). — γ) Die Tugenden im Aufbau der Ekklesia. Die spätere abendländische Patristik legt in Bildern auch dar, welchen Platz die Tugenden im Aufbau der Ekklesia einnehmen. Die Tugenden selbst können erbaut werden wie ein Gebäude: die caritas (Ambr. ep. 76, 11/4 u. ö.); das Haus des Glaubens u. der Hoffnung durch die dilectio

spiritalis auf dem Fundament der Demut; Gebet und Predigt bilden die Wände, die Worte der Hl. Schrift die Lampen (Aug. s. 337, 5; vgl. qu. in hept. 1, 76; über die structura fidei s. auch Ambr. fid. 2, 4/14, wo die Bilder von Bau u. Gewand miteinander abwechseln). — Die Tugenden können nicht nur das ganze Gebäude, sondern auch einzelne Teile im Bau darstellen. Fundament kann sein der Glaube (Ambr. incarn. Dom. 34; Hieron. in Zach. 8. 9f). Die Mauern sind die opera bona, die Vormauer der rechte Glaube (id. in Jes. 26, 1). Oder die Ekklesia wird erbaut a turre obedientiae sive gratiae et donorum Dei (id. in Jer. 31, 38), durch Glaube, Hoffnung, Liebe (Hilar. in Ps. 146, 3; Aug. s. 27, 1; 163, 3; en. in Ps. 95, 1; 98, 2; 130, 1), bene vivendo (Aug. civ. D. 17, 12; s. 337, 5). Vgl. auch *Stadt.

2. Andere Bedeutungen. Bei Ambr. hex. 1, 22. 25 wird Gott als Erbauer der Welt geschildert; B. hat also hier kosmologischen Sinn. Im Anschluß an Gen. 2, 22 usw. ist B. bei Ambr. parad. 50; Aug. in Gen. ad litt. 9, 15 anthropologisch gebraucht, ebenso bei Ambr. Noe et arc. 13, wo im Bilde der Arche der menschliche Leib gesehen wird. Doch ist auch an diesen Stellen ein Ausblick auf die Ekklesia gegeben.

V. Asketische Literatur. Hier hat B. einen völlig anderen Charakter. Die mönchischen Tugenden werden erbaut, d. i. ausgebildet, durch die Hl. Schrift (Cass. coll. 7, 21, 7), das Wort eines erfahrenen Mönchsvaters (ib. 2, 11, 2 u. ö.) oder den Tugendwandel erprobter Mönche (id. inst. 4, 25f. u. ö.). Aedificare u. aedificatio haben hier eine vorwiegend ethische Bedeutung; sie sind Begriffe mönchisch-asketischen Tugendstrebens. Vgl. noch Cass. inst. 1, 10; 41, 1; 5, 39, 2; 10, 2, 1f; 12, 27; 3; coll. 1,1; 1, 20, 5; 8, 3, 5; 15, 1, 3; 15, 11, 4; 17, 10; 17, 24, 2; 18, 1, 2; 18, 3, 2; 18, 14, 5. — Die Regula Benedikts spricht öfters von aedificare u. aedificatio; so 38, 20 Lind.: legant aut cantent, qui aedificant audientes; ähnlich 42, 5; 47, 6; 53, 14; vgl. 6, 8: aedificationum eloquiis; 38, 15: pro aedificatione aliquid dicere. Es handelt sich überall um die Erbauung durch das Wort.

VI. Gnosis. Im älteren gnostischen Schrifttum findet sich das Bild vom B. vor allem in Verbindung mit dem Begriff des *Demiurgen, d. h. Weltbaumeisters; vgl. u. a. H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 1 (1934), bes. 100ff; H. Leisegang, Die Gnosis (1924) 307. 317. 319; reiches Material bei Iren., der anstatt *οἰκοδομεῖν* meist *δημιουργεῖν* u. Ableitungen gebraucht (u. a. haer. 1, 5, 2. 3. 5; 3, 11, 2; 3, 12, 12; 3, 25, 1/7; 4, 18, 4; 4, 19, 3 Mass.). Eine weitere Ausgestaltung erfuhr die Bauallegorie in der Naassenerpredigt, im Manichäismus u. vor allem im Mandäismus.

a. Naassenerpredigt. B. hat soteriologische Bedeutung. Der obere Adamas ist der Schlußstein von Sion, das aus *λίθοι ἔμψυχοι* auferbaut wird. Vgl. Vielhauer 55; R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, Studien zum spätantiken Synkretismus (1926) 161ff.

b. Manichäismus. Der Weltschöpfer ist der ‚große Baumeister' der Welt. Diesem materiellen Bau steht der himmlische Bau gegenüber, der von ‚Blumenbeeten u. fruchttragenden Bäumen' umgeben ist. Er wurde von einem himmlischen Wesen erbaut als ‚Palast u. eine Wohnung, gute Ruhe besitzend für die Psyche des Lebenshauches'. Das Bild vom Bau wechselt mit den Bildern von *Pflanzung u. *Gewand. Vgl. Vielhauer 42/9; Reitzenstein, Erlösungsmysterium 142ff.

c. Mandäismus. Das Bild vom B. wird im kosmologischen, anthropologischen u. eschatologischen Sinn verwendet. ‚Gebaut' wird zunächst die Welt, die wie bei den Persern häufig ‚Haus' genannt wird (s. Lidzbarskis Indices zu Ginza u. Johannesbuch s. v.). Doch ist sie ein Bau der Vernichtung, Finsternis, Vergänglichkeit, Dämonie (Ginza 25, 5; 92, 11; 312, 24. 35; 314, 35 u. ö.; Liturgien 102; Johannesbuch 196, 4), weil sie nicht vom ‚großen Leben' erbaut ist (Ginza 379, 26f; Johannesb. 237, 7ff). Ihre Erbauer sind Gabriel (G. 14f; 89, 9f; 98, 6ff; 284, 13ff), die drei großen Uthras, vor allem Ptahil u. die Planeten (G. 143, 15ff; 209, 37ff; 229, 1ff usw.). — In anthropologischer Bedeutung heißt B. den Menschen bilden: ‚Nachdem Ptahil jene Welt geschaffen, baute er seinen Sohn Adam nach seiner Gestalt, nach der Gestalt Adams wurde sein Weib Hawwa gebaut' (G. 242, 25ff; vgl. 245, 20f u. ö.). Der Körper ist wie die gesamte irdische Welt ein ‚mangelhaftes Haus' (Johannesb. 83, 18ff u. ö.), ein ‚hinfälliges Haus', also mit ihr identisch (vgl. Register zu Ginza s. v. Haus). In diesen finsteren Bau wurde die ‚wohlgebaute Seele' hinabgeworfen (G. 543, 13ff; 551, 9ff; Liturgien 99, 7ff u. ö.). — Im Gegensatz zum Weltgebäude steht der jenseitige, ewige Bau. Er heißt: ‚Haus des Lebens, des Großen, der Vollendung' ‚lichte Wohnung', ‚Lichtort', ‚Bau der, Wahrheit' usw. (s. Register zu G. u. Lit. s. v. Haus, Bau, Lichtort). In diesem Bau thront das ‚große Leben', das ihn auch errichtet hat (Lit. 165f. 190 u. ö.). ‚Der Bau, den das Leben baut, vergeht in alle Zeiten nicht' (ebd. 166; vgl. 104).

Er ist also der große eschatologische Bau, der auch als *Stadt geschaut wird. In diesen himmlischen Bau werden die Gläubigen eingefügt: ‚Ich baute sie ein in den Bau des Lebens' (G. 381, 33; vgl. Lit. 26, 8ff; 135, 1ff; 136, 1ff; 144, 9ff). Eingebaut wird, ‚wer auf den Ruf des Lebens hört' (Lit. 151; vgl. G. 381, 23ff), ‚mit dem Zeichen des Lebens gezeichnet ist' (G. 558, 26). Insofern die Gläubigen dem himmlischen Bau noch eingefügt werden, ist er noch im Entstehen; aber als Haus, in dem das Leben als König thront, ist er von Anfang an vollendet (G. 10, 36ff.; 32, 6ff) u. trägt den Namen ‚Haus der Vollendung' (G. 69, 37; 275, 14; Lit. 153. 155 usw.). — Auch hier wechselt das Bild vom Bau mit denen von *Pflanzung u. *Gewand. Vgl. Vielhauer 35/42; Reitzenstein, Erlös. 51f. 57. 69f. 142/4. 147f. Der kosmologische Baubegriff steht im Gegensatz zum soteriologischen und eschatologischen; beide schließen einander aus. Daher haben beide Bauten auch verschiedene Baumeister; der eine Bau ist finster u. dem Tode verfallen, der andere ist Licht u. verleiht Gemeinschaft mit dem Leben. Hier machen sich Einflüsse eines persischen Dualismus geltend (Vielhauer 178).

VII. Liturgie. Die Idee vom Bau der Ekklesia findet ihren liturgischen Ausdruck vor allem in der Festfeier der Dedicatio ecclesiae. Wie u. a. bei Augustin ist hier der irdische, sichtbare Bau Symbol eines himmlischen, unsichtbaren, der Ekklesia Gottes. — So in der heutigen römischen Festliturgie, deren Alter sich noch nicht bestimmen läßt, die aber sicher auf fränkischem Boden u. spätestens im 9. Jh. entstand. Hier ist die ntl. Idee aufgegriffen von der Kirche, die ewig in Gott lebt (Meßlektion Apc. 21, 2/5), vorgebildet wurde in den Typen des AT (Antiphonen, Responsorien u. Lesungen der 1. Nokt.), offenbar erscheinen wird am Ende der Zeiten (Meßlektion), durch die kultische Feier aber jetzt schon sichtbar wird in der gläubigen Gemeinde (vgl. Lesungen der 2. Nokt.). Der Inhalt der röm. Festfeier ist zusammenfassend ausgesprochen im Hymnus ‚Urbs beata Hierusalem' (ca. 700; Text: Anal. Hymn. 51, 110; besser A. S. Walpole, Early Latin Hymns [1922] 378f; über die humanistische Neuredaktion vgl. A. L. Mayer: JbLw 14 [1934] 166/8). Daß auch im Officium dedicationis des fränkischen Ordo (Gregor. M., Opera omnia 3 [Paris 1705] 855/7) das irdische Gotteshaus als Abbild der von Gott erbauten Ekklesia erscheint, ist nach dem Gesagten selbstverständlich. Im mailändischen Ordo erhält das Bild eine kosmische Weite durch Verwendung von Bar. 3, 24/37 u. Ps. 32, 6 (Dedic. eccles. maioris). Die Präfation nennt als conditor der auf dem Berge errichteten, allen sichtbaren Stadt Christus; er ist es auch, der nach der Antiphon post evangel. (freigebildet) als summus sacerdos den Tempel des Herrn baut. Aber nach der Ingressa baut auch die gläubige Gemeinde mit (vgl. Meßlektion der Dedic. eccl. min.: 1 Cor. 3, 9/15). — Unter dem Bilde der von Gott erbauten Stadt, die zugleich auch Weib ist, sieht die röm. Liturgie die Ekklesia am Sonntag Laetare (Meßlektion u. Communio; vgl. R. J. Hesbert, Antiphonale missarum sextuplex [1935] 60).

W. Andrae, Das Gotteshaus u. die Urformen des Bauens im AO (1930). – H. Bassermann, Über den Begriff ‚Erbauung': Zs. f. prakt. Theol. 4 (1892) 1/22. – W. Bauer, Wörterbuch[3] (1937) s. οἰκοδομέω usw. – H. Cremer, Über den biblischen Begriff der Erbauung (1863). – Th. Dombart, Der Sakralturm 1 (1920). – A. Jeremias, Babylonische Dichtungen, Epen u. Legenden = AO 25, 1 (1925). – Joach. Jeremias, Art. Γωνία: ThWb 1, 792f. – Joh. Jeremias, Der Gottesberg (1919). – E. Kasemann, Leib u. Leib Christi (1933). – R. Knopf, Die Himmelsstadt: Ntl. Studien für Heinrici (1914) 213/9. – St. H. Langdon, The Babylonian Epic of Creation (Oxford 1923). – R. Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen[3] (1927); Das iranische Erlösungsmysterium (1921). – H. Schlier, Christus u. die Kirche im Epheserbrief (1930). – H. M. Scott, The Place of οἰκοδομή in the New Testament Worship: Princeton Theol. Rev. 2 (1904) 402/24. – W. Straub, Die Bildersprache des Apostels Paulus (1937). – C. Trossen, Erbauung: ThGl 6 (1914) 804/12. – Ph. Vielhauer, Oikodome. Diss. Heidelb. (1939).

Th. Schneider (K. H. Schelkle).